LIBRARY
OF THE
Theological Seminary,
PRINCETON, N. J.

Case
Shelf
Book

Division BS2364
Section B643
No. 1875

Einleitung

in die

Heilige Schrift

von

Friedrich Bleek.

Zweiter Theil.

Einleitung in das Neue Testament.

Berlin.
Verlag von Georg Reimer.
1875.

Einleitung

in das

Neue Testament

von

Friedrich Bleek.

Erste und zweite Auflage,

herausgegeben

von

Johannes Friedrich Bleek,
Pfarrer.

Dritte Auflage,

besorgt von

Dr. Wilhelm Mangold,
Professor der Theologie an der Universität Bonn.

Berlin.
Verlag von Georg Reimer.
1875.

Einleitung

in das

Neue Testament

von

Friedrich Bleek.

Erste und zweite Auflage,

herausgegeben

von

Johannes Friedrich Bleek.

Dritte Auflage

besorgt

von

Dr. Wilhelm Wrede

Professor der Theologie an der Universität Basel.

Berlin.

Verlag von Georg Reimer.

1875.

Vorwort zur dritten Auflage.

Im Einverständniss mit der Familie des seligen Bleek hat Herr Georg Reimer vor etwa zwei und einem halben Jahre, nachdem Johannes Bleek, der verdiente Herausgeber von seines Vaters neutestamentlicher Einleitung schon am 3. August 1869 durch einen unerwartet frühen Tod aus seinem Arbeitsfeld abberufen war, an den Unterzeichneten die ehrende Aufforderung gerichtet, eine dritte Auflage der vorliegenden Einleitung in das N. T. zu besorgen. Nach reiflicher Ueberlegung auch der Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens, die sich freilich erst bei der Ausführung desselben in ihrer ganzen Grösse herausstellten, wollte er sich demselben doch nicht entziehen, schon desshalb nicht, weil es ihm eine Pflicht der Pietät gegen das Andenken Bleek's erschien, das Werk desselben, in welchem der Ertrag eines arbeitsreichen, dem lauteren Dienste unbefangener, gründlicher und umfassender theologischer Forschung gewidmeten Lebens niedergelegt ist, so lange lebensfähig zu erhalten, als dasselbe noch eine Mission an den nachwachsenden Theologengeschlechtern zu erfüllen hat. Und diese wird sich ihm heute und wohl auf längere Zeit hinaus nicht absprechen lassen. Denn ihre für immer mustergültige Besonnenheit der kritischen Methode, die bei möglichst objectiver Prüfung des Thatbestandes sich niemals zu unbegründeten Machtsprüchen fortreissen lässt, macht Bleek's Einleitung in das N. T., vorausgesetzt, dass ihr eine beurtheilende Berichterstattung über die kritische Untersuchung der neutestamentlichen Literatur bis auf die Gegenwart herab eingearbeitet ist, wie das hier versucht wird, gerade in unseren

Tagen zu einem wünschenswerthen Führer auf dem Felde der Isagogik, namentlich für die studirende Jugend. Eine Apologetik, wie sie Bleek gerade durch seine Art von Kritik übt, so ohne Fratze und Phrase, allein rechnend mit den Ergebnissen eindringender Forschung und desshalb überall die Grenze des Beweisbaren markirend, wird den apologetischen Uebereifer dämpfen, der auf Grund sich für geistreich gebender Conceptionen schon von ergriffenen Zielen träumt, wo er noch nicht einmal die kritische Vorfrage, die Feststellung des objectiven Thatbestandes, erledigt hat. Andererseits wird sie aber auch bei ihrem Respekt vor der geschichtlichen Wirklichkeit, bei ihrem Verständniss für den Geist, aus dem die Schriften des N. T.'s geboren sind, der kritischen Hast wehren, die schnellfertig mit der kirchlichen Ueberlieferung bricht, um irgend welche einseitig gegriffene Theorie über das Wesen des Christenthums und seine Entwicklung zum regulativen Princip ihrer isagogischen Untersuchungen zu erheben, nach welchem der Thatbestand der neutestamentlichen Literatur zurechtgestellt wird, statt dass erst aus diesem kritisch gesichteten Thatbestand die Theorie erhoben werden sollte. Mit dem dringenden Wunsche, dass die vorliegende Einleitung nach diesen beiden Seiten hin klärend und fördernd in die neutestamentlichen Arbeiten der Gegenwart eingreifen möge, lässt sie der Unterzeichnete zum dritten Male in die Kreise der evangelischen Theologen ausgehen, besonders der Studirenden, auf deren Bedürfnisse sie ihrer Entstehung und ganzen Anlage nach in erster Linie berechnet ist!

Diesen Wunsch darf ich um so zuversichtlicher und unbefangener aussprechen, da der Leser auch in dieser dritten Auflage die eigenen Ausführungen Bleek's im Wesentlichen ganz unverändert erhält; freilich die breite und bequeme Darstellung des Collegienheftes, welche dem Buche von seiner Entstehung anhaftet, ist durchgehends im Interesse der Raumersparniss präciser gefasst, aber doch nur so weit, als es die Beibehaltung der etwas umständlichen Vertheilung des Stoffes, namentlich in den Untersuchungen über die Evangelien, und die Wahrung aller Nüancen des Bleek'schen Urtheils über die verschiedenen Grade der Sicherheit der erreichten Resultate zuliess; nur im §. 63, dem Bericht über die Stellung der neueren

Kritik zum 4. Ev., habe ich die Anordnung des Stoffes mit Einarbeitung meiner Nachträge, wol nicht zum Schaden der Sache, vollständig geändert. Auch die Zusätze von Johannes Bleek, sofern sie in einzelnen Nachweisungen, die neuere Literatur zur Einleitung betreffend, und in ausgedruckten Belegen aus den Quellen bestehen, sind beibehalten; dagegen habe ich mir erlaubt, den vom jüngeren Bleek eingeschobenen §. 112 — ein kritisches Referat über die Annahme der Priorität des Marcusevangeliums und die Geltung der Griesbachschen Hypothese in der Gegenwart — zu streichen, dafür aber einen neuen Paragraphen einzuschieben, der umfassendere Nachträge zu Bleek's Ausführungen über die Entstehung der synoptischen Evangelien überhaupt gibt. Was ich ausserdem an dieser dritten Auflage gethan habe, ist zwar nicht wenig; denn meine Zusätze füllen fast sieben Bogen kleinen Drucks, aber es lässt sich mit wenigen Worten sagen: ich habe in den §§. 14 und 15 die Entwicklung der neutestamentlichen Kritik seit Baur ausführlich geschildert und bei jedem einzelnen Problem der neutestamentlichen Einleitung ein kritisches Referat über seine Behandlung seit Bleek bis auf die Gegenwart hinzugefügt. Dass ich dabei nach objectiver Berichterstattung gestrebt habe, brauche ich wol kaum hinzuzufügen; wie weit mein Streben gelungen ist, mögen Andere beurtheilen. Uebrigens habe ich meine eigene Stellung zu den kritischen Fragen überall deutlich gekennzeichnet, namentlich wo ich auf Seite derjenigen Kritiker stehe, die von den Ansichten Bleek's abweichen; nicht etwa, dass ich Bleek gegenüber meinem Namen eine besondere Autorität zuschriebe, die ich gegen sein Ansehen hätte zur Geltung bringen wollen; das würde mir als dem Herausgeber seiner Einleitung schlecht angestanden haben; aber in einer Zeit, die in weiten kirchlichen Kreisen in dem vollen Rückzug auf die Autorität des Buchstabens begriffen ist und die Kritik des Kanons verpönt hat, halte ich es für Mannespflicht, meine Ansichten nicht zu verbergen. Ausserdem sind die von Johannes Bleek und mir herrührenden Zusätze überall durch eckige Klammern, oder durch die Buchstaben B und M, von Seite 208 an auch durch den betreffenden Buchstaben in der Klammer für den aufmerksamen Leser kenntlich gemacht; es ist also, da Johannes

Bleek meist nur kurze literarische Notizen geliefert hat, hinlänglich deutlich, für welche Ausführungen ich die Verantwortung zu tragen habe.

Am Schlusse meiner Arbeit bekenne ich übrigens, dass mir dieselbe schwer genug geworden ist. Wer es einmal versucht hat, ein älteres, ihm fremdes Buch so herauszugeben, dass es für die Gegenwart brauchbar bleibt, noch dazu ein Lehrbuch der neutestamentlichen Einleitung, dessen Conception eigentlich schon mit dem ersten Auftreten der Tübinger Schule abgeschlossen war, wird es mir glauben, dass ich in derselben Zeit, die ich auf die Bearbeitung dieser neuen Ausgabe verwandt habe, eine eigene Einleitung hätte schreiben können; auch wird er es entschuldigen, wenn ich, an einen fremden Text mit meinen Zusätzen gebunden, im Interesse der einleuchtenden Entwicklung manche Wiederholungen nicht ganz vermeiden konnte. Die Arbeit soll mich indess nicht reuen, wenn ein Buch von seltener Tüchtigkeit durch dieselbe auf's Neue fähig gemacht ist, auch in der Gegenwart seine Mission zu erfüllen. Als ich im Sommer 1872 den § 14. geschrieben hatte, wurde ich von Marburg nach Bonn versetzt; welche Störungen das Eintreten in einen neuen Wirkungskreis für eine literarische Arbeit mit sich bringt, habe ich schmerzlich genug empfunden; vielleicht hätte ich meinen Auftrag unerledigt zurückgegeben; indess da ich in Bleek's neutestamentliche Professur eingerückt war, hielt ich es nun für eine Ehrenpflicht, auch unter Hindernissen mannigfacher Art das angefangene Werk zu Ende zu führen.

Bonn, im Januar 1875.

Wilhelm Mangold.

Inhalt.

Vorbemerkungen.

Begriff und Methode der Einleitung ins N. T. . . . . §. 1—3.
A. Literatur der neutestamentlichen Einleitung . . . . §. 4—17.
B. Bestandtheile des N. T.'s, Reihenfolge derselben, Namen §. 18.
C. Kurze vorläufige Betrachtungen über den Anfang der christlichen Literatur überhaupt . . . . . §. 19. 20.
D. Grundsprache der neutestamentlichen Bücher . . . . §. 21—24.
E. Ueber den Charakter des Griechischen der neutestamentlichen Schriften . . . . . §. 26—36.
Anhang: Nachweis der wichtigeren Erklärungsschriften zu den Büchern des N. T.'s . . . . . §. 37.

Erster Haupttheil.

Ursprung der einzelnen Bücher.

Die Evangelien . . . . . §. 38—121.
Die Ueberschriften der Evangelien . . . . . §. 38.
Nachrichten über die vier Evangelisten. Verschiedene Ansichten über den Ursprung der Evangelien . . . . §. 39—63.
1. Ueber Matthäus und sein Evangelium und das Verhältniss des Hebräerevangeliums zum griechischen Matthäus . §. 39—46.
2. Ueber Marcus und sein Evangelium . . . . . §. 47. 48.
3. Ueber Lucas und sein Evangelium und das Verhältniss desselben zum Evangelium Marcions . . . . . §. 49—55.
4. Ueber Johannes und sein Evangelium und den Streit über dessen Echtheit . . . . . §. 56—63.
Verhältniss unserer vier Evangelien zu einander in Beziehung auf Inhalt und Darstellung, insbesondere über die Verwandtschaft der Synoptiker mit einander und die abweichenden Eigenthümlichkeiten des Johanneischen Berichts . . . . . §. 64—70.

Untersuchungen über die Echtheit des Johanneischen Evangeliums . . . . . §. 71—90.
Untersuchung über die Entstehung der synoptischen Evangelien . . . . . §. 91—111.
Nachträge zu der Untersuchung über die Entstehung der synoptischen Evangelien . . . . . §. 112.
Abschluss der Untersuchungen über das Johanneische Evangelium. Sein Ursprung, sein Zweck, seine Veranlassung, seine Integrität . . . . . §. 113—118.
Unkanonische Evangelien . . . . . §. 119—121.
Die Apostelgeschichte . . . . . §. 122—130.
Apokryphische Apostelgeschichten . . . . . §. 131.
Die Paulinischen Briefe . . . . . §. 132—188.
Paulus Leben bis zu seinem ersten Aufenthalte in Korinth §. 133—141.
Erster Brief an die Thessalonicher . . . . . §. 142.
Zweiter Brief an die Thessalonicher . . . . . §. 143.
Paulus Leben. Fortsetzung: Abreise von Korinth, dritte Missionsreise, Aufenthalt in Ephesus und Korinth . . §. 144. 145.
Die Briefe an die Korinther . . . . . §. 146—150.
Unkanonische Correspondenz zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde . . . . . §. 151.
Der Brief an die Römer . . . . . §. 152—154.
Der Brief an die Galater . . . . . §. 155.
Paulus Leben. Fortsetzung: bis zur ersten Römischen Gefangenschaft . . . . . §. 156. 157.
Chronologisches . . . . . §. 158.
Der Brief an die Philipper . . . . . §. 159. 160.
Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon . . . . . §. 161—172.
Sie fallen alle drei in die Römische Gefangenschaft . . . §. 161.
Der Brief an die Kolosser . . . . . §. 162. 163.
Der Brief an Philemon und Untersuchungen über die Echtheit beider Briefe . . . . . §. 164—166.
Der Brief an die Epheser bzw. die Laodicener. Untersuchung über seine Echtheit . . . . . §. 167—171.
Verhältniss der Abfassungszeit dieser drei Briefe zu der des Philipperbriefes . . . . . §. 172.
Paulus Lebensende und die Pastoralbriefe . . . . . §. 173—187.
Bedenken gegen die Echtheit der Pastoralbriefe und Nothwendigkeit der Annahme einer zweiten Römischen Gefangenschaft des Paulus . . . . . §. 173—176.
Der Brief an Titus . . . . . §. 177—179.
Notizen über Timotheus . . . . . §. 180.
Der zweite Brief an Timotheus . . . . . §. 181—183.
Der erste Brief an Timotheus . . . . . §. 184—187.
Apokryphische Paulusbriefe . . . . . §. 188.
Brief an die Hebräer . . . . . §. 189—201.
Katholische Briefe . . . . . §. 202—228.

Benennung derselben . . . . . §. 202.
Brief des Jakobus . . . . . §. 203—208.
Brief des Judas . . . . . §. 209. 210.
Petrinische Briefe . . . . . §. 211—222.
Leben des Petrus . . . . . §. 211. 212.
Der erste Brief Petri . . . . . §. 213—216.
Der zweite Petrinische Brief . . . . . §. 217—222.
Die Johanneischen Briefe . . . . . §. 223—228.
Erster Brief . . . . . §. 223—225.
Zweiter und dritter Brief . . . . . §. 226—228.
Die Apokalypse . . . . . §. 229—237.
Anhang: Apokryphische Apokalypsen . . . . . §. 237.

Zweiter Haupttheil.

Geschichte des Kanons.

Aufgabe. Begriff des Kanonischen und Apokryphischen . §. 238. 239.
Anfänge der Fixirung eines Kanon bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts . . . . . §. 240. 241.
Der Kanon am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts . . . . . §. 242—244.
Der Kanon im dritten Jahrhundert. Origenes . . . . . §. 245.
Der Kanon im vierten Jahrhundert. Eusebius . . . . §. 246.
Abschluss des Kanons in der griechischen, der abendländischen und syrischen Kirche . . . . . §. 247—253.
Der Kanon im Reformationszeitalter bis auf die neuere Zeit . . . . . §. 254—257.
Pflicht der protestantischen Kirche zur Untersuchung des Kanons und Andeutungen über die Kanonicität der einzelnen Schriften . . . . . §. 257—260.

Dritter Haupttheil.

Geschichte des Textes.

Geschichte der äusseren Gestalt des Textes . . . . . §. 261—266.
Innere Textgeschichte . . . . . §. 267—303.
Aufgabe derselben. Verlust der Autographen . . . . . §. 267.
I. Handschriftlicher Text . . . . . §. 268—296.
Zeugen für den Text . . . . . §. 268—291.
A. Griechische Handschriften . . . . . §. 268—273.
Allgemeines über die Beschaffenheit der Handschriften . §. 268.
Notizen über einzelne Handschriften . . . . . §. 269—273.
B. Alte Uebersetzungen . . . . . §. 274—290.
Allgemeines über die Bedeutung derselben für die Textritik . . . . . §. 274.

Orientalische Uebersetzungen . . . . . §. 275—282.
Occidentalische Uebersetzungen . . . . . §. 283—290.
C. Zeugnisse alter Schriftsteller . . . . . §. 291.
Beschaffenheit des Textes . . . . . §. 292—296.
Mannigfaltige Gestaltung des Textes und Sonderung von Klassen unter den Handschriften durch Bengel, Griesbach, Hug . . . . . §. 292. 293.
Positives über die Geschichte des Textes, seine frühzeitige Corruption, spätere Gleichmässigkeit und den Vorzug der älteren Handschriften vor den jüngeren . . . . §. 294—296.
II. Geschichte des gedruckten Textes . . . . . §. 297—303.

Register S. 901.

Nachträge und Berichtigungen S. 923.

Vorbemerkungen.

Ueber Begriff und Methode der Einleitung ins N. T.

§. 1. Die theologische Disciplin, für deren Vortrag diese Vorlesung bestimmt ist, wird in verschiedenem Umfange behandelt und auch unter verschiedenen Benennungen. Die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts am meisten übliche Benennung ist: *Einleitung ins N. T.;* daneben auch: *Geschichte des N. T.* und ähnlich. Beide Benennungen geben an sich nicht grade eine feste Begrenzung der Disciplin und der darin zu behandelnden Gegenstände, die erstere eigentlich noch weniger als die letztere. Mit der Einleitung ins N. T. verhält es sich in der Beziehung im Grunde ähnlich wie mit Einleitungen in andere Schriften des Alterthums. Diese geben den Inbegriff von Betrachtungen und Untersuchungen, welche in Ausgaben einer Schrift dem Texte derselben und in mündlichen Vorträgen der Erklärung des Einzelnen vorangeschickt werden, um den Leser oder Zuhörer zu orientiren über gewisse Verhältnisse, deren vorläufige Kenntniss nothwendig oder sehr erspriesslich ist, um die Schrift überhaupt — im Ganzen und im Einzelnen — verstehen zu können, z. B. über die Person und die Verhältnisse ihres Verfassers, über die Zeit und Umstände ihrer Abfassung und dergl. Die Vorausschickung solcher einleitenden Betrachtungen vor der — schriftlichen oder mündlichen — Auslegung einer Schrift stellt sich um so mehr als ein Bedürfniss heraus, je mehr dieselbe durch besondere geschichtliche Verhältnisse und Erscheinungen veranlasst ist, jedoch mehr oder weniger auch

bei solchen, bei denen das weniger der Fall ist: immer werden solche einleitende Betrachtungen wesentlich dazu beitragen, dem Leser oder Zuhörer das Verständniss der zu behandelnden Schrift zu erleichtern und theilweise zu ermöglichen.

Neuere Schriften bedürfen nur deshalb meist keiner Einleitung für uns, weil wir selbst und wiefern wir uns in eben den Verhältnissen befinden, unter denen dieselben entstanden sind, und diese uns dadurch ohne weiteres bekannt sind, und weil, wenn es zu ihrem Verständnisse noch der Kenntniss besonderer Umstände bedarf, die bis dahin nicht allgemein bekannt waren, diese von dem Verfasser selbst in seiner Schrift oder der Vorrede pflegen angegeben zu werden. Doch kann das Bedürfniss nach einer Einleitung schon sehr bald oder gar unmittelbar nach dem Erscheinen einer Schrift eintreten, um so eher, je specieller und individueller die geschichtlichen Verhältnisse sind, auf welche dieselbe sich bezieht, und je weniger es dem Schriftsteller selbst beliebt hat, diese auch für etwas ferner Stehende verständlich und klar hinzustellen. Um so mehr aber wird für uns das Bedürfniss bei *solchen* Schriften stattfinden, die in uns fern stehenden Kreisen entstanden sind, die namentlich einer uns fern liegenden Zeit angehören. So z. B. bei den Schriften der Griechischen und Römischen Classiker. Hier ist es daher auch ganz gewöhnlich, dass der speciellen Erklärung derselben eine kürzere oder längere Einleitung vorausgeschickt wird; und ebenso pflegt man den Commentaren oder den Vorlesungen über die einzelnen Bücher der heiligen Schrift einleitende Betrachtungen voranzuschicken, über den Ursprung der Bücher, ihre Verfasser, ihren Zweck und Inhalt, ihre Echtheit und Integrität, über das bisher für ihre Erklärung Geleistete und dergl.

Manches nun aber, ohne dessen vorhergehende Kenntniss ein genaueres Verständniss solcher Schriften des Alterthums nicht möglich sein würde, bezieht sich nicht bloss auf eine einzelne Schrift, sondern im Allgemeinen gleichmässig auf eine Mehrheit von Schriften, auf alle Werke desselben Schriftstellers oder derselben Klasse und desselben Kreises, oder gar desselben Volkes, und kann daher in einer gemeinschaftlichen Betrachtung in Beziehung auf sie alle behandelt werden. So lässt sich z. B. eine Einleitung in die sämmtlichen Griechischen Tragiker oder Dramatiker geben, oder in die Griechischen Redner oder in die Römischen Geschichtschreiber u. s. w., oder in die sämmtlichen Ueberbleibsel der Griechischen oder der Römischen Literatur; wie wir dergleichen wirklich in den Literaturgeschichten dieser Völker besitzen. Eine solche zusammenfassende Betrachtung lässt am besten

den Platz hervortreten, den die einzelnen Schriftwerke im Verhältniss zu einander und zum Ganzen der Literatur des gleichartigen Kreises, Zeitalters oder Volkes einnehmen, und kommt deshalb dem Verständniss jeder einzelnen Schrift zu Gute, wie denn gerade die gemeinschaftliche Behandlung der sämmtlichen Bücher der heiligen Schrift oder eines der beiden Haupttheile derselben, des A. oder N. T., in einleitenden Betrachtungen unter diesem Gesichtspunkt von besonderem Nutzen ist.

Die Schriften des N. T., um bei diesen stehen zu bleiben, gehören wesentlich demselben Kreise christlicher Schriftstellerei an; alle sind Werke von Schriftstellern aus demselben Zeitalter, die in mannichfaltiger auch äusserlicher Berührung mit einander standen, die wesentlich denselben Zweck hatten, den christlichen Glauben zu erwecken und zu fördern, die Wahrheiten des Christenthums zu entwickeln und ans Herz zu legen; deren Griechischer Sprachcharakter auch viel Verwandtes und in Vergleich mit der Sprache Griechischer Nationalschriftsteller Eigenthümliches darbietet. Dazu kommt, dass diese Bücher in ihrer Vereinigung *die* Schriftsammlung bilden, welche neben den alttestamentlichen Schriften bald nach den ersten Jahrhunderten nach Christo zu dem ausschliesslichen Ansehen heiliger Schriften mit normativer Autorität für die Bestimmung des christlichen Glaubens und christlichen Wandels gelangt ist, und dass sie dadurch auch später wesentlich die gleiche Geschichte haben in Beziehung auf Text, Verbreitung und Gebrauch. Darnach kann es nur als durchaus zweckmässig erscheinen, in mehr als einer Beziehung, die Bücher des N. T. gemeinschaftlich in Verbindung mit einander zu behandeln; nur so kann auch das, was jede einzelne dieser Schriften im Verhältniss zu den übrigen Eigenthümliches darbietet, in's gehörige Licht treten.

§. 2. Eine solche zusammenfassende Behandlung der neutestamentlichen Bücher ist denn auch früher schon vielfach angewandt worden und hat sich seit längerer Zeit als eine besondere theologische Disciplin gestaltet, meistens unter der Benennung *Einleitung ins N. T.*, indem sie so den einen Theil der *Einleitung in die Bibel* bildet, deren anderer Theil die alttestamentliche Einleitung ist. Diese Bezeichnung gibt an sich allerdings eine bestimmte Begrenzung für die Disciplin nicht ab, und so ist auch von dem Einen dieses, von dem Andern jenes in dieselbe mit aufgenommen, was andere davon ausschliessen, und was auch angemessener anderen theologischen Disciplinen überwiesen wird.

Dahin gehört namentlich Folgendes:

a) Die *Geschichte des Volkes*, dem die neutestamentlichen Schriftsteller

im Allgemeinen angehören, in Beziehung auf die politischen wie auf die religiösen Verhältnisse desselben, zugleich mit der biblischen Chronologie und der Betrachtung der physischen und topographischen Beschaffenheit der Landschaften, wo sie lebten, — dieses Alles, allerdings für das Verständniss der biblischen Bücher förderlich, findet sich in älteren Werken über biblische Einleitung, wie noch jetzt in den betreffenden Schriften Englischer Theologen, theilweise mit behandelt. Jetzt indess wird von Deutschen Theologen die Behandlung dieser Gegenstände im Interesse der Gründlichkeit von der biblischen Einleitung ziemlich allgemein ausgeschlossen und besonderen Disciplinen, wie der Israelitischen Geschichte, der biblischen Archäologie oder Geographie überwiesen; durch diese weise Beschränkung des Stoffes wird auch für die speciell auf die neutestamentlichen Bücher sich beziehenden Untersuchungen mehr Raum gewonnen.

b) Auch die Untersuchung über die *Göttlichkeit* und *Inspiration* der heiligen Schriften wurde in früherer Zeit gewöhnlich mit in die biblische Einleitung gezogen; gegenwärtig aber schliessen in Deutschland die meisten Theologen sie mit Recht davon aus, als der christlichen Glaubenslehre angehörend, und betrachten in der Einleitungsdisciplin die Frage über den Ursprung und die Geschichte der heiligen Bücher nur mehr von der menschlichen Seite, um so erst die Grundlage für die dogmatische Betrachtung dieser Gegenstände zu gewinnen.

c) Endlich könnte die Entwicklung der Grundsätze und Regeln, die zur Entdeckung der Corruptionen und zur Wiederherstellung des Textes des N. T., so wie derjenigen, die zum Verständnisse der neutestamentlichen Sprache anzuwenden sind, also *neutestamentliche Kritik* und *Hermeneutik* an sich in einer Einleitung ins N. T. gar wohl ihren Platz finden. Dennoch ist es angemessen, wenn die Einleitungswissenschaft sich nur auf die Darlegung der geschichtlichen Verhältnisse, sowol des sprachlichen Charakters der biblischen Bücher, als auch der Gestaltung des Textes, worin dieselben uns überliefert sind, beschränkt; denn die Theorie der neutestamentlichen Kritik und Hermeneutik ist ohne die jedenfalls zu weit führende Darlegung der allgemeinen Regeln der Kritik und Hermeneutik doch nicht verständlich zu machen.

Es scheint überhaupt angemessen, eigentlich scientifische Entwicklungen über die Schrift von der Einleitungswissenschaft auszuschliessen, und ihr nur einen *geschichtlichen* Charakter zu geben. Nur so ist es auch möglich, sie wirklich als eine besondere theologische Disciplin zu fassen und bestimmt abzugrenzen. Häufig hat man die biblische Einleitung nur wie ein Aggregat verschiedener Kenntnisse behandelt, die wol in einer gewissen Verbindung mit einander stehen, aber nicht auf eine Einheit zurückgeführt werden; indess erscheint sie dann gegen andere auf die heilige Schrift sich be-

ziehende Disciplinen nicht scharf und bestimmt abgegrenzt. Doch hat man schon seit längerer Zeit das Bedürfniss gefühlt, allen theologischen Disciplinen, auch der biblischen und speciell der neutestamentlichen Einleitung auf bestimmtere Weise ihre Aufgabe und ihren Umfang anzuweisen. Nun bildet, bei aller sonstigen Verschiedenheit in der Behandlung, doch einen Haupttheil der neutestamentlichen Einleitung überall die untersuchende Betrachtung der Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Bücher als von Werken der christlichen Schriftstellerei. Dieses ist eine rein geschichtliche Betrachtung. So aber werden wir, um eine Einheit für die sämmtlichen in der Einleitung behandelten Gegenstände zu gewinnen, auch die übrigen nur oder wenigstens sehr überwiegend von der geschichtlichen Seite zu behandeln haben, und die Einleitung ins N. T. überhaupt als eine geschichtliche Disciplin.*) Sie erscheint dadurch als eine Geschichte der im N. T. vereinigten Schriften, und zwar sowol der einzelnen als nachher der Sammlung derselben, von der ersten Abfassung der einzelnen Bücher an bis auf unsere Zeit.

Sie lässt sich betrachten als einen Theil der Geschichte der christlichen Literatur, und zwar denjenigen Theil, welcher sich auf die frühesten schriftlichen Urkunden des Christenthums, welche die Grundlage des christlichen Glaubens bilden, bezieht, und desshalb unser Interesse noch in viel höherem Grade in Anspruch nehmen muss, als die Geschichte der ganzen späteren christlichen Literatur. Sie verhält sich zur Geschichte der folgenden christlichen Literatur ähnlich, wie die Darstellung der neutestamentlichen Theologie zu der übrigen Dogmengeschichte, oder wie die Geschichte Christi und der Apostel zu der übrigen Kirchengeschichte.**)

*) So habe ich dieselbe auch in meinen Vorlesungen seit länger als 30 Jahren stets behandelt. Auch in Schriften wird diese rein geschichtliche Fassung und Behandlung der Einleitung in neuerer Zeit immer mehr vorgezogen; so namentlich von *Credner, Reuss, Guericke* (2. Ausg.); besonders empfohlen ist dieselbe auch von *Hupfeld:* Ueber Begriff und Methode der sog. biblischen Einleitung. Marburg 1844, der sie schon frühe in seinen akademischen Vorträgen in dieser Weise behandelt hat. [Vgl. desselben Abhandl.: Noch ein Wort über den Begriff der sog. bibl. Einl., Stud. u. Krit. 1861, S. 3—28.]

**) Der Sache nach ist es wol nicht wesentlich verschieden, wenn *Baur* (Theol. Jahrbb. 1850 S. 463 ff.) ihr die Aufgabe zuweist, „die Entstehung und ursprüngliche Angabe und Beschaffenheit der zum Kanon gehörigen Schriften zu untersuchen.“ Dass mit einer solchen Aufgabe die Betrachtung der *neueren* Uebersetzungen, des Einflusses der Bibel etc. nichts zu thun hat, ist einleuchtend. Vgl. übrigens *Holtzmann*, Synopt. Evang.; Vorrede S. I. ff. B.

Hat sie es auch mehr mit der menschlichen Seite der neutestamentlichen Schriften und ihrer Geschichte zu thun, muss sie doch für jeden Theologen von der grössten Wichtigkeit sein als Grundlage einer gesicherten Erkenntniss davon, was wir an diesen Schriften besitzen, die wir als urkundliche Zeugnisse unseres christlichen Glaubens verehren, ob dieselben einen solchen Ursprung haben und ob sie sich uns bis zu dem Grade unverfälscht erhalten haben, dass wir ihnen fortwährend eine solche Autorität beilegen dürfen.

Hiernach erscheint freilich die gewöhnliche Benennung *Einleitung ins N. T*, als zu allgemein, nicht bestimmt genug. Doch möchte ich sie als eingebürgerte technische Benennung beibehalten. Zum Theil hat man in neuerer Zeit die Aufgabe der Disciplin näher zu bezeichnen gesucht durch die Benennung: *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.* Indessen kann man bei der einfachen Benennung: Neutestamentliche Einleitung stehen bleiben. Freilich die andere schon am Anfange mitgenannte Benennung: *Geschichte des N. T.* und ähnliche Benennungen, wie Kritische Geschichte des N. T. (*R. Simon*), Gesammtgeschichte des N. T. (*Guericke* Ausg. 2), Geschichte der heiligen Schriften des N. T. (*Hupfeld* und *Reuss*), sind im Grunde für den Charakter und die Aufgabe unserer Disciplin noch bezeichnender. Indessen ganz bestimmt wird auch dadurch ihr Umfang nicht begrenzt. In einer Geschichte des N. T. könnte z. B. auch die Geschichte der Verbreitung dieser Schriften auf dem ganzen Erdboden, sämmtlicher Uebersetzungen, der älteren wie der neueren, des Gebrauchs und der Auslegung desselben, wie des ethischen und religiösen Einflusses desselben auf die verschiedenen Völker behandelt werden. Doch würde dadurch der Umfang der Disciplin zu ausgedehnt werden, wenigstens für eine akademische Vorlesung; und so werden denn auch, selbst wo solche Benennungen gewählt werden, die bezeichneten Gegenstände entweder gar nicht mitbehandelt oder doch nur sehr kurz, und als die Hauptgegenstände doch der Ursprung der einzelnen Bücher, deren Sammlung und die Geschichte ihres Textes. Will man aber eine solche Benennung wählen, wodurch der geschichtliche Charakter der Disciplin hervortritt, so würde ich am angemessensten diese finden: (*Kritische*) *Geschichte des N. T.* oder *des neutestamentlichen Kanons.* Indessen wie gesagt, möchte ich noch lieber die Benennung *Einleitung ins N. T.* beibehalten.

§. 3. Was die Anordnung in der Behandlung der Gegenstände unserer Disciplin betrifft, so hat man vielfach zwei Haupttheile angenommen, die *allgemeine* und die *specielle* Einleitung, von denen die letztere sich bloss mit der Entstehung der einzelnen Bücher beschäftigt, die erstere aber alle anderen Gegenstände behandelt, welche noch in den Kreis der Disciplin hineingezogen werden, wie namentlich die Geschichte der Vereinigung der Bücher zu Einer Sammlung, die Geschichte des Textes derselben, der Handschriften,

Ausgaben, alten Uebersetzungen u. s. w. Dabei wurde von Manchen, wie schon von *Michaelis* und noch von *de Wette* u. A., die allgemeine Einleitung der speciellen vorangeschickt. Doch erscheint es viel angemessener, die Untersuchungen über den Ursprung der einzelnen Bücher der Geschichte der Sammlung derselben sowie der der späteren Gestaltung des Textes vorangehen zu lassen. In dieser Weise habe ich seit vielen Jahren die neutestamentliche sowie die alttestamentliche Einleitung behandelt, nämlich nach drei Haupttheilen, denen ich nur einige vorbereitende Abschnitte voraufschicke. Diese letzteren betreffen Folgendes:

A) Uebersicht dessen, was bisher für die kritische Geschichte des neutestamentlichen Kanons geleistet worden ist, theils in vollständigen Einleitungen, theils auch durch Epoche machende Untersuchungen in einzelnen Gebieten unserer Disciplin.

B) Vorläufige auseinanderlegende Betrachtung der Bestandtheile des N. T., der verschiedenen Schriften, worauf die folgenden Untersuchungen sich beziehen werden.

C—E) Eine allgemeine Betrachtung über den Anfang der christlichen Literatur überhaupt, so wie über die Sprache, worin die neutestamentlichen Schriften uns vorliegen, deren Originalität und Charakter.

Die drei Haupttheile aber sind folgende:

I. *Geschichte des Ursprungs der einzelnen Bücher des N. T.;* Untersuchung, wann, von wem, auf welche Veranlassung, zu welchem Zwecke dieselben verfasst sind, und ob wir sie in Beziehung auf ihren eigentlichen wesentlichen Inhalt und Umfang noch in der Gestalt besitzen, worin sie aus der Hand ihrer Verfasser hervorgegangen sind.

II. *Geschichte der Sammlung der neutestamentlichen Bücher* oder des *neutestamentlichen Kanons als solchen, seiner Entstehung und Fortbildung;* Untersuchung, wann und wie zuerst eine Sammlung christlicher Schriften mit einer besonderen Dignität vor andern Schriften sich gebildet habe, und welche Veränderungen etwa im Laufe der Zeit diese Sammlung in Beziehung auf Umfang wie auf Werthschätzung des Ganzen und einzelner Theile erfahren habe.

III. *Weitere Geschichte des Textes des N. T.;* allgemeine

Betrachtung der Veränderungen, welche derselbe im Laufe der Zeit erfahren hat, sowie der Versuche, welche gemacht sind, ihn zu reinigen und wiederherzustellen. Diese Betrachtungen folgen erst auf die über die Geschichte des Kanons, wiefern die hier zu behandelnden Fragen sich nicht sowol auf dieses oder jenes einzelne Buch beziehen, sondern gleichmässig auf alle Bücher der Sammlung.

Dieser Theil zerfällt in drei Abschnitte:

1) *Aeussere Textgeschichte;* über Veränderungen in der äusseren Gestalt des Textes, welche an sich von keinem Einfluss auf dessen innere Beschaffenheit sind; Veränderungen in Beziehung auf Schriftzüge, Interpunktion, Abtheilungen und dergl.

2) *Innere Geschichte des handschriftlichen Textes;* Untersuchung, ob seit der Zeit, wo die neutestamentlichen Bücher verfasst und gesammelt sind und im Allgemeinen die Gestalt erhalten haben, worin wir sie besitzen, dieselben sich im Texte unverfälscht erhalten, oder ob sie durch Nachlässigkeit oder Willkühr der Abschreiber ähnliche Corruptionen erfahren haben, wie andere handschriftlich fortgepflanzte Denkmäler des Alterthums. Dabei wird zugleich die Rede sein von den wichtigsten urkundlichen Zeugnissen des neutestamentlichen Textes in verschiedenen Jahrhunderten, namentlich den Griechischen Handschriften und den alten Uebersetzungen des N. T.

3) *Geschichte des gedruckten Textes* oder *der Ausgaben des N. T.*

A. Uebersichtliche Darstellung der Literatur der neutestamentlichen Einleitung.*)

§. 4. Das Bedürfniss, Untersuchungen über den neutestamentlichen Kanon und dessen einzelne Bestandtheile anzustellen, hat sich in der Kirche schon in den ersten Jahrhunderten eingestellt, zugleich mit der Bildung des Kanons selbst. Die *Sammlung* des N. T. als solche hat sich, wie wir im zweiten Haupttheile sehen werden, nicht unmittelbar zugleich mit der Abfassung der einzelnen Bücher selbst gebildet, sondern erst nach dem eigentlich apostolischen Zeitalter, als wenigstens die meisten unserer Bücher schon vorhanden waren; auch ist sie dann nicht schon bei der ersten Bildung auf feste Weise abgeschlossen worden, sondern erst nach mehreren Jahrhunderten hat die Kirche oder wenigstens der bei weitem grösste Theil der Kirche sich in der Annahme grade aller derjenigen Bücher, welche wir jetzt im N. T. besitzen, mit Ausschliessung aller andern aus dieser Sammlung, auf entschiedene Weise geeinigt. Bis dahin hat das Urtheil der Kirche wenigstens über mehrere dieser Bücher geschwankt; sie wurden in einem Theile der Kirche und von manchen Kirchenlehrern als den übrigen Büchern an Werth und Ansehen gleichstehende Bestandtheile des Kanons angenommen, in einem anderen Theile der Kirche aber oder von

*) Vgl *E. F. K. Rosenmüller* († 1835), Handb. f. d. Literatur d. bibl. Kritik u Exegese. Gött. 1797—1800. 4 Thle.; nicht vollendet. Ueber einleitende Schriften in die ganze Bibel, I. S. 51—115; ins N. T. insbesondere I. S. 157—186. — *Credner*, Einl. in d. N. T. I. S. 6—52: Geschichte d. Einl. in d. N. T. — *Hupfeld* a. a. O. (Begr. u. Methode d. bibl. Einl.) S. 39—88. — *Ferd. Christ. Baur:* Die Einl. in d. N. T. als theol. Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang u. ihr innerer Organismus; in Baur u. Zeller's theol. Jahrbb. 1850. 4; 1851. 1—3. [Für die Entwicklung der Kritischen Forschung über das N. T. vergl. besonders: *A. Hilgenfeld*, der Kanon und die Kritik des N. T.'s in ihrer geschichtl. Ausbildung und Gestaltung u. s. w. Halle 1863.]

anderen Kirchenlehrern ganz verworfen oder wenigstens den übrigen Büchern an Dignität nachgestellt. Das Urtheil aber in dieser Beziehung ward fast nur bestimmt durch die Ansicht über den Ursprung der einzelnen Schriften, nämlich über die Echtheit derjenigen Bücher, welche darauf Anspruch machten, von Aposteln selbst herzurühren, und über das Verhältniss der Verfasser der anderen zu den unmittelbaren Jüngern des Herrn. Daher musste in der Kirche sehr bald die Echtheit und überhaupt der Ursprung dieser Schriften in Frage kommen, und diejenigen Kirchenlehrer, welche solche Schriften annahmen und festhielten, welche von anderen verworfen wurden, fingen an ihr Verfahren durch Behauptung und Nachweisung des Ursprunges dieser Bücher zu rechtfertigen. Eben dazu fand sich die rechtgläubige Kirche überhaupt veranlasst im Gegensatze gegen gewisse häretische Partheien, welche die von der Kirche angenommenen Bücher verwarfen und als unecht oder verfälscht bezeichneten. Daher finden wir schon bei Kirchenlehrern des zweiten und dritten Jahrhunderts verschiedene hierher gehörende Bemerkungen zerstreut, wie bei *Irenäus, Tertullian, Clemens Alex.*, besonders bei *Origenes*. Meistens verwiesen die Kirchenlehrer nur auf die treue Ueberlieferung der früheren Kirche. Wo diese selbst aber nicht übereinstimmend war oder nicht an sich als hinreichend sicher erschien, versuchte man auch wol schon den Beweis aus inneren Gründen. Besonders ausgezeichnet erscheint in dieser Beziehung als Kritiker unter den Kirchenlehrern dieser Zeit der Bischof *Dionysius von Alexandrien* († 264), wie wir aus bedeutenden Fragmenten einer Schrift desselben über die Apokalypse sehen.

Nachrichten von verschiedenen kritischen Urtheilen früherer Kirchenlehrer über einzelne neutestamentliche Bücher finden wir besonders bei *Eusebius* in seiner Kirchengeschichte (c. 324) und bei *Hieronymus* († 420) in seinem Werke De viris illustribus s. Catalogus scriptorum ecclesiasticorum und in anderen Schriften.

In der Kirche selbst war es bis auf diese Zeit am wenigsten allgemein anerkannt, von wem besonders der Brief an die Hebräer, die Apokalypse und der zweite Petrinische Brief, dann auch der zweite und dritte Johanneische Brief und die Briefe des Jakobus und Judas verfasst seien, und ob ihnen gleich volle Autorität wie den andern Schriften des N. T. gebühre. Von einzelnen kleineren Partheien wurden auch die Johanneischen Schriften überhaupt (auch das Evangelium), das Matthäus-Evan-

gelium, auch die beiden anderen Evangelien und die Pastoralbriefe verworfen, so dass die Kirche auch deren — unmittelbaren oder mittelbaren — apostolischen Ursprung und Autorität zu rechtfertigen Veranlassung fand.

§. 5. Nach dem vierten Jahrhundert aber war die neutestamentliche Sammlung in ihrer gegenwärtigen Gestalt fast einstimmig von der ganzen Kirche angenommen; auch hatte die Kirche wenig oder gar nicht mehr mit häretischen Partheien, welche einzelne Theile verwarfen, zu kämpfen; desshalb verlor sich auch immer mehr das Bedürfniss, sich der Gründe, worauf die Annahme der einzelnen Bestandtheile dieser Sammlung beruht, lebendig bewusst zu bleiben; man hielt sich nur ohne weiteres an die Tradition der Kirche, und höchstens wurden die Urtheile einiger angesehenen früheren Kirchenlehrer, wie des *Hieronymus*, *Augustinus* u. A., wiederholt und zusammengestellt, ohne dass man weiter eigene Untersuchungen in der Beziehung anstellte; nur sehr selten wurden noch eigenthümliche, von der allgemeinen Ansicht der damaligen Kirche abweichende Urtheile gefällt.

Zwei Schriften aus diesem Zeitalter beschäftigen sich wenigstens theilweise mit Gegenständen der neutestamentlichen Einleitung, beide aus dem 6. Jahrhundert:

a) Von *Junilius*, einem Afrikanischen Bischofe gegen die Mitte des 6. Jahrhunderts: De partibus divinae legis. Sie handelt in ihrem ersten Buch unter anderm von der verschiedenen Schreibart der biblischen Bücher, von deren gradweise verschiedenem Ansehen, von ihren Verfassern und wie dieselben zu erkennen seien, von ihrer Eintheilung und Anordnung; dabei trägt *Junilius* über das Ansehen mehrerer Bücher auch des N. T. Ansichten vor, welche von den sonst in der Kirche dieser Zeit ziemlich allgemein herrschenden Annahmen abweichen; s. §. 252.

b) Von *Cassiodorus*, der früher hohe Staatsämter zu Rom verwaltet hatte und sich zuletzt in hohem Alter (von gegen 70 J.) dem Mönchsleben widmete in einem von ihm selbst gestifteten Kloster in Calabrien († um 562); hier verfasste er — schon über 90 Jahre alt — zur Belehrung seiner Mönche unter andern ein Werk de institutione divinarum scripturarum, das sich einem grossen Theile nach (Kpp. 1—16) mit der Anweisung zum Studium der heiligen Schrift beschäftigt und überhaupt manche Gegenstände der biblischen Einleitung behandelt, wie er es selbst in der Vorrede als introductorios libros bezeichnet. Selbständige kritische Untersuchungen giebt *Cassiodor* nicht; er hält sich ganz an die Bestimmungen der früheren rechtgläubigen Kirchenlehrer, namentlich des Hieronymus und Augustinus. Doch wurde das Werk als Einleitung in die Bibel im Abendland bis zur Reformation vielfach gebraucht.

§. 6. Gegen die Zeit der Reformation hin aber erwachte in der Kirche überhaupt wieder mehr das Streben, die christliche Glaubenslehre aus der lautersten unmittelbarsten Quelle zu schöpfen, aus der heiligen Schrift in den Ursprachen derselben, während man im Abendlande sich bis dahin mit wenigen Ausnahmen nur an die Lateinische Uebersetzung gehalten hatte. Dieses führte wieder mehr zu genaueren Betrachtungen über den Ursprung der einzelnen Bücher und ihr Verhältniss zu einander in Beziehung auf ihren Werth und die ihnen gebührende Autorität. Zuerst richtete man die Aufmerksamkeit wieder auf die verschiedenen Urtheile der älteren Kirchenschriftsteller über den neutestamentlichen Kanon und einzelne Bestandtheile desselben; dann kam man aber auch zu mehr selbständigen Betrachtungen und Urtheilen. Eine solche Kritik übten im Reformationszeitalter sowol mehrere Theologen, die in der katholischen Kirche verblieben, besonders *Erasmus von Rotterdam* († 1536) und ein anderer Gegner der Lutherischen Reformation, *Cajetan* (*Thomas de Vio von Gaeta* † 1534) — beide gaben manche von den traditionellen Vorstellungen abweichende Urtheile über verschiedene Bücher des N. T., hinsichtlich ihres Verfassers und ihres kanonischen Ansehens, ab —, als auch die Hauptmänner der Reformation selbst, besonders *Calvin* und ganz vorzüglich *Luther*, der sich nicht scheute, über den Ursprung und Werth verschiedener neutestamentlicher Schriften mit grosser Freimüthigkeit, die aber grade in seinem entschiedenen Glauben gegründet war, kühne Urtheile zu fällen (vgl. §. 254), die den herrschenden traditionellen Annahmen sehr entgegen waren. Besonders hinsichtlich des Briefes an die Hebräer, der Apokalypse, der Briefe des Jakobus und Judas und des zweiten Petrinischen Briefes traten damals die genannten und andere katholische und protestantische Theologen der recipirten kirchlichen Ansicht entgegen oder gaben wenigstens Zweifel gegen dieselbe kund.

Indessen zu einer durchgeführten selbständigen historisch-kritischen Forschung über das Ganze des neutestamentlichen Kanons und dessen gesammte Bestandtheile kam es damals nicht. Aber auch das von den ausgezeichneten Theologen der verschiedenen Confessionen über jene einzelnen Bücher

gefällte Urtheil blieb nicht von dauerndem Einflusse, noch fand die darin sich kundgebende Richtung selbständiger Forschung über den Kanon damals allgemeinere Billigung und Nachfolge, weder in der katholischen noch in der evangelischen Kirche. Für die Katholiken bestätigte das Tridentiner Concil den neutestamentlichen Kanon ganz in der Gestalt, wie er seit dem 5. Jahrhundert in der Kirche recipirt war. Die Protestanten neigten sich auch bald immer mehr wieder zu der Voraussetzung, dass der neutestamentliche Kanon in eben dieser Gestalt feststehe, und scheuten sich irgend welche Zweifel dagegen auszusprechen, um so mehr grade, weil sie — im Gegensatze gegen die katholische Kirche — die heilige Schrift überhaupt als die alleinige sichere Quelle für den Inhalt des christlichen Glaubens betrachteten. So halten denn auch die einleitenden Werke aus dem 16. Jahrhundert bis nach der Mitte des 17. sich hinsichtlich des Ursprungs der biblischen Bücher fast nur an die überlieferten Vorstellungen.

Aus dem 16. Jahrhundert sind hier die Werke zweier katholischer Theologen zu nennen, die beide das A. und N. T. gemeinschaftlich behandeln.

a) Von dem aus Lucca gebürtigen Dominicaner *Santes Pagninus* († 1541): Isagoge ad sacras literas. Lucca 1536 u. ö. Er empfiehlt das Studium der Grundsprachen der Bibel, handelt beim N. T. von dem Verhältnisse der Lateinischen Uebersetzungen zum Griechischen Grundtexte und stellt exegetische Regeln für die Auslegung der heiligen Schrift auf.

b) Von einem andern Italienischen Dominicaner *Sixtus Senensis* (von Siena † 1569): Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae ecclesiae auctoribus collecta. Vened. 1566 fol., und oft wieder aufgelegt, zuletzt * Neapel 1742. Der Verfasser macht gegen die sonstige Weise der katholischen Kirche für die biblischen Bücher einen Unterschied geltend zwischen den kanonischen Büchern ersten und denen zweiten Ranges; doch weist er alle Zweifel an der Authentie einzelner Bücher wie an der Echtheit einzelner Stellen der Schrift und an der unversehrten Integrität des überlieferten Textes zurück durch Berufung auf die Autorität der (katholischen) Kirche, und redet sehr der Vulgata das Wort in Vergleich mit den neueren protestantischen Uebersetzungen. Doch fand das Buch, welches reichliches literarisches Material enthält, auch in der protestantischen Kirche vielen Beifall.

In dieser Kirche selbst erschienen im 17. Jahrhundert zuvörderst folgende zwei einleitende Werke:

a) Von dem Lutherischen Theologen *Michael Walther* (Generalsup. von Ostfriesland): Officina biblica. Leipz. 1636 (* zuletzt 1703); und

b) von dem Reformirten *Joh. Heinr. Heidegger* (Prof. d. Theol. zu Zürich † 1698): Enchiridion biblicum. Zürich 1681 (5. Ausg. Jena 1723). Beide Werke behandeln ebenfalls das A. und das N. T. gemeinschaftlich, wurden längere Zeit viel gebraucht und sind auch für ihre Zeit nicht ohne Verdienst, wenn sie gleich selbständige historisch-kritische Untersuchungen über die Entstehung und die Schicksale der biblischen Bücher nicht grade darbieten.

Mit grösserer Selbständigkeit urtheilen über den Ursprung einzelner neutestamentlicher Bücher in diesem Zeitalter Socinianische und Arminianische Theologen; unter den letzteren besonders der Niederländer *Hugo Grotius* († 1645).

§. 7. Als besonders epochemachend aber für die biblische Einleitung, ja wol als der Gründer und Vater derselben gilt der Französisch-katholische Theologe *Richard Simon* († 1712), der auch als der Erste das A. und das N. T. getrennt von einander in je besonderen einleitenden Werken behandelt hat. Bekannt schon durch manche andere, besonders dogmatisch-archäologische Schriften, gab er 1678 zu Paris zuerst eine Einleitung ins A. T. heraus unter dem Titel: Histoire critique du Vieux Testament, die ungemeines Aufsehen erregte und viele Streitigkeiten veranlasste; sie ward in Frankreich, wo sie erschienen war, bald confiscirt, aber in Holland mehrmals nachgedruckt. — Später liess er folgende einleitende Werke über das N. T. erscheinen:

a) *Histoire critique du texte du N. T.*, où l'on établit la Vérité des Actes sur lesquels la Religion Chrêtienne est fondée. Rotterd. 1689. 4.

Kpp. 1—4 handeln von der Authentie der neutestamentlichen Schriften überhaupt und von den Pseudepigraphen; Kpp. 5—19 über die einzelnen Schriften des N. T. nach der Reihenfolge; Kpp. 20—22 Widerlegung einiger Einwürfe wider die Bücher des N. T., welche Juden und andere Feinde der christlichen Religion vorbrachten; Kpp. 23—25 über die Inspiration der neutestamentlichen Schriften; Kpp. 26—28 von dem Stil des N. T. und von der Hellenistischen Sprache; Kpp. 29—33 (Schluss) von den Griechischen Handschriften des N. T. — Die Behandlung der einzelnen Gegenstände ist nicht irgend gleichmässig, wie man sie von einer vollständigeren Einleitung ins N. T. oder kritischen Geschichte desselben erwartet. Namentlich der mit den einzelnen Büchern sich beschäftigende Abschnitt (Kpp. 5—19) gibt nicht irgend vollständigere Untersuchungen über den ersten Ursprung dieser Schriften. In dieser Beziehung begnügt er sich meistens damit, die etwa abweichenden Aussagen und Urtheile sowol der Kirchenväter und Häretiker der ersten

Jahrhunderte, als auch die der neueren Theologen verschiedener Confessionen ziemlich ausführlich anzuführen und zu besprechen, wobei er selbst meistens über die Sache kein entscheidendes Urtheil fällt, zum Theil wol aus Scheu, durch offenes Aussprechen eigener, von den kirchlich recipirten Ansichten abweichender Meinungen auf diesem Gebiete Anstoss zu erregen; wo in dieser Hinsicht nicht grade besondere Streitigkeiten stattgefunden hatten, ist er sehr kurz und unvollständig, wie z. B. in den Untersuchungen über die einzelnen Paulinischen Briefe, deren Chronologie und Veranlassung u. a. Ausführlicher beschäftigt er sich mit der Betrachtung *einzelner* Stellen verschiedener Bücher, die in kritischer Hinsicht in alter oder neuerer Zeit Gegenstände des Streites gewesen waren, wie z. B. 1. Joh. 5, 7. Doch spricht er auch in solchen Punkten nicht überall entschieden seine Ansicht aus, wo dieselbe etwa von den in der katholischen Kirche sanctionirten Vorstellungen abwich, ausser wo er in der katholischen Kirche selbst in der Beziehung angesehene Vorgänger hatte.

Das Werk war mehr darauf gerichtet, die historische Tradition der katholischen Kirche über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften zu rechtfertigen, als grade eigenthümliche Ansichten in der Beziehung geltend zu machen; doch gab es durch die gelehrte Aufführung abweichender Ansichten aus alter und neuer Zeit wie durch gewandte Behandlung vielfachen Impuls zu weiteren Forschungen. Vielfach übt Simon Polemik gegen die protestantische Verwerfung der katholischen Tradition und ausschliessliche Geltendmachung der Schrift; so namentlich auch, indem er nur einen laxeren Begriff von der Inspiration der Schrift statuirt, nicht den strengsten, wie er in der protestantischen Kirche der Zeit üblich war, auch indem er zugibt, dass der Text der neutestamentlichen Bücher wol im Laufe der Zeit einzelne Corruptionen und Veränderungen erfahren habe, ähnlich wie der Text der alten Profanscribenten. — Von anderen Schriften Simon's gehören hierher:

b) *Histoire critique des versions du N. T.*, où l'on fait connoître quel a été l'usage de la lecture des Livres Sacrés dans les principales Eglises du monde. Rotterd. 1690. 4. Er behandelt hier nicht bloss die älteren Uebersetzungen, als kritische Zeugnisse für den neutestamentlichen Text, wie es später in den neutestamentlichen Einleitungen üblich geworden ist, sondern auch die neueren, und behandelt sie überhaupt vorzugsweise (wie schon der Titel andeutet) als Zeugnisse

für die Ausbreitung des Gebrauches des N. T. unter den verschiedenen Völkern. Dieses sehr gelehrte und noch immer höchst schätzbare Werk verräth den katholischen Theologen durch das so überwiegend günstige Urtheil über die Vulgata in Vergleich mit den neueren protestantischen Uebersetzungen, besonders der Lutherschen.

c) **Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T.* Paris 1695. 4; enthält Nachträge zu den beiden anderen Werken.

Eine Deutsche Uebersetzung sowol der Geschichte des Textes als der Uebersetzungen des N. T. erschien von einem Prediger zu Quedlinburg, *Heinr. Matth. Aug. Cramer*, unter dem Titel: *Richard Simon's kritische Schriften über das N. T.*, mit Vorrede und Anmerkung von *J. S. Semler*. Halle 1776—80. 3 Bde. 8., von denen der erste die Geschichte des Textes, die beiden andern die der Uebersetzungen enthalten; dabei sind Simon's Nachträge in den Nouvelles observations, welche Schrift selten ist, in der Uebersetzung überall an den gehörigen Orten eingeschaltet; und dadurch, wie durch Semler's Anmerkungen und verschiedene andere Zusätze erhält diese Deutsche Uebersetzung selbst einen Vorzug vor dem Original.

d) *Histoire critique des principaux commentateurs du N. T. depuis le commencement du Christianisme jusques à nôtre tems.* Rotterd. 1693. 4. — Dieses Werk ist die vorzüglichste der kritischen Schriften Simon's, von bleibendem und allgemein anerkanntem Werthe; es zeigt eine grosse Gelehrsamkeit und Belesenheit in den Commentaren des N. T., von den ältesten bis auf die damaligen Zeiten, und feines eindringendes Urtheil, welches stets motivirt und mit Mässigung ausgesprochen wird, wenn es auch besonders gegen protestantische Ausleger nicht überall ganz gerecht ist.

Ich nenne hier noch die Werke zweier anderer Französischen Theologen, welche als biblische Einleitungen betrachtet werden können, indem sie sich auf das A. und N. T. gemeinschaftlich beziehen, nämlich von *du Pin* und *Calmet*.

a) *Louis Ellies du Pin* (Mitglied der Sorbonne u. Prof. d. Philos. zu Paris, † 1719): Dissertation préliminaire ou Prolégomènes sur la Bible; eine nicht unzweckmässige Auswahl dessen, was bisher in den Untersuchungen über die Gegenstände der biblischen Einleitung geleistet war, nicht ohne eine gewisse Freimüthigkeit im Urtheile; sie erschien zuerst als Supplement und erster Band seines Werkes: Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques (Paris 1686), und nachmals auch als beson-

deres Werk, *Paris 1699. 2 Bde. 4. (Bd. I. über das A. T., Bd. II. über das N. T.) *R. Simon* hat es in einem besonderen erst lange nach seinem Tode herausgekommenen Werke scharf kritisirt: Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques et des Prolegomènes de la Bible publiés par M. du Pin etc. Paris 1730. 4 Bde. 8.

b) *Augustin Calmet* (Benediktiner der Congregation des heiligen Maurus, Abt zu Senones in Lothringen, † 1757) *Dissertations, qui peuvent servir de prolegomènes de l'écriture sainte; aus den Einleitungen, die er seinen Commentaren über die einzelnen Bücher vorgesetzt hatte, gesammelt und besonders herausgegeben. Avignon 1715. 5 Bde. 8, sehr vermehrt Paris 1720, 3 Bde. 4, Lateinisch von *Mansi*, Lucca 1729 fol., Deutsch mit Anmerkungen *J. L. Mosheim's* 2. Aufl. Bremen 1744, 6 Bde. 8. Diese Prolegomenen geben in ihren historischen, geographischen und den Ursprung der einzelnen biblischen Bücher u. dergl. betreffenden Untersuchungen manches Brauchbare, wenn sie auch nicht tief gehen.

§. 8. In Deutschland erschienen am Ende des 16. und Anfange des 17. Jahrhunderts mehrere einleitende Werke über das N. T. insbesondere, die wol manches Brauchbare enthalten, jedoch die Wissenschaft nicht wesentlich fördern.

a) So zuerst von *Joh. Heinr. Mai* (Prof. der Griech. und orientalisch. Sprachen zu Giessen, † 1732) Examen historiae criticae N. T. a Richardo Simone vulgatae. Giessen 1694. 4; * ed. 3. 1708. 4, eine fortlaufende Kritik des erstgenannten Simon'schen Werkes, welches der Verfasser mit wenig Unbefangenheit im Urtheile überall zu widerlegen sucht; doch fand das Werk zu seiner Zeit Beifall und ward grosser Werth darauf gelegt.

b) *Joh. Georg Pritius* (Pastor u. Senior in Frankf. a. M., † 1732) Introductio in lectionem N. T., in qua, quae ad rem criticam, historiam, chronologiam, geographiam, varias antiquitates tam sacras quam profanas pertinent, breviter et perspicue exponuntur. Leipz. 1704. 12. Neue Aufschlüsse über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der einzelnen Theile desselben giebt es nicht; doch ward es zu seiner Zeit als brauchbares Handbuch, um sich in der Kürze über die auf dem Titel genannten Gegenstände zu unterrichten, betrachtet und viel gelesen; es ist öfters wieder aufgelegt, so mit vielen Zusätzen von *Carl Gottlieb Hofmann* (Pred. zu Leipz., später Prof. zu Wittenberg). Leipzig 1737. gr. 8. *1764.

c) *Justus Wessel Rump* oder *Rumpäus* (erster Lehrer am Gymnasium zu Dortmund) * Commentatio critica ad libros N. T. in genere, mit einer Vorrede von Carpzov. Leipz. 1730. 4. ed. 2. 1757. 4. Der Verfasser behandelt verschiedene zur allgemeinen Einleitung ins N. T. gehörige Gegenstände; der Tod verhinderte ihn, die specielle Einleitung über die einzelnen Bücher in einem besonderen Bande folgen zu lassen. Das Werk enthält nicht grade eigenthümliche Forschungen, aber fleissige Sammlungen und Zusammenstellungen des von früheren Gelehrten geltend Gemachten, worunter manches Interessante, sonst weniger Bekannte mitgetheilt ist.

Weit bedeutendere Materialien zu einer kritischen Geschichte des N. T. geben die reichhaltigen Prolegomena, welche der Englische Theologe *John Mill* seiner kritischen Ausgabe des N. T. (Oxford 1707 fol.) vorgesetzt hat, die auch besonders herausgegeben sind von *Dan. Salthen* (mit vielen eigenen Anmerkungen des Herausgebers) *Königsberg 1733. 4. Der erste Theil dieser Prolegomena behandelt die einzelnen Bücher, zugleich mit den Schriften der apostolischen Väter und verschiedenen Apokryphen des N. T. nach der von Mill angenommenen Zeitfolge der Abfassung und gibt eine Geschichte der Sammlung des Kanons, der andere viel umfassendere aber sucht eine Geschichte des Textes des N. T. durch die verschiedenen Jahrhunderte zu geben. Im ersten Theile hält der Verfasser ganz conservativ die in der Kirche recipirten Vorstellungen über den Ursprung der einzelnen Bücher fest und sucht sie gegen etwaige Einwendungen zu rechtfertigen; das sah man in der protestantischen Kirche dieser Zeit als die Aufgabe einleitender und kritischer Schriften über das N. T. an, indem man die absolute Richtigkeit jener Vorstellungen ohne weiteres voraussetzte. Ebenso herrschte aber auch in Beziehung auf die Gestaltung des Textes des Griechischen N. T., wie er damals in den Ausgaben recipirt war, namentlich in der protestantischen Kirche, auch insbesondere der Deutschen, die Voraussetzung, dass er hier in absoluter Integrität vorliege. Hier musste aber das Mill'sche N. T. und namentlich auch jener zweite Theil der Prolegomenen alle irgend unbefangenen Leser zu der Ueberzeugung führen, dass diese Voraussetzung unberechtigt sei, dass vielmehr der Text der neutestamentlichen Bücher im Laufe der Zeit, ebenso wohl wie der Text anderer Schriften des Alterthums, unter den Händen der Abschreiber mannichfaltige Corruptionen erfahren habe, und dass dieselben auch mannichfach in die gedruckten Ausgaben geflossen seien; diese Wahrnehmung veranlasste das Bestreben, den Text zu reinigen. Auf die Kritik des Textes richtete man desshalb bald nach Mill auch im protestantischen Deutschland einen besonderen Fleiss. So namentlich der Würtembergische Theologe *Joh. Alb. Bengel* in seiner kritischen Ausgabe des N. T. (1734), in der er den damals recipirten und fast für authentisch geltenden Text

nach fleissigen und höchst gewissenhaften Forschungen zu reinigen suchte. Diese Bemühungen wurden aufgenommen durch die noch umfassenderen von *Joh. Jac. Wetstein*, in seiner kritischen Ausgabe des N. T. 1751. 52. Die umfangreichen Prolegomena dazu*) enthalten sehr lehrreiche Materialien zur Geschichte des neutestamentlichen Textes in der Beschreibung der Griechischen Handschriften, alten Uebersetzungen und früheren Ausgaben, und geben zugleich hermeneutische und kritische Regeln. Mit der Untersuchung aber über den Ursprung der einzelnen Bücher des N. T. und der Geschichte der Sammlung derselben beschäftigen sie sich nicht.

§. 9. Aber einige Jahrzehende später, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts wandte sich im protestantischen Deutschland die biblische Forschung auch auf diese Gebiete, freier, selbständiger, als man hier seit etwa 200 Jahren für erlaubt geachtet hatte. Es hing das mit dem gleichzeitigen Umschwunge der Deutschen protestantischen Theologie überhaupt zusammen, mit dem Ablassen von einer streng abgeschlossenen dogmatischen Form, mit dem Herrschendwerden einer freieren, aber auch schlafferen dogmatischen Richtung, welche den Begriff der Inspiration der heiligen Schrift milder und laxer fasste, als bisher grade besonders in der protestantischen Kirche üblich gewesen war. Desshalb wurde man auch weniger bedenklich, über den menschlichen Ursprung des Schriftkanons und der einzelnen Bestandtheile desselben zum Theil etwas andere Vorstellungen zu fassen und zu bekennen, als sie in der Kirche und zum Theil von den ältesten Zeiten her herrschend gewesen waren. Für die kritische Geschichte des *neuen Testamentes* wurden die Forschungen in dieser Richtung besonders durch *J. D. Michaelis* und *Semler* angeregt; nur der Erstere hat eine vollständigere Einleitung ins N. T. geschrieben, der Andere mehr sporadisch durch verschiedene Schriften anregend gewirkt.

Joh. Dav. Michaelis (Docent zu Halle seit 1739, zu Göttingen seit 1749, † 1791): Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes; zuerst Götting. 1750 in einem mässigen Octavbande; Ausg. 2. 1765; Ausg. 3. 1777; 4. Aufl. 1788.

*) Besonders herausgegeben: *Wetstenii* Prolegg. in N. T. Notas adjecit etc. *J. S. Semler.* Halle 1764.

2 Bde. 4. Das Werk fand in der protestantischen Kirche vielen Beifall, auch über Deutschland hinaus.

Der erste Theil der vierten Auflage enthält die allgemeine Einleitung, der zweite die specielle. Der erste Theil beginnt mit Untersuchungen über die Echtheit und Inspiration der neutestamentlichen Schriften und behandelt, nur nicht in passender Ordnung, die meisten Gegenstände, die seitdem gewöhnlich in der allgemeinen Einleitung behandelt werden; doch fehlt ein besonderer Abschnitt über die Geschichte des Kanons; besonders reichhaltig ist der Abschnitt über die alten Uebersetzungen, auch der über die Sprache des N. T. In seinem Urtheile über die Kanonicität einzelner Bücher, die ihm mit der Inspiration zusammenfällt, verräth Michaelis in den letzten Ausgaben mehr Zweifel als in den ersten, namentlich hinsichtlich der Apokalypse, des Briefes an die Hebräer, der Briefe des Jakobus und Judas, auch hinsichtlich der Evangelien des Marcus und Lucas, obgleich er die Echtheit dieser Schriften nicht angreift. Die Darstellung ist öfters breit, zeichnet sich aber durch Klarheit und nüchterne Umsicht aus.

Das Werk ist in verschiedene Sprachen übersetzt, ins Holländische, ins Französische (dieses aber erst in späterer Zeit, von *Chenevière.* * Genf 1822. 4 Thle. 8), und zweimal ins Englische, das erste Mal nach der 1. Ausg., und diese Uebersetzung ist zweimal aufgelegt, das zweite Mal nach der 4. Ausg., von *Herbert Marsh* (Prof. zu Cambridge, später Bischof zu Peterborough, † 1839) * Cambridge 1793, mit vielen Anmerkungen, Berichtigungen und Zusätzen, die sich jedoch von den einzelnen Büchern des N. T. nur auf die drei ersten Evangelien beziehen. Diese Zugaben der Englischen Uebersetzung sind später wieder als ein besonderes Werk ins Deutsche übersetzt von *E. F. K. Rosenmüller:* „H. Marsh's Anmerkungen und Zusätze zu Michaelis Einleitung etc. Gött. 1795. 1803. 2 Bde. 4"; wobei auch handschriftliche Anmerkungen von Michaelis selbst aufgenommen sind; im zweiten Bande findet sich unter anderm eine Abhandlung von Marsh über die Entstehung der drei ersten Evangelien.

Ein Zeitgenosse von Michaelis war *Joh. Salomo Semler,* Prof. d. Geschichte u. d. Latein. Poesie zu Altdorf, dann Prof. d. Theol. zu Halle, † 1791. Er hat eine sehr anregende und einflussreiche Wirksamkeit auf die neutestamentliche Einleitung geübt durch verschiedene Schriften, die theils von ihm herausgegeben und mit Vorrede und Zusätzen begleitet wurden, wie die Wetstein'schen Prolegomena, die Deutsche Uebersetzung von R. Simon's kritischen Schriften, besonders auch die Schrift *Oeder's* über die Apokalypse (1769), theils von ihm selbst verfasst sind.

Zu den letzteren gehören hierher namentlich: *Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem.* Halle 1767. b) *Vorbereitung zur theol. Hermeneutik* [3. u. 4. Stück betitelt „Hermen. Vorbereitung"] 4 Stücke. Halle 1760—69,

von denen die beiden letzten Stücke Beobachtungen über den Griechischen Text und die Handschriften der neutestamentlichen Bücher enthalten. c) *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 4 Thle. Halle 1771—75, enthält verschiedene Aufsätze, sowie weitläufige Antworten an Gegner, welche die ersteren derselben angegriffen hatten.

§. **10.** Ein Hauptgedanke Semler's ist die Unterscheidung zwischen der heiligen Schrift oder dem Kanon und dem Worte Gottes, zwischen dem Temporellen und Localen in der heiligen Schrift und dem Göttlichen und Allgemeingültigen, welches er in das zur moralischen Besserung des Menschen Dienende setzt. Von Letzterem findet er unter den neutestamentlichen Büchern am wenigsten in der Apokalypse, die er ausdrücklich dem Apostel Johannes abspricht. Sonst geht er überhaupt nicht grade darauf aus, über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften historisch-kritische Untersuchungen anzustellen. Aber es war natürlich, dass die von ihm geltend gemachte freiere, laxere Ansicht über Inspiration und Kanon wesentlich dazu beitrug, dass man auch in den Fragen über den menschlichen Ursprung der heiligen Schriften, ihre Echtheit und Integrität sich immer freier zu bewegen anfing. So sind denn auch seitdem — seit Michaelis und Semler — die historisch-kritischen Untersuchungen über die Bibel, namentlich auch über das N. T., insbesondere von Deutschen Theologen mit besonderem Eifer und bis auf die neueste Zeit anhaltendem Fleisse betrieben worden; man richtete sie theils auf die Kritik des Textes, indem man das kritische Material durch umfassendere und genauere Vergleichung der Griechischen Handschriften und anderer alten urkundlichen Zeugen für den Text vervollständigte, diese nach verschiedenen Familien klassificirte, ihren relativen Werth genauer zu bestimmen, und so den neutestamentlichen Text zu reinigen und so weit wie möglich auf seine ursprüngliche Gestalt zurückzuführen suchte (*Griesbach, Matthäi, Lachmann, Tischendorf* u. A.); theils ging man aber auch auf genauere und von der kirchlichen Reception mehr unabhängige Untersuchungen über den Ursprung der einzelnen Bücher aus. Diese Untersuchungen wandten sich mit besonderem Eifer zuerst auf die Echtheit und den Ursprung der Apokalypse; darnach auf das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien

unter einander und die Frage, welche Folgerungen daraus für ihren Ursprung sich ergeben; ferner auf die Frage über die Echtheit und den Ursprung des Johanneischen Evangeliums; über den Verfasser des Briefes an die Hebräer; über die Chronologie der Apostelgeschichte und der Paulinischen Briefe, über die Echtheit einiger dieser letzteren, zunächst des 1. Timoth., dann der Pastoralbriefe überhaupt, und später auch anderer; über die Personen des Jakobus und Judas als Verfasser der beiden nach ihnen benannten Briefe; über das Verhältniss des Briefes Judä und des 2. Petr. zu einander und die Echtheit des letzteren; ferner in den letzten Jahrzehenden ganz besonders auf die Frage über den geschichtlichen Charakter der historischen Bücher des N. T. überhaupt, der Evangelien wie der Apostelgeschichte.

Diese Forschungen haben in der neueren Zeit theilweise einen sehr bedenklichen Charakter angenommen, da es sich nicht mehr, wie wol früher, um die Abfassungszeit, die Integrität oder Echtheit irgend einer einzelnen Schrift des N. T. handelt, sondern so gut wie um die ganze Sammlung. Durch die Ansichten, welche manche neuere Kritiker, namentlich der neueren Tübinger Schule u. A. mit Eifer geltend zu machen suchen, würde allerdings das ganze geschichtliche Fundament unseres christlichen evangelischen Glaubens untergraben werden. Dadurch entsteht bei Manchen, denen das Christenthum eine Herzenssache ist, gegen kritische Forschungen auf diesem Gebiete überhaupt ein immer grösseres Misstrauen und dem entsprechend die Neigung, bei den in der Kirche einmal recipirten Vorstellungen über die heilige Schrift ohne weiteres stehen zu bleiben oder zu ihnen zurückzukehren. Doch würde das sich nur vom Standpunkte der katholischen Kirche aus rechtfertigen lassen, die der von der kirchlichen Hierarchie anerkannten Tradition ohne weiteres eine authentische Autorität zuerkennt, welche *wir* derselben nach den Grundsätzen des Protestantismus nicht zuerkennen können. Die protestantische Theologie kann, ohne sich selbst zu verleugnen, das Recht und die Pflicht nicht daran geben, den Inhalt der kirchlichen Tradition überhaupt, und so auch der über den Ursprung der heiligen Schriften fortgesetzt einer freien gewissenhaften Prüfung zu unterwerfen, und darf sich dabei keine anderen Grenzen stecken lassen, als welche die Pflicht der geschichtlichen Treue und Wahrhaftigkeit von selbst darbietet. Wir können auch den Endergebnissen dieser Forschungen ohne Besorgniss entgegensehen, und das um so mehr, je lauterer und zuversichtlicher unser Glaube an Christus und an die Wahrheit des Christenthums ist; denn um desto weniger werden wir denken, dass die heiligen Urkunden desselben frei im Geiste der Wahrheit geführte Untersuchungen über ihren Ursprung und ihre Geschichte zu scheuen haben. Etwaige Fehlgriffe auf diesem Gebiete werden, wie es schon bisher mannichfaltig ge-

schehen ist, auch ferner durch fortgesetzte gründlichere Forschungen bald ausgeglichen werden, und was uns vielleicht in diesem Augenblicke als bedrohlich erscheint, wird bei fortgesetztem tieferem Eindringen aufhören, es zu sein; denn es wird sicher entweder seine Widerlegung finden, oder sich ergeben, dass dieses oder jenes, was wir vielleicht bisher als wesentlichen Bestandtheil unseres christlichen Glaubens betrachtet haben, nur etwas Unwesentliches ist. Immer aber kann, was etwa die Kritik gefehlt hat, nicht wohl ohne die Kritik wieder gut gemacht werden; der falschen Kritik muss die gesunde, wahre Kritik entgegentreten; das kann aber nur so geschehen, dass wir bei unseren Forschungen uns überall nur durch den Geist der Wahrheit leiten lassen, dass wir uns nicht zum Voraus in reactionärem Sinne bestimmte Ansichten, die wir zu finden und zu befestigen haben, vor Augen stellen, und dass wir auch kein Bedenken tragen, den Gegnern Recht zu geben in den von den recipirten Vorstellungen abweichenden Punkten, wo unbefangene und gründliche Forschung uns lehrt, dass sie wirklich Recht haben.

§. **11.** Von der weiteren Literatur der neutestamentlichen Einleitung betrachten wir zuerst, was die Deutsche protestantische Kirche nach Michaelis und Semler darbietet, zunächst die besonderen Einleitungen in das N. T. am Ende des vorigen und im Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts von *Hänlein, Schmidt* und *Eichhorn.*

Heinr. Karl Alex. Hänlein (Prof. d. Theol. zu Erlangen, später seit 1808 Director des protestantischen Ober-Consistoriums zu München, † 1829), Handbuch der Einleitung in die Schriften des N. T. Erlangen 1794—1800. 2. verb. Aufl. 1801—9. 3 Thle. (Ein Auszug daraus: * Lehrbuch d. Einl. in die Schriften des N. T. Erl. 1802). Der dritte Band enthält die specielle Einleitung. Die beiden ersten behandeln Gegenstände der allgemeinen Einleitung, darunter aber auch schon in besonderen Kapiteln die Authentie, Integrität und Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Bücher, in einer nicht recht befriedigenden Weise; das Werk, nicht grade eigenthümlich und tiefgehend, ist hauptsächlich eine Darstellung dessen, was bis dahin geleistet war; es trägt im Allgemeinen einen conservativen und apologetischen Charakter an sich, doch mit manchen Concessionen und so, dass der Verfasser für die Richtigkeit der von der Kirche überlieferten Vorstellungen über den Ursprung mehrerer Bücher nur die überwiegende Wahrscheinlichkeit beansprucht.

Joh. Ernst Christian Schmidt (Prälat u. Profess. d. Kirchengesch. zu Giessen, † 1831), Historisch-kritische Einleitung ins N. T. (auch unter dem Titel: Kritische Geschichte der neutestamentlichen Schriften) 2 Thle. gr. 8. 1804—5 (mit neuem Titel 1809, und wieder 1818). Das Werk, ausgezeichnet durch gefällige Darstellung und leichten Ueberblick, beginnt nach einigen kurzen vorläufigen Betrachtungen über die neutestamentlichen Bücher überhaupt mit der Untersuchung über die einzelnen Bücher, ihre Entstehung und Aufnahme in den Kanon, und lässt dann die Geschichte

des Textes dieser Schriften folgen, in welche auch die Untersuchungen über die alten Uebersetzungen als Zeugen für den Text verwebt sind. Als Anhang folgen zuletzt Nachrichten über einige jüngere Apokryphen. Die Untersuchung ist öfters nur skeptisch, nicht abschliessend; sie wirft sogar zweifelnde Winke über den Ursprung einiger Bücher hin, die sonst bis dahin allgemein als echt anerkannt wurden, wie 2. Thessal. und 1. Timoth.; entschiedener erklärt sie nur den zweiten Petrinischen Brief für unecht.

Das *Eichhorn*'sche Werk*) zeichnet sich durch eine sehr gewandte Darstellung aus, wie durch manche scharfsinnige, öfters glänzende Combinationen, die jedoch vielfach nicht stichhaltig sind.

Das gilt namentlich von der Untersuchung über die drei ersten Evangelien, auf welche der Verfasser einen höchst mühsamen Fleiss gewandt hat, indem er sich ihr Verhältniss durch sehr künstliche und zusammengesetzte Hypothesen über ihren Ursprung zu erklären sucht, wie er meint, auf ganz vollständige Weise. Zu diesem Unternehmen hatte er schon früher den Grund gelegt in einer besonderen Abhandlung (in seiner „Allgemeinen Biblioth. d. bibl. Litter." V. [1793], 761ff), die hier noch sehr erweitert ist; doch bietet die Eichhorn'sche Erklärungsweise sehr wesentliche Blössen dar, wie schon längst allgemein anerkannt ist. Ebenso ist auch manches Andere, was er geltend zu machen sucht, unhaltbar, wie z. B. die Weise, wie er den ersten Ursprung der Sammlung der neutestamentlichen Bücher auf den Marcion zurückführt. Uebrigens greift er die Abfassung der Evangelien durch die Männer, nach denen sie genannt werden, nicht an, und hält die Echtheit der sämmtlichen Johanneischen Schriften im N. T. fest, wie auch der meisten übrigen Bücher mit Ausnahme der Briefe Judä und 2. Petr., und der drei Pastoralbriefe. In Beziehung auf die letzteren ist er der erste, der zu beweisen sucht, dass *alle drei* nicht von Paulus geschrieben sein können, wenn auch Paulinisches zu Grunde liege.

Weniger bedeutend und selbständig ist das einleitende Werk von *Leonhard Bertholdt* (Prof. u. Universitätsprediger

*) *Joh. Gottfr. Eichhorn* (geb. 1752, † 1827 als Prof. zu Göttingen, früher zu Jena): Einleitung in das N. T. 5 Bde. gr. 8. Die 3 ersten Bände, welche 1804—14 erschienen (vom ersten die 2. Ausg. 1820) enthalten die specielle Einleitung [Bd. 1) von den ältesten Evangelien überhaupt und von den drei ersten unserer kanonischen Evangelien; 2) von der Apostelgeschichte und den Johanneischen Schriften; 3) von den neutestamentlichen Briefen mit Ausnahme der Johanneischen]; die beiden letzten Bände, welche zusammen 1827 erschienen, enthalten die allgemeine Einleitung, in 3 Kapiteln (nicht gerade sehr angemessen vertheilt), nämlich 1) Wichtigkeit des N. T., Erhaltung, Sammlung, Kanonicität, Echtheit und Sprache seiner Schriften; 2) Geschichte des Textes des N. T. (des handschriftlichen); 3) Hülfsmittel zur kritischen Bearbeitung des N. T. (darunter auch von den alten Uebersetzungen und den Ausgaben).

zu Erlangen, † 1822), der wieder das A. und das N. T. und zwar in sehr ungeschickter Verbindung mit einander behandelt hat. Brauchbar ist dasselbe noch, weil sich darin über einzelne Gegenstände, besonders der speciellen Einleitung, verschiedene Ansichten, freilich öfters zu weitschweifig, zusammengestellt finden; überhaupt geht es (wie richtig *Baur* bemerkt) mehr in die Breite als in die Tiefe.

Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanon. und apokr. Schriften des A. und N. T. 6 Thle. Erlangen 1812—19. Die beiden ersten Theile enthalten die allgemeine Einleitung, die vier andern die specielle, wobei auch die alttestamentlichen und die neutestamentlichen Bücher nach Klassen neben einander behandelt sind, die Evangelien und die Apostelgeschichte hinter den geschichtlichen Büchern und zwar den kanonischen und apokryphischen des A. T., die Apokalypse hinter den alttestamentlichen Propheten. Die Behandlung der einzelnen Bücher selbst ist schon dem Umfange nach sehr ungleichmässig und nicht im Verhältniss zur Wichtigkeit des Gegenstandes, z. B. die des Evangeliums Johannis, und noch mehr die der Apostelgeschichte unverhältnissmässig kurz.

§. 12. Weit bedeutender ist das viel kürzere Werk von *Wilh. Mart. Leberecht de Wette* († 1849): Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T. Berlin 1826. 5. Ausg. 1848. 6. Ausg. besorgt von *Messner* und *Lünemann* 1860.*) Als Handbuch und als Beihülfe bei Vorlesungen sehr brauchbar, zeichnet es sich durch präcise und übersichtliche Darstellung aus, und gibt reichliche Literatur, aus der sich in der Kürze der bisherige Gang und der gegenwärtige Stand der Untersuchungen über die behandelten Gegenstände erkennen lässt; die drei letzten Ausgaben (von Ausg. 4 an) enthalten manche Erweiterungen, welche die Brauchbarkeit des Werkes noch erhöhen, namentlich in den Abschnitten über die alten Uebersetzungen und über die Evangelien; überall sind die neuesten Untersuchungen — bis auf die Zeit des Erscheinens der Ausgabe — mit besonderer Sorgfalt berücksichtigt. Der Charakter der eigenen Untersuchung des Verfassers war besonders in der ersten Ausgabe ein überwiegend skeptischer; da er in dem Streben nach Wahrheit die Untersuchung über den Ursprung der Schriften nicht weiter führen und nicht fester abschliessen wollte, als

*) Nach der 5. Ausgabe ins Englische übersetzt von *Fred. Frothingham* (Pred. in Portland, Maine), Boston 1858.

wozu die vorliegenden Umstände zu berechtigen schienen, liess er bei einer nicht unbedeutenden Anzahl von Büchern Zweifel gegen den recipirten Ursprung derselben ungelöst stehen. Doch hat er in den späteren Ausgaben hierin Manches gemildert oder zurückgenommen und spricht überhaupt eigene positive Ansichten bestimmter aus.

Namentlich hat er sich über den Ursprung des Evangeliums Johannis in den früheren Ausgaben sehr skeptisch erklärt, in der 5. Ausgabe aber sich ziemlich entschieden auf die Seite der Vertheidiger der Echtheit desselben gestellt. Die früher gegen die Echtheit des 2. Thessal. geäusserten Zweifel hat er in den späteren Ausgaben zurückgenommen, nicht aber die über den Brief an die Epheser, noch weniger über die drei Pastoralbriefe, wo er sich vielmehr noch entschiedener zu der Annahme der nicht-Paulinischen Abfassung derselben hinneigt; unter den katholischen Briefen hält er nicht bloss den 2. Petr. für entschieden unecht, sondern auch 1. Petr. und der Brief des Jacobus sind ihm verdächtig. Dessen ungeachtet ist das Werk sehr lehrreich und als Handbuch sehr zu empfehlen.

Es bildet dasselbe den zweiten Theil seines „Lehrbuches der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel A. u. N. T.“ Die specielle Einleitung ins N. T., die Untersuchungen über die Entstehung der einzelnen Bücher des N. T. finden sich ganz in diesem Theile, aber die Geschichte der *Sammlung* der Bücher ist schon im ersten Theile gegeben zugleich mit der Geschichte des alttestamentlichen Kanons, ebenso die Geschichte und Literatur der neutestamentlichen Einleitung, sowie die Angaben über Namen, Bestandtheile, Eintheilung des N. T.; daher ist, was zu bedauern ist, dieser zweite Theil kein ganz selbständiges Werk über neutestamentliche Einleitung, sondern fordert ein mehrfaches Zurückgehen auf den ersten Theil. Der zweite Theil selbst zerfällt in zwei Abtheilungen: die allgemeine Einleitung, welche in drei Abschnitten 1) von der Grundsprache des N. T.'s, 2) von den alten Uebersetzungen, 3) von der Kritik des Textes — Geschichte des Textes und Theorie der Kritik desselben — handelt; und die besondere Einleitung, welche sich mit den Untersuchungen über die Entstehung der einzelnen Bücher beschäftigt.

§. **13.** Die folgenden, nach der Zeitfolge ihrer Erscheinung geordneten Werke anderer protestantischer Theologen Deutschlands behandeln die neutestamentliche Einleitung für sich, ohne die alttestamentliche:

1) *Heinr. Aug. Schott* (zu Jena, † 1835): Isagoge historico-critica in libros Novi Foederis sacros. Jena 1830.

Das Werk beginnt mit der Special-Einleitung, die auch über drei Viertel des Ganzen einnimmt. Die allgemeine Einleitung zerfällt in 2 Abtheilungen: 1) De indole et auctoritate librorum N. Foederis; 2) Historia textus N. F. critica.

Das Werk enthält — in den Anmerkungen zu den Paragraphen — fast zu reichlich Literatur und anderweitiges Material und steht an präciser, übersichtlicher Darstellung sehr hinter dem de Wette'schen zurück. Der Verfasser, alle extremen Ansichten abweisend, sucht die Gegensätze möglichst auszugleichen; namentlich combinirt er mehrfach die traditionellen Ansichten mit denen neuerer Kritiker, um so, ohne dass er die letzteren ganz von der Hand weist, doch allen Anstoss zu vermeiden; dadurch wird er öfters auf sonderbare, unwahrscheinliche Hypothesen geführt, z. B. über 2. Petr., über die Pastoralbriefe, über die Apokalypse u. a. Das Buch hat die Wissenschaft nicht wesentlich gefördert.

2) *Karl Aug. Credner* (Prof. zu Giessen, † 1857): Einleitung in das N. T. 1 Thl. in 2 Abtheilungen. Halle 1836.

Das Werk zeichnet sich, ähnlich wie das de Wette'sche, durch eine gefällige, übersichtliche Darstellung aus; es beruht überall auf eigenem fleissigen Quellenstudium und enthält neben vielem Eigenthümlichen und Schätzbaren manches Verfehlte und nicht Haltbare.

Zu dem Letzteren gehört z. B. eine sehr künstliche Ansicht über den Ursprung der drei Pastoralbriefe, die er theilweise für echt, theilweise für unecht hält; später hat er diese Ansicht zurückgenommen und sich für die Unechtheit der ganzen drei Briefe erklärt. Die beiden ersten Evangelien hält er in der vorliegenden Gestalt nicht für Werke des Matthäus und Marcus, glaubt aber, dass Schriften dieser Männer dabei zu Grunde liegen. Warm vertheidigt er das vierte Evangelium als echtes Werk des Apostels Johannes, während er die Apokalypse und den zweiten und dritten Johanneischen Brief einem vom Apostel verschiedenen Johannes zuschreibt [anders in der 1860 erschienenen Geschichte d. neutest. Kanon]; den zweiten Petrinischen Brief hält er entschieden für unecht.

Das Werk ist nach einem umfassenden Plane angelegt, als Geschichte des N. T., in 6 Theile zerfallend: 1) Gesch. d. Einl. in das N. T. (unpassend als ein besonderer Theil hingestellt); 2) Gesch. d. Entstehung d. neutest. Schriften; 3) Gesch. d. Sammlung oder des Kanons; 4) Gesch. d. Ausbreitung oder der Uebersetzungen (nicht bloss der alten); 5) Gesch. d. Erhaltung oder des Textes: a) des geschriebenen, b) des gedruckten; 6) Gesch. des Verständnisses oder der Auslegung. Der erste Theil — und mehr ist nicht erschienen — behandelt die Theile No. 1 und 2.

Von demselben Verfasser sind: Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, 2 Bde. Halle 1832. 38. Der erste Band „die Evangelien der Petriner oder Judenchristen" enthält schätzbare Sammlungen, aber die Ansichten des Verfassers über den Gebrauch mehrerer apokryphischer Evangelien, besonders des sogenannten Petrinischen, in der Kirche sind entschieden falsch. Der zweite Band, „das alttestamentliche Urevangelium", handelt von den alttestamentlichen Citationen bei *Matthäus* und bei *Justinus Martyr* und gibt ebenfalls fleissige selbständige Untersuchungen, die aber

zu falschen Resultaten führen, weil wesentliche Momente übersehen sind.*)

3) *Ch. Gotthold Neudecker* (Privatgelehrter in Gotha): „Lehrbuch d. historisch-kritischen Einleitung in das N. T., mit Belegen aus den Quellenschriften und Citaten aus der älteren und neueren Literatur, Leipz. 1840."

Bloss die specielle Einleitung; der Verfasser schliesst sich an die neueren kritischen Untersuchungen an, aber ein eigenthümlicher wissenschaftlicher Geist, der die Isagogik weiter förderte, fehlt. Daneben gebricht es der Darstellung an Uebersichtlichkeit; der Text ist mit untergesetzten langen Noten überschwemmt.

4) *Ed. Reuss* (zu Strassburg): Die Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments. Halle 1842 (18 Bogen); zweite durchaus umgearbeitete und stark vermehrte Ausg. Braunschw. 1853 (38 Bogen); 3. Ausg. 1860: 4. Ausg. 1864.**)

Der Verfasser sucht wirklich eine zusammenhängende Geschichte des N. T. zu geben. Im ersten Buche hat er ausser der kanonischen Literatur auch die neutestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, sowie einige Schriften der apostolischen Väter mit behandelt, ohne einen wesentlichen Unterschied zwischen diesen und den kanonischen Büchern hervortreten zu lassen. Die zweite Aufl. hat wie an Umfang so an Inhalt gegen die erste bedeutend gewonnen, und die Darstellung ist mehr untersuchend, während die erste Auflage sich mehr begnügte, nur die Resultate der Untersuchung kurz hinzustellen; aber der theologische und kritische Charakter des Werkes ist wesentlich derselbe geblieben, ein mehr skeptischer als positiver, thetischer; vielfach spricht der Verfasser sich über die wichtigsten Punkte, z. B. über die Echtheit des Johanneischen Evangeliums, nur ganz schwankend aus; doch lehrt das Werk den gegenwärtigen Stand der Untersuchung kennen.

5) *Heinr. Ernst Ferdinand Guericke*, zu Halle. Nach mehreren „Beiträgen" zur Einleitung ins N. T.***) erschien

*) Hierzu kommt noch sein Buch: „Zur Gesch. d. Kanons. Halle 1847," mit mehreren Abhandlungen, die als Beilage zur Fortsetzung der Einleitung dienen sollten. Anstatt der Fortsetzung hat *G. Volckmar* (Prof. zu Zürich) aus Credner's Papieren herausgegeben und mit eigenen Zusätzen vermehrt: „Gesch. des neutest. Kanon. Berlin 1860." B.

**) In 5 Büchern, wesentlich nach derselben Eintheilung, wonach Credner's Werk angelegt ist: 1) Gesch. d. Entstehung d. neutest. h. Schriften (Gesch. d. Literatur); 2) Gesch, d. Sammlung heil. Schriften N. T. (Gesch. d. Kanons); 3) Gesch. d. Erhaltung dieser Schriften (Gesch. d. Textes); 4) Gesch. d. Verbreitung derselben (Gesch. d. Uebersetzungen); 5) Gesch. ihres theolog. Gebrauchs (Gesch. d. Exegese).

***) a) Beiträge zur hist.-krit. Einleitung ins N. T..... besonders mit polemischer Rücksicht auf das Lehrbuch des Herrn Dr. *de Wette*. Halle 1828 (namentlich in Beziehung auf das Evangelium Matthäi,

von ihm eine vollständige Einleitung: Historisch-kritische Einleitung in das N. T. Leipz. 1843.*) Umgearbeitet erschien dieses Werk unter dem Titel: „Gesammtgeschichte des N. T. oder neutestamentliche Isagogik. Der historisch-kritischen Einleitung ins N. T. zweite völlig umgearbeitete Auflage. 1854." [Die dritte umgearbeitete Auflage Leipz. 1868 hat wiederum den Titel: „Gesammtgeschichte des N. T.'s" als zu anspruchsvoll gestrichen und nur den Titel: „Neutestamentliche Isagogik" beibehalten; sie unterscheidet sich aber nur durch die Berücksichtigung der seit 1854 erschienenen neueren Literatur von der zweiten Auflage.**)]

Der wesentliche Inhalt und theologisch-kritische Charakter des Werkes ist in den neuen Auflagen derselbe geblieben wie in der ersten, hinsichtlich der Frage über die Verfasser der einzelnen Bücher kategorischer als in den Beiträgen, alle überlieferten Vorstellungen festhaltend und vertheidigend, auch hinsichtlich des zweiten Petrinischen Briefes, den der Verfasser in den Beiträgen, nach der äusseren Geschichte desselben in der Kirche, für nicht Petrinisch zu halten geneigt schien.

6) „Einleitung ins N. T. Aus *Schleiermacher's* handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, mit einer Vorrede von *Friedr. Lücke,* herausgegeben von *G. Wolde,* Repetenten zu Göttingen." Berlin 1845 (Bd. 3 von Schleiermacher's literarischem Nachlass; Bd. 8 der ersten Abtheilung seiner sämmtlichen Werke). Diese Vorlesungen bieten viel Interessantes und Anregendes, doch fehlt es nicht an manchen unhaltbaren Behauptungen und Ansichten.

die Apostelgeschichte, 2. Thessal., den Epheserbrief, die Pastoralbriefe u. a.); b) Fortgesetzte Beiträge: erste Lieferung (Apokalypse) 1831.

*) In zwei Haupttheilen: I. Allgemeiner Theil: 1) Gesch. d. neutest. Kanons; 2) Gesch. d. neutest. Textes. II. Specieller Theil, enthält die Untersuchungen über die einzelnen Bücher.

**) Nach einer Einleitung, welche die Aufgabe und die Geschichte der Disciplin kurz bespricht, folgen fünf Abschnitte: 1) Geschichtliche Vorbereitung und Voraussetzungen der neutestamentlichen Literatur (Schilderung der Entwicklung der kirchl. Verhältnisse, unter denen die neutestamentl. Schriften verfasst sind); 2) Geschichtliche Entstehung der neutestamentl. Literatur (des eigentl. Corpus des Buches); 3) Geschichtliche Sammlung der neutestamentl. Literatur oder der neutestamentl. Kanon; 4) Geschichtliche Erhaltung der neutestamentl. Literatur oder der neutestamentl. Text; 5) Geschichtliche Verbreitung der neutestamentl. Literatur oder die neutestamentl. Versionen (ausführlicher werden nur die älteren Uebersetzungen behandelt); den Schluss bildet ein Anhang: Geschichtliche Grundzüge des Gebrauchs oder der Auslegung des N. T.'s, der freilich allzu kurz nur vier Seiten umfasst.

I. Allgemeine Einleitung: 1) Geschichte der Kanons; 2) von dem Verhältnisse *unseres* neutestamentlichen Textes zu dem ursprünglichen. II. Specielle Einl., in 6 Kpp.: 1) die Paulinischen Briefe; wie früher in einer besonderen Schrift (1807), hält er den 1. Timoth. für unecht, den 2. Timoth. und Ephes. für zweifelhaft; 2) die vier Evangelien; die Abfassung der drei ersten setzt er erst nach dem apostolischen Zeitalter und legt sie in ihrer jetzigen Gestalt auch nicht den Männern bei, nach denen sie benannt werden, das Johanneische aber sieht er entschieden für apostolisch an und stellt es bedeutend über die anderen; 3) die Apostelgeschichte; 4) die katholischen Briefe; er hält 2. Petr. für entschieden unecht, den des Jakobus für wahrscheinlich unecht, 2. und 3. Joh. für verdächtig; 5) der Hebräerbrief; 6) die Apokalypse, die er nicht für eine Schrift des Apostels Johannes hält. — Dann folgt noch ein kurzer dritter Theil: III. Von dem literarischen Zusammenhange und den Quellen des N. T.

§. 14. [Das „Leben Jesu von *David Strauss* (einem Schüler Baur's). 2 Bde. Tübing. 1835." (4. Auflage 1840), welches, vorbereitet durch *Gieseler's* Ansicht über die Entstehung der synoptischen Evangelien aus der mündlichen Ueberlieferung, in keckem Wurfe die evangelische Geschichte in das Reich des Mythus verweist, indem es sie aus der absichtslos nach alttestamentlichen Vorbildern dichtenden Sage entstehen lässt, kündete in seiner Art der Unabhängigkeit von der kirchlichen Ueberlieferung und der Streichung jedes supranaturalen Elements aus der Entstehungsgeschichte des Christenthums eine neue Phase der kritischen Untersuchung des neutestamentlichen Kanons an, welche die Evangelien, wie Strauss, als ideelle Compositionen ansah, aber sie unter dem Einfluss der dogmatischen Tendenz entstehen liess und diese überhaupt für das regulative Princip der Kritik des N. T.'s erklärte. Diese neue Art von Kritik wurde mit den reichen Mitteln eindringender historischer Forschung in der *neueren Tübinger Schule* geübt], mit einem sehr überwiegend zersetzenden und auflösenden Charakter. Als das Haupt und gleichsam der Vater dieser Schule ist zu betrachten *Ferd. Christian v. Baur* (Prof. zu Tübingen seit Herbst 1824, † 2. Dec. 1860).

[Das Christenthum ist nach *Baur* nicht ein von vornherein fertiges, himmlisches Produkt, von dessen Wesen uns die kanonischen Schriften des N. T.'s, zwar mannigfaltig in den Zungen, aber einmüthig im Geiste, Kunde bringen; es entwickelt sich vielmehr allmählich, im apostol. und nachapostol. Zeitalter durch tiefgreifende Gegensätze hindurchgehend, bis es in der katholischen K. zur einheitlichen Gestalt kommt. Dieser Grund-

anschauung gemäss besteht das Eigenthümliche der von dem Meister der Tübinger Schule an dem Kanon des N. T.'s geübten „geschichtlichen" Kritik darin, dass er dessen Bestandtheile als Zeugnisse dieser geschichtlichen Entwicklung ansieht und ihnen, die dogmengeschichtliche Untersuchung auf das N. T. ausdehnend, auf Grund der in denselben zu Tage kommenden verschiedenen dogmatischen Tendenz ihren Platz in diesem Entwickelungsprozess neben den andern Erzeugnissen der vorkatholischen christlichen Literatur anweist. Nun hat sich Baur, ausgehend von einer eindringenden Untersuchung der Zustände der K., auf welche die Corintherbriefe, die Briefe an die Galater und die Römer ihm berechnet zu sein scheinen, und unter dem mitbestimmenden Einfluss des Eindrucks, den er aus den pseudoclementinischen Homilien in sich aufgenommen hatte, aus dem Studium der Schriftdenkmale des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters folgendes Schema von dem Entwicklungsgang des christlichen Bewusstseins abstrahirt: 1. Das Urchristenthum ist Ebjonitismus, eine innerjüdische Entwicklung mit dem Hauptgedanken, dass Jesus der erschienene jüdische Messias ist. Beibehalten ist der aristokratische Partikularismus, der sich auf die theokratischen Prärogative des heiligen Volkes stützt; Gesetz und Beschneidung bleiben desshalb in unverkürzter Geltung. Diesen Standpunkt vertreten die Urapostel, mit besonderem Nachdruck die Säulen der Gemeinde, Jakobus, Petrus, Johannes. — 2. Als Gegensatz gegen den Ebjonitismus tritt der universalistische, heidenchristliche Paulinismus auf. Paulus macht den Grundsatz geltend: Das Heil in Christo ist für alle Menschen, Juden *und* Heiden, und *nur* für den Glauben bestimmt; die πτωχὰ στοιχεῖα des Judenthums, das Gesetz, nur eine Zwischenstufe in der göttlichen Heilsökonomie, und die Beschneidung, sind desshalb jetzt abgethan. Die höhere Natur Christi beruht darauf, dass er zwar dem Fleische nach Sohn Davids, seinem innersten Wesen nach aber Geist ist, Ebenbild Gottes, der zweite Adam, der vom Himmel gekommen ist, und als solcher Stammvater einer neuen Menschheit, die aus Juden und Heiden für sein Reich gesammelt und, falls sie glaubt, durch die Taufe in dasselbe aufgenommen wird. So weit auch Paulus die Heilsbotschaft in die Heidenwelt hinausträgt, zum Siege kann er seinen Anschauungen nicht verhelfen; denn überall suchen ihm ebjonitische Sendlinge seine Gemeinden (Galatien, Korinth, Rom) zu entfremden, und die pseudoclementinischen Homilien offenbaren es, dass noch in der Mitte des 2. Jahrh. der Ebjonitismus die tonangebende Macht in der K. ist. — 3. Indess die Gefahren, welche den christl. Gemeinden seit dem 3. Decennium des 2. Jahrh. von Seiten der die Geister fascinirenden Gnosis drohen, treiben die bis dahin feindselig einander gegenüberstehenden Ebjoniten und Pauliner zur Versöhnung. Eine Reihe von vermittelnden Schriften, die zum Theil Einflüsse und polemische Berücksichtigung der Gnosis verrathen, bezeugt, dass man beiderseitig den principiellen Forderungen die Spitze abbrach und gegenseitig von sich annahm. Lassen doch die Clementinen sogar die Forderung der Beschneidung den Heidenchristen gegenüber fallen! In Schriften der Paulinischen Entwicklungsreihe findet sich dagegen die Formel: πίστις

καὶ ἀγάπη. Endlich fasst sich die K., zusammengehalten durch den auf jüdischer Grundlage erwachsenden Episcopat, aber die jüdischen Lebensordnungen von sich ausstossend, unter der gemeinsamen Lehrautorität des Petrus und Paulus mit der Forderung von Glauben und Werken zur katholischen Einheit zusammen; absehend von dem Gegensatz des Ebjonitismus und Paulinismus erkennt sie im Christenthum eine Selbstmittheilung Gottes an die Welt und schreitet daher zu der christologischen Formel fort: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.* —

Bei der Prüfung der Schriften des N. T.'s auf ihre dogmatische Tendenz kommt Baur nach Massgabe der von ihm statuirten Entwicklung des christlichen Bewusstseins zu folgenden Resultaten: Als Dokument des noch ungebrochenen Ebjonitismus ist die von dem Säulenapostel Johannes verfasste Apokalypse anzusehen; die ganze Frische und Schärfe des Paulinismus in seinem Kampfe mit dem Ebjonitismus offenbaren die beiden Briefe an die Korinther, der Brief an die Galater und der Römerbrief; diese fünf Denkmale des apostol. Schriftenthums sind die einzigen unzweifelhaft echten Bestandtheile des neutestamentl. Kanons. Das 4. Evangelium gehört seiner dogmatischen Haltung nach dem Zeitalter der sich entwickelnden Anfänge der Katholicität an und kann wegen seiner Polemik gegen die kleinasiatischen Quartodecimaner erst um das Jahr 170 abgefasst sein. Auf dasselbe Stadium der kirchlichen Entwicklung weisen auch die sogenannten Pastoralbriefe hin, da sie im Kampfe gegen die häretische, insbesondere die marcionitische Gnosis die orthodoxe Lehre und hierarchische Verfassungsformen, beides Kriterien der sich bildenden Katholicität, betonen. Diese drei Schriftstücke sind also ganz bestimmt als dem Paulus nicht zugehörige *νόθα* zu bezeichnen. In dieselbe Entwicklungsphase ist endlich eine der spätesten Schriften des Kanons, der zweite der dem Petrus zugeschriebenen Briefe, zu setzen, der durch Empfehlung des Apostel Paulus und durch die Erwähnung der paulinischen Briefe in einer Reihe mit den kanonischen Schriften schon auf die Lehrautorität der katholischen K. — Petrus *und* Paulus — hinweist. Alle übrigen Schriften des N. T.'s dienen mehr oder weniger der die Katholicität vorbereitenden Abschwächung und Ausgleichung des ursprünglichen Gegensatzes zwischen Ebjonitismus und Paulinismus; sie gehören also in das nachapostolische Zeitalter. Als Typus dieser vermittelnden Schriften darf die Apostelgeschichte gelten, welche neben entschiedenem Festhalten des Universalismus den urchristlichen Parteigegensatz fast ganz verwischt, namentlich Petrus paulinischer und Paulus petrinischer darstellt, als beide nach Ausweis der unzweifelhaft echten Dokumente des apostolischen Zeitalters gewesen sind. Judenchristliche Schriften, welche die Einwirkung paulinischer Denkart verrathen und den ebjonitischen Partikularismus durchbrechen, wenigstens zum Theil, sind der Jakobusbrief, der erste der dem Petrus zugeschriebenen Briefe und der Hebräerbrief. In paulinischen Antilegomena, bei denen die Gründe der Unechtheit entschieden überwiegen, den Briefen an die Epheser, die Kolosser, die Philipper, an Philemon und den beiden Thessalonicherbriefen, vollzieht sich die Ausgleichung von paulinischer Seite durch

Herausbildung einer höheren Christologie und die Aufnahme von gesetzlichen Elementen. Auch die synoptischen Evangelien haben in der Gestalt, in der sie in den Kanon aufgenommen sind, der Tendenz der Vermittlung ihren Tribut gezahlt. Am wenigsten das Matthäusevangelium, eine im zweiten jüdischen Kriege entstandene Ueberarbeitung des judenchristlichen Hebräer- oder Petrus-Evangeliums, die nur leise durch Hervorhebung, Erweiterung und bestimmtere Gestaltung der universellen Elemente des Urchristenthums katholisirt, aber im Ganzen, schon weil sie den judenchristlichen Charakter festhält, mit grosser Treue die evangelische Geschichte reproducirt. Deutlich verräth sich aber die katholisirende Bearbeitung im Lukasevangelium, welches in seiner ursprünglichen Gestalt den reinen Paulinismus zum Ausdruck bringt. Dieser reine Paulinismus des Urlukas erscheint im Evangelium Marcions bis in seine äussersten Consequenzen zugespitzt, gebrochen in der kanonischen Bearbeitung des Urlukas, welche schon das Ausgleichungsstreben der Apostelgeschichte kund gibt.*) Das Markusevangelium endlich ist der tendenzlose Auszug aus dem ersten und dem dritten Evangelium und verräth als solcher seine neutrale Stellung zu den Parteigegensätzen des Urchristenthums. In den Jahren 130—170 vollzieht sich die Bildung unserer kanonischen Evv. Das Genauere s. in der Einleitung zu den einzelnen Schriften des N. T.'s.

Die hier skizzirte Gesammtanschauung über die Entstehung der christl. K. und ihrer kanonischen Literatur ist aus zahlreichen und mühevollen Einzelforschungen erwachsen. Nachdem Baur schon i. J. 1831 in der „commentatio de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda" (Tübinger Osterprogramm) seine Aufmerksamkeit auf die Ebjoniten und die Clementinischen Homilien gerichtet, folgte noch in demselben J. die für seine Auffassung des Urchristenthums grundlegende Abhandlung: „Die Christuspartei in der Korinth. Gemeinde, der Gegensatz des petrin. und paulin. Christenthums in der ältesten K., der Apostel Petrus in Rom" (Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1831, Heft 4) mit dem Resultat, dass der Kampf zwischen der judenchristl. und der heidenchristl. Partei das treibende Motiv der ältesten kirchl. Entwicklung sei. Noch findet sich indess die limitirende Behauptung, dass die judenchristl. Partei sich wohl auf Jakobus und Petrus berief, dass es aber nicht denkbar sei, dass die Judenapostel selbst dieses Treiben billigen und Emissäre dieser Art anerkennen konnten;

*) Ursprünglich hat *Baur* nach *A. Ritschl's* Vorgang (Das Evang. Marcion's und das kanonische Evang. des Lukas. Tübing. 1846) in dem Evangelium Marcion's den paulinischen Urlukas gefunden, der im kanonischen Lukasevangelium katholisirend überarbeitet sei (Ueber das Lukasevangelium. Tüb. Theol. Jahrbb. 1846. Die kanonischen Evangelien. Tüb. 1847). Durch den Widerspruch *Volkmar's*, welcher dem kanonischen Lukas die Priorität vor dem Evangelium Marcion's zuerkennt (Tüb. Theol. Jahrbb. 1847) und die Zustimmung *Hilgenfeld's* fand (Kritische Untersuchung über die Evangelien Justin's u. s. w. Halle 1850), veranlasst, hat er seine Ansicht so umgebildet, wie sie im Text dargestellt ist (Das Markusevangelium. Nebst Anhang über das Ev. Marcion's. Tüb. 1851).

noch begründet die Annahme der Tendenz der Vermittlung zwischen beiden Parteien für Briefe, wie den des Jakobus und den ersten des Petrus, nicht den Verdacht ihrer Unechtheit. Aber sowohl was die Kritik des Kanons als den Gegensatz zwischen Judenchristen und Heidenchristen in der alten K. anlangt, verschärfen sich Baur's Anschauungen in den späteren Untersuchungen mehr und mehr. Schon seine folgende Schrift: „Die sog. Pastoralbriefe des Apostels Paulus auf's neue kritisch untersucht. Stuttgart u. Tübing. 1835" verweist alle drei Pastoralbriefe in das nachapostolische Zeitalter und lässt sie auf eine Reihe ebenfalls nachapostolischer vermittelnder Briefe im neutestamentl. Kanon hindeuten. Und nachdem die Abhandlung: „Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde (Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1836, Heft 3) auch diesen Brief als integrirendes Moment des urchristlichen Parteikampfes gefasst und die Urapostel nicht mehr ausdrücklich von der Betheiligung an diesem Kampf ausgeschlossen hat, wird Baur's Kritik des neutestamentl. Kanons und seine Anschauung über die älteste Geschichte des Christenthums in der gegen Rothe gerichteten Abhandlung: „Ueber den Ursprung des Episcopats in der christl. K." (Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1838, Heft 3 u. in demselben J. auch als besonderes Buch erschienen) schon auf vielen Punkten ihren letzten Ergebnissen entgegengeführt. Jetzt finden sich die Behauptungen, dass alle Judenchristen einen mehr oder weniger ebjonitischen Charakter an sich tragen, dass die Judenchristen überall, wo christliche Gemeinden entstanden, einen sehr wesentlichen Theil der sich bildenden K. ausmachen, dass die ebjonitische Kirchenverfassung die ursprüngliche Grundlage der katholischen sei, dass sich im Kanon eine ganze Reihe von vermittelnden Schriften finde, die nicht dem apostolischen Zeitalter angehöre; gegen sämmtliche kleinen paulinischen Briefe, selbstverständlich mit Ausnahme des Galaterbriefes, wird der Verdacht der Unechtheit ausgesprochen. Einen vorläufigen Abschluss findet die aus diesen Untersuchungen allmählich erwachsene und immer weiter durchgeführte Gesammtanschauung Baur's in seinem umfassenden Werke: „Paulus, der Apostel Jesu Christi. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. 2 Bde. Stuttgart. 1845". (2. Aufl. besorgt von E. Zeller. Leipzig 1866), das die Lebensbeschreibung des Paulus durch eine Einleitung über die Urgemeinde und Anhänge über Petrus und Jakobus zu einem Gesammtbild der apostolischen Zeit erweitert. Ergänzend tritt ihm das für die Tübinger Evangelienkritik grundlegende Buch zur Seite: „Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien u. s. w. Tübing. 1847", welches durch Abhandlungen in *Zeller's* Theol. Jahrbb.: „Ueber die Composition des Johanneischen Evangeliums" (Jahrg. 1844) und: „Ueber das Lukasevangelium" (Jahrg. 1846) vorbereitet ist und durch die Schrift: „Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcions. Tübing. 1851" eine wünschenswerthe Vervollständigung erhält. Endlich hat Baur, abgesehen davon, dass er die Forschung über die einschlagenden Fragen zu keiner Zeit hat ruhen lassen, wovon eine Reihe von bedeutenden Abhandlungen Zeugniss giebt, in seinem zu-

sammenfassenden Werke: „Das Christenthum und die christl. K. der drei ersten Jahrhunderte (1) Tübing. 1853“. (Die zweite neu durchgearbeitete Ausgabe ist 1860 im Todesjahr Baur's erschienen.) seine Anschauungen über die älteste Entwicklung der K. und ihrer Literatur nicht ohne Retractationen im Einzelnen, aber mit Festhaltung aller seiner Grundgedanken in einem nach allen Seiten hin sorgfältig ausgeführten Bilde zur Darstellung gebracht.

Indess, noch ehe der Meister dazu kam, auf die vorwiegend kritische Arbeit die geschichtlich reconstruirende folgen zu lassen, ging ihm einer seiner talentvollsten Schüler, *Alb. Schwegler* (zu Tübingen, † 1857) hierin voran. Sein Buch: „Das Nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. 2 Bde. Tübing. 1846. 47“ zeichnet auf Grund eigner Durcharbeitung des reichen, lichtvoll gruppirten Materials in gewandter, fliessender, frischer Darstellung die Entwicklung des Ebjonitismus unter der sollicitirenden Einwirkung des Paulinismus zum Katholicismus. Er kommt, freilich nicht ohne Uebertreibungen im Einzelnen, im Wesentlichen auf Baur's Anschauungen hinaus, auch über die Schriften des N. T.'s; sein Werk gehört hierher, weil es behauptet, die Einleitung in's N. T. müsse in eine Entwicklungsgeschichte der apostolischen und nachapostolischen Zeit verwandelt werden, und den Versuch macht, sämmtliche neutestamentl. Schriften als Momente dieser Entwicklung zu begreifen. — Eine Anzahl anderer bedeutender Schüler und Anhänger Baur's förderte die kritische Untersuchung der neutestamentl. Schriften durch eingreifende Einzelforschungen, vor Allen *Zeller*, *C. R. Koestlin*, *Volkmar*, *Holsten*, *Hilgenfeld* u. A.; der letztgenannte bezeichnet jedoch einen Wendepunkt in der von Baur ausgegangenen Entwicklung der Kritik des N. T.'s. Die Schule hat ihre Ansichten in den von *Zeller* (6 Bde. 1842—47), dann von *Baur* u. *Zeller* (Bd. 7—16 1848—57) herausgegeb. Theol. Jahrbb., seit 1858 in *Hilgenfeld's* Zeitschr. f. wissensch. Theol. vertreten.*)]

§. 15. Eine Behandlung des N. T.'s, welche dem kirchlichen Glauben so tiefe Wunden schlug, konnte jedoch von Anfang an innerhalb der evangelischen Kirche nicht ohne

*) Zur Orientirung über den Standpunkt der Tübinger Schule vgl. [ausser dem Sendschreiben von *K. Hase* an Baur: Die Tübinger Schule, Leipz. 1855, der Antwort von *Baur:* An Herrn Dr. Karl Hase. Tübing. 1855, dem von *Hilgenfeld* in diesen Verhandlungen abgegebenen Votum: Das Urchristenthum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges u. s. w. Jena 1855 und] *Baur's* Schriftchen: Die Tüb. Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. Tüb. 1859. (2) 1860] namentlich den Aufsatz (*Zeller's*): „Die Tüb. histor. Schule“ in *Sybel's* histor. Ztschrft. 1860. 3. S. 90—173. S. dagegen *Ritschl:* „Ueber geschichtl. Methode in der Erforschung des Urchristenthums“ in Jahrbb. f. Deutsche Theologie 1861. 3. S. 429—459 und die weiteren Verhandlungen zwischen *Ritschl* und *Zeller* in *Sybel's* Zeitschr. 1861. H. 3. u. 1862. H. 3. [Vgl. daneben *Uhlhorn:* „Die älteste Kirchengeschichte in der Darstellung der Tüb. Schule“ in Jahrbb. f. Deutsche Theol. 1858.] B.

Bestreitung bleiben; [auch kritisch gerichtete Theologen nahmen Anstoss an der Grundanschauung der Tübinger Schule und an der in nicht seltenen Fällen abstrakt construirenden dogmatischen Tendenzkritik; und in lebhaftester Thätigkeit seit den vierziger Jahren bis auf den heutigen Tag blieb man, nach dem Vorbilde Baur's und seiner Schule und auf das Fruchtbarste von ihm angeregt, nicht bei der Behandlung der isagogischen Fragen in der herkömmlichen Form der literargeschichtlichen Untersuchung allein stehen, man versuchte daneben auch der Tübinger Auffassung der Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters eine andere zusammenhängende Geschichtsansicht über die Entstehung der christlichen Kirche und ihre älteste Literatur gegenüber zu stellen. Bei dem Stande der einschlagenden Fragen war es aber selbstverständlich, dass neben den neuen Auflagen schon vorhandener Einleitungen in das N. T., zu denen ihrem Wesen nach auch die hier vorliegende schon in ihrer ersten Druckgestalt zu rechnen ist, die eigentlich isagogische Forschung zunächst mehr auf die Lösung einzelner monographisch behandelter Probleme der neutestamentlichen Literaturgeschichte, hauptsächlich der Evangelienfrage, ausging, oder sich in die Commentare zu einzelnen neutestamentl. Büchern zurückzog und die zusammenfassende Arbeit eines neuen Lehrbuchs der Einleitung in das N. T. noch zurückstellte. So ist denn auch, abgesehen von einigen die neutestamentliche Isagogik zu populären Zwecken verarbeitenden Schriften, als einzige Einleitung in das N. T. aus diesem ganzen Zeitraum nur das Buch von *Rudolf Friedrich Grau* (Professor der Theologie in Königsberg): Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums. In drei Büchern. Gütersloh 1871. 2 Bde." zu verzeichnen.*)]

*) Z. B. *Freytag*, Gustav Adolph, Die heiligen Schriften des N. Testaments mit Bezugnahme auf Lehre und Cultus kritisch beleuchtet für gebildete Protestanten u. s. w. Berlin 1861 u. drgl. *Grau's* Buch, hochfahrend und voll aufgeputzter Trivialitäten, versucht den Beweis der Echtheit sämmtlicher Bestandtheile des neutestamentl. Kanons — auch der Antilegomena, da sich der theilweise Widerspruch gegen dieselben aus den Umständen, unter denen sie entstanden seien, erklären lasse — von der Beobachtung aus, dass das N. T. als das umfassende und entsprechende literarische Abbild eines neuen religiösen Lebens und Geistes erscheint, welcher sich diesen Schrift-Leib in durchaus organischer und also gesetzmässiger

1. [In schärfster Ablehnung der Baurschen Anschauungen über die geschichtliche Entwicklung des Urchristenthums suchte ein Theil der Theologen die kirchlich recipirten Vorstellungen über den Kanon des N. T.'s neu zu begründen. Mit nicht glücklicher Ironie, die überdies dem wissenschaftlichen Ernste der Tübinger Forschung nicht gerecht wird, unternahm das zuert im Zusammenhang *Heinrich Böttger* in: „Baur's historische Kritik in ihrer Consequenz. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung. 3 Abtheilungen. Braunschweig 1840. 41", nachdem er schon in der 5. Abth. seiner „Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in die Paulinischen Briefe" unter dem Titel: „Die Gnosis der Pastoralbriefe ist nicht die der Gnostiker des zweiten Jahrhunderts. Götting. 1838" allerdings berechtigte Einwendungen gegen Baur's Kritik der Pastoralbriefe geltend gemacht hatte. Ihm folgte *W. O. Dietlein.* Sein Buch: „Das Urchristenthum. Eine Beleuchtung der von der Schule des Dr. von Baur in Tübingen über das apostolische Zeitalter aufgestellten Vermuthungen. Halle 1845" macht gegen Baur die Grundanschauung geltend: Das Christenthum ist, so weit es in der Person des Stifters, in den Aposteln und in den Schriften des N. T.'s zur Darstellung kommt, von Anfang an etwas Fertiges, in welchem das Wahre und Göttliche auf eine für alle Zeiten gültige Weise gegeben ist; nur die menschliche Schwäche, welche die göttliche Thatsache des Christenthums nicht rein aufnehmen konnte, hat aus dem ewig Vollendeten ein durch Hemmungen und Trübungen langsam zum Sieg Fortschreitendes gemacht. Demgemäss sei die alte Kirche allerdings in zwei Parteien gespalten gewesen, in deren Kampf die Geschichte der beiden ersten Jahrhunderte verlaufe; aber nicht Heidenchristen und Judenchristen, Pauliner und Petriner seien diese Parteien, sondern das als Einheit zu begreifende apostolische Christenthum und die jüdisch-heidnische Gnosis. Es ist aber *Dietlein* nicht von Ferne gelungen, ein scharf gezeichnetes Bild der ältesten Kirche zu entwerfen und in seinen Untersuchungen über die Bedeutung des Römerbriefes, die korinthischen Gegner des Paulus und die Pastoralbriefe den Beweis zu erbringen, dass sich seine Anschauungen über die Parteigegensätze des Urchristenthums mit dem Schriftinhalt decken. Der geistvollsten und gelehrtesten einer in dieser Reihe von Apologeten ist *Heinrich W. J. Thiersch*, dessen „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Eine Streitschrift gegen die Kritiker unserer Tage. Erlangen 1845" es unternimmt, die Echtheit aller Bestandtheile des neutestamentl. Kanons nicht bloss gegen die von

Weise geschaffen hat (I, S. 68). Da aber der Autor erst selbst sich *willkürlich* einen Organismus der neutestamentl. Literatur ausgesonnen hat, mag er deren kerygmatische, epistolische und prophetische Stufe auch an Epos, Melos, Drama, an Kindheit, Jugend und Mannesalter anlehnen, so ist es ihm ein Leichtes, die neutestamentl. Schriftstücke als Glieder *dieses* Organismus und damit seiner Meinung nach als echt zu erweisen, freilich nur für Solche, welche an den Phantasiestücken des Verfassers Gefallen zu finden vermögen. M.

der Baurschen Schule, sondern gegen jede von der neuern Kritik ausgegangene Anfechtung zu vertheidigen. Er nimmt Stellung innerhalb der kirchlichen Ueberlieferung über die Schriften des N. T.'s, der er das höchste Vertrauen und die Werthschätzung, welche sie am Ende des 4. Jahrh. gefunden hat, entgegenbringt. Alle innern Gründe gegen die Echtheit einer neutestamentl. Schrift verschwinden ihm vor der Annahme, dass der schöpferisch wirksame Gottesgeist, der allein Schriften, wie sie das N. T. enthalte, habe hervorbringen können, nur bis zum Absterben der Apostel in der Kirche gewaltet habe, dann aber von Gott zurückgezogen sei, um der natürlichen Entwicklung der Kirche Raum zu lassen (S. 247). Die späte Aufnahme der Antilegomena in den Kanon rechtfertigt er aus dem von ihm behaupteten streng conservativen Charakter des 2. und 3. Jahrh., die sich trotz der Anerkennung der Echtheit dieser Schriften gescheut hätten, zu dem in dem 1. Jahrh., der constitutiven Zeit, festgestellten Urkanon, der Sammlung der Homologumena, irgend etwas hinzuzufügen, bis mit dem 4. Jahrh. eine Zeit neuer Productivität, wenigstens in kirchlicher Gesetzgebung und dogmatischer Feststellung der Lehre, angebrochen sei (S. 309 ff.). Diese Anschauungen halten freilich vor einer unbefangenen Kritik ihrer thatsächlichen Unterlagen nicht Stand; dennoch hat sie *Thiersch* in der gegen eine Abfertigung von Seiten Baur's gerichteten Schrift: „Einige Worte über Aechtheit der neutestamentlichen Schriften und ihre Erweisbarkeit aus der ältesten Kirchengeschichte gegenüber den Hypothesen der neuesten Kritiker. Erlangen 1846" ebenso, wie in seiner „Geschichte der christlichen Kirche im Alterthum. (2) Theil 1. Frankfurt a. M. 1858", auch unter dem Titel: „Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften", im Ganzen festgehalten; geändert hat er sie in der zuletzt genannten Schrift, deren Ton übrigens milder ist, in Hauptfragen nur darin, dass er gegen seine früheren Behauptungen das Evangelium des Markus vor dem des Matthäus und die Apokalypse vor dem Evangelium des Johannes geschrieben sein lässt. Mit grösserer Nüchternheit führt *Guericke* in der 2. und 3. Aufl. (1854 u. 1868) seiner „Einleitung in das N. T." (S. oben §. 13, 5) denselben Kampf gegen die Tübinger Schule, indem er gestützt auf die äusseren Zeugnisse die Echtheit sämmtlicher neutestamentlichen Schriften vertheidigt. Auch *C. G. Wieseler* mit der unermüdlichen Akribie seiner Einzelforschung („Chronologie des apostolischen Zeitalters. Götting. 1848". „Commentar über den Brief an die Galater. Götting. 1859" u. A.), der streitbare *J. H. A. Ebrard* mit seinen Machtsprüchen („Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte. (2) Erlang. 1850. (3) 1868"; von ihm auch theils neu bearbeitet, theils fortgesetzt „Biblischer Commentar von *H. Olshausen*. Königsberg 1850—1862. [Brief an die Hebräer 1850. Offenbarung Johannis 1853. Die drei ersten Evv. (4) 1853. Briefe Johannis 1859. Ev. Johannis (4) 1862. Die Leidensgeschichte (4) 1862. Die Apostelgeschichte (4) 1862]. Bd. I; II, 1. 2. 3; V, 2; VI, 4; VII") und sein besonnener Mitarbeiter an der Fortsetzung des Olshausenschen Commentars *J. T. A. Wiesinger* („Brief an die Philipper, die Pastoralbriefe und an Philemon 1850. Brief des Jakobus 1854.

Der I. Brief des Petrus 1856. Der II. Brief des Petrus und der Brief des Judas 1862. Bd. V, 1; VI, 1. 2. 3.") gehören hierher. Endlich hat es die *Erlanger Schule* unter der Führung des geistvollen Schriftforschers *J. Chr. K. von Hofmann* (früher in Rostock, jetzt in Erlangen), dem aber bei grossem Scharfsinn zum glücklichen Interpreten des N. T.'s neben dogmatischer Unbefangenheit hauptsächlich der Geschmack am einfachsten und nächstliegenden Sinne des Schriftworts fehlt, — sie hat es zu einer ihrer Hauptaufgaben gemacht, ihre freilich in Beziehung auf viele Lehrstücke angefochtene und anfechtbare lutherische Rechtgläubigkeit auch dadurch zu bethätigen, dass sie der Tübinger Kritik gegenüber, allerdings mit Preisgebung der altkirchlichen Fassung der Inspiration der H. S., für die kirchlich recipirten Festsetzungen über den neutestamentlichen Kanon in ihrem ganzen Umfang eingetreten ist. Nachdem *Hofmann* zuerst seine Anschauungen über die einheitliche organische Entwicklung des Gottesreiches in der Menschheit, die in Weissagung und Erfüllung verlauft, welche im N. T. ihren normirenden Mittelpunkt haben, zusammenfassend in sr. Schrift: „Weissagung und Erfüllung im A. und N. T. Nördlingen 1841. 42. 2 Bde" dargelegt und später auch die Schriftlehre auf eine systematisch gegliederte Einheit (in: „Der Schriftbeweis. Nördlingen 1852. 2. Aufl. Zwei Hälften. 1857—59. 3 Bde.") zurückgeführt hatte, wandte er sich seit 1854 den eigentlich isagogischen Fragen zu. Es ist nur die Consequenz seiner oben andeutend bezeichneten theologischen Grundanschauung, welche überall organische Entfaltung der als Einheit gefassten göttlichen Offenbarung an die Stelle der von Baur postulirten durch Gegensätze hindurchgehenden geschichtlichen Entwicklung des Christenthums setzt, dass er in der für seine Auffassung des N. T.'s grundlegenden Abhandlung: „Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift" (Ztschr. für Protestantismus und Kirche. Neue Folge Bd. 28. Erlang. 1854. S. 85 ff.) auch das N. T. selbst, die Urkunde dieser Offenbarung, als einen in sich vollendeten Organismus anschaut. In seinem allmählichen Zustandekommen soll das N. T. ein vollständiges Gedächtniss der christlichen Anfangsgeschichte in Denkmälern der apostolischen Zeit überliefern, welche uns das Christenthum in seinem Verhältniss zum jüdischen Volke, zum naturwüchsigen Völkerthum und zum Gegensatz zwischen beiden und zugleich den grundlegenden Beruf der Apostel, den Beruf der Fortführung des von ihnen begonnenen Werkes und den Ausgang der apostolischen Zeit sehen lassen; „ein so zusammengesetztes Schriftganzes, welches nicht nur vollständiges Denkmal des Anfangs der Christenheit, sondern auch der vollgenügende Wegweiser derselben für die Zwischenzeit zwischen dem Anfange und dem Ende ihrer Geschichte ist, da ausser den Gegensätzen und Beziehungen, unter welchen sich das Christenthum in seiner Anfangszeit bewährt und behauptet hat, andere wesentlich verschiedene und neue nicht denkbar sind," — das trage aber — diese Ueberzeugung will Hofmann seinen Lesern nahlegen — die Gewähr für die Echtheit aller seiner einzelnen, demselben unentbehrlichen Bestandtheile in sich selber. Von dieser Grundanschauung aus, die aber nur thetisch, nicht polemisch den Ansichten der modernen

kritischen Schule gegenüber entwickelt wird, und die, obgleich sie als Resultat der Untersuchung erscheint, doch die stillschweigende Voraussetzung derselben ist, so dass *Hofmann* nur durch eine petitio principii den Beweis für die Kanonicität der neutestamentl. Schriften erbringt, hat er zunächst in Fortsetzungen seiner Untersuchungen: „Zur Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift" (a. a. O. Bd. 31. 33. 37. 39. 40) einzelne Bücher des N. T.'s ihrem Ursprung, ihrem Inhalt und ihrer Abzweckung nach besprochen, bis er im J. 1862 angefangen hat, in seinem Buche: „Die heilige Schrift N. T.'s im Zusammenhang untersucht" die Resultate seiner neutestamentl. Schriftforschung ausführlich darzulegen und zu begründen; von diesem Werk ist 1871 die 3. Abth. des Bds. IV erschienen, während 1869 schon die 2. Aufl. des I. Bds. begonnen ist. II. Bd., 1. Abth. 1872. Der jüngste, von Hofmann in den Grundgedanken seiner Untersuchungen über das N. T. nicht unabhängige Ausläufer der Erlanger Schule ist *R. Fr. Grau* mit seiner oben charakterisirten: „Entwicklungsgeschichte des neutestamentl. Schriftthums".*)

2. Andere Theologen lehnten zwar die Baursche Annahme einer durch Gegensätze hindurchgehenden Entwicklung des Urchristenthums zur Katholicität hin ebenso entschieden ab, liessen sich aber nicht in die Bahnen einer kurzsichtigen Apologetik drängen; vielmehr verlangten und übten sie die freie kritische Untersuchung der Bestandtheile des neutestamentlichen Kanons, in Folge deren sie das, was die Tübinger Schule als ausschliessende oder sich ausgleichende Gegensätze angeschaut hatte, nach Schleiermacher's bzw. Neander's Vorgang auf die Mannigfaltigkeit des mehr oder weniger adäquaten Ausdrucks der einen in Christo gegebenen Wahrheit zurückführten, also aus kritischen Gründen die dogmatische Tendenzkritik verwarfen. So *de Wette* in der 5. Aufl. (1848) seiner §. 12 charakterisirten „Einleitung in das N. T."; so *Bleek* in der hier vorliegenden Einleitung, der die „Beiträge zur Einleitung und Auslegung der H. S. I. Bd.: Beiträge zur Evangelien-Kritik. Berlin 1846" von demselben Verfasser, die tüchtigste Vertheidigung der Echtheit des Evangeliums Johannis gegen Baur u. A., zur willkommenen Ergänzung dienen. Auch *Ewald* ist hier einzureihen; seit 1849 hat er in seinen „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft" nach seiner Rückkehr von Tübingen nach Göttingen den Kampf gegen die Tübinger Schule in dem an ihm bekannten Tone der Polemik aufgenommen, der ihm eine ernste Rüge Zellers eingetragen hat.**) In seinen zahlreichen hierher gehörigen

*) Zu den bedeutenderen Schülern Hofmann's gehören vor Allen: *Ch. E. Luthardt* (Ev. Johannis) u. *Th. Schott* (Römerbr. I. Brf. des Petrus); an die Erlanger Schule würden noch eine Reihe von Vertretern der kritischen Reaction mit meist lutherisch-confessionell gefärbter Theologie anzureihen sein. Das Ungesunde in der Schriftbehandlung dieser Theologie hat am schärfsten *H. Hupfeld*: „Die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung" (Berl. Deutsche Zs. für christl. Wissenschaft 1861. Augusth.; auch separat erschienen) zurückgewiesen.

**) Vrgl. *Hilgenfeld*, Ztschrft. f. wissenschaftl. Theol., Jahrg. 4, S. 319 ff.

Schriften*) hat er einen fördernden Einfluss hauptsächlich auf die Behandlung der Apokalypse und der synoptischen Frage geübt; auch fehlt es nicht an vielen glücklichen Beobachtungen; aber da er die tiefergehenden Unterschiede zwischen Paulus und den Urapposteln übersieht, so hat er keine befriedigende Lösung des Problems der Entwicklung des Christenthums im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter finden können. Derselbe Vorwurf ist auch gegen die von *Meyer***) (und seinen Mitarbeitern) in seinem bekannten bändereichen (16 Abtheilungen) Handbuch: „Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.", dessen Vorzüge auf der philologischen Sicherheit der Auslegung beruhen, geübte Kritik zu erheben; in der Evangelienfrage folgt sie zum Theil Ewald, im Ganzen aber führt sie in sehr positiver Wendung den Kanon von der in den Schriften des N. T.'s hervortretenden Mannigfaltigkeit der ihrem Wesen nach *einen* christlichen Lehre durch. Unter den jüngern Anhängern dieser auf Schleiermacher's Grundanschauung zurückgehenden Kritik verdient noch ganz besonders *Bernhard Weiss* (in Kiel) um seiner gelehrten, scharfsinnigen und sorgfältigen Leistungen willen (Der petrinische Lehrbegriff 1855. Zur Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien [Stud. und Krit. 1861] Die Redestücke des apostolischen Matthäus. Die Erzählungsstücke des apostol. Matthäus [Jahrbb. f. deutsche Theologie 1864. 1865] Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.'s (2) 1872. Das Markusevangelium u. s. w. 1872) hervorgehoben zu werden. In dieser Richtung hat *G. V. Lechler* (früher Decan in Knittlingen, jetzt Prof. in Leipzig) in seiner von der Teylerschen theologischen Gesellschaft gekrönten Preisschrift: Das Apostolische und Nachapostolische Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Lehre und Leben. 1851". (2. Aufl. Stuttgart 1857) in den Kampf gegen die Tübinger Schule eingegriffen. Freilich theilt er nicht seine kritischen Untersuchungen über die Schriften des N. T.'s, sondern nur deren in hohem Grade conservativen Resultate

*) Jahrbücher der biblischen Wissenschaft. 12 Jahrbb. Götting. 1849—1865. Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt 1850. Geschichte Christus' und seiner Zeit 1855. (3) 1867. Die Sendschreiben des Ap. Paulus übersetzt und erklärt 1857. Geschichte des apostolischen Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems. (6. Bd. der Geschichte des Volkes Israel) 1858. (3) 1868. Geschichte der Ausgänge des Volkes Israel (7. Bd. der G. des V. Isr.) und des nachapostolischen Zeitalters 1859. (2) 1869. Die johanneischen Schriften übersetzt und erklärt. Bd. 1. Des Apostels Johannes' Evangelium und drei Sendschreiben 1861. Bd. 2. Johannes' Apokalypse 1862. Das Sendschreiben an die Hebräer und des Jakobos' Rundschreiben übersetzt und erklärt 1870. Sieben Sendschreiben des neuen Bundes übersetzt und erklärt 1870. Endlich hat *Ewald* eine Zusammenfassung seiner neutestamentl. Arbeiten angefangen erscheinen zu lassen: „Die Bücher des neuen Bundes übersetzt und erklärt. 1. Thl. Die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte. 2. vollständige Ausgabe. 1. Hälfte 1871.

**) *H. A. W. Meyer*, Ober-Consistorialrath in Hannover, liess die I. Abtheilung seines Kommentars zuerst 1832 erscheinen; im J. 1871 ist, nachdem einzelne Abtheilungen 4, manche 5 Auflagen erlebt haben, die 2. Lieferungsausgabe des gesammten Kommentars vollendet.

mit — unter den Schriften des Kanons hält er allein den 2. Brief Petri für unecht, Apokalypse und Evangelium des Johannes dagegen beide für echt —: sein Hauptabsehen ist darauf gerichtet, der Tübinger Ansicht über die geschichtliche Entwicklung des Urchristenthums zur Katholicität eine andere in sich zusammenstimmende Ansicht über die Entwicklung der Kirche im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter entgegenzustellen. Diese kommt auf folgende Grundgedanken hinaus: Die im Wesentlichen einmüthige apostolische Lehre findet im paulinischen Lehrbegriff ihren consequentesten Ausdruck; desshalb setzen die johanneischen Schriften diesen Lehrbegriff vollständig voraus, während alle übrigen lehrhaften Aussagen der neutestamentl. Schriftsteller im Verhältniss der Annährung zu demselben stehen; die paulinische Lehre ist also der beherrschende Mittelpunkt des apostolischen Zeitalters. Demgemäss — und diese Anschauung verräth den Einfluss *Ritschl's* — liegen auch die paulinischen Gedanken, wenn auch nicht immer die reine und scharfe Lehre des Apostels, im nachapostolischen Zeitalter allen Gestaltungen des kirchlichen Lebens zu Grunde, das, im Kampfe gegen die Gnosis sich zur vollen Einheit zusammenfassend, alles engherzig Judenchristliche, was sich nach dem Ableben der Apostel noch in seiner Besonderheit geltend machen will, als häretisch von sich ausschliesst.

3. Einen glücklichen Weg zur Fortbildung der Kritik des neutestamentl. Kanons auf gesunden Grundlagen und zu einer richtigen Auffassung der Geschichte des Urchristenthums schlug aber eine dritte Gruppe von Theologen ein, welche das, was die Tübinger Forschung an Wahrheit herausgearbeitet hatte, dankbar annahm — die Erkenntniss, dass sich die altkatholische Kirche durch Gegensätze hindurchgehend aus dem Urchristenthum entwickelt hat —, die aber diese Gegensätze und ihre Ausgleichung anders formulirte, als dies Baur und Schwegler gethan hatten, und die dogmatische Tendenz der neutestamentl. Schriften nicht mehr in erster Linie und nicht mehr allein das regulative Princip ihrer geschichtlichen Kritik sein liess. Schon eine jüngere Generation der Tübinger Schule hatte es erkannt, dass die von Schwegler angenommene Spannung, oder richtiger Ueberspannung des Gegensatzes zwischen Ebjonitismus und Paulinismus die Entwicklung des Christenthums im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter in ihrem Abschluss nicht zu einer irgendwie innerlich vermittelten Einheit kommen lassen konnte; fehlte doch die beide Seiten des statuirten Gegensatzes unter sich begreifende Einheit des Princips im Anfang dieser Entwicklung; wo hätte sie am Ende derselben herkommen sollen? Auf den verschiedensten Wegen suchte sie desshalb Abhülfe zu schaffen. So wollte *C. Planck* („Judenthum und Urchristenthum. Tüb. Theol. Jahrbb. 1847. Heft 2—4") dadurch zu einer einheitlichen Entwicklung kommen, dass er Christus mit dem von ihm ausgesprochenen Princip der vollendeten Gesetzeserfüllung und der in ihr enthaltenen wahren Gerechtigkeit, welches schon das neue Christliche — Aufgeben des eignen Willens an den göttlichen, ungetheiltes Leben in Gott — aber noch in der Form des jüdischen Bewusstseins — denn Gott steht dem Ich noch einfach gegenüber wie im

A. T., das göttliche Gesetz ist noch etwas Objectives, ausserhalb des menschlichen Bewusstseins Stehendes, — enthalten soll, an die Spitze stellt. Aber er kann nun den Paulinismus nicht mehr als integrirendes Moment der zur Katholicität führenden Entwicklung des Urchristenthums begreifen; schon Christus, nicht mehr Paulus, wie bei Schwegler, hat ja die Schranke des Judenthums durchbrochen, und für Paulus bleibt nur die Aufgabe, das, was in Christus thatsächlich gesetzt ist, für das Bewusstsein als allgemein gültiges Princip auszusprechen und dahin zu vertiefen, dass er die Gemeinschaft mit Gott, die nach Christus durch Entäusserung des Ichs an Gott zu Stande kommt, als Verinnerlichung des Göttlichen im Ich fasst und damit auch das Gesetz als äusserliche Norm aufhebt und in den sich selbst bestimmenden von Gott erfüllten Willen umsetzt. So geht der Paulinismus über das Urchristenthum, indem er demselben zu seiner Wahrheit verhilft, hinaus, aber er bleibt ein Phänomen, das an der Person des Paulus und seiner Anhänger haftet; die katholische Kirche ist also, wie bei Schwegler, wesentlich judenchristlich und nimmt von Paulus nur die Abrogation des jüdischen Cärimonialgesetzes an; aber das Judenchristenthum, und darin geht Planck über Schwegler hinaus, ist von vornherein eine entwicklungsfähige Grösse, deren Entwicklung von Christus selbst eingeleitet wird. Von andern Voraussetzungen aus kam *K. R. Köstlin* in seiner Auseinandersetzung mit Schwegler fast zu denselben Resultaten. („Zur Geschichte des Urchristenthums. Erster und zweiter Artikel. Tüb. Theol. Jahrbb. 1850. Heft 1 u. 2".) Das Judenchristenthum, wie es von Christus mit seiner evangelischen Predigt von dem den Menschen von der Welt erlösenden Eintritt in das Gottesreich erzeugt, von Jakobus, Petrus, Johannes, von der römischen Gemeinde vertreten wird, ist nicht Ebjonitismus, wie bei Schwegler. Denn von vornherein negirt es das blosse Judenthum und ist schon in einer solchen Progression zum Christlichen begriffen, dass es das Jüdische auch in seinem Versuche, das neue Christliche mit dem noch festgehaltenen national-jüdischen Bewusstsein zu vermitteln, dem Begriffe nach bereits abgeworfen hat. Der Paulinismus ist freilich viel zu ideal, als dass er mit seiner Predigt von dem die Werke ausschliessenden Glauben Gemeindeprincip hätte werden können; indess er steht von Anfang an neben dem Judenchristenthum und befördert dessen freie Entwicklung, treibt aber auch aus dem Judenchristenthum seinen Gegner, den Ebjonitismus, hervor, dessen Kennzeichen es ist, dass er das Christenthum auf das Judenthum zurückführen will, während das Judenchristenthum immer mehr das neue Christliche als sein Wesen erfassen lernt und die Wendung zum Universalismus nimmt. So entwickelt sich das Judenchristenthum aus sich selbst zum katholischen Christenthum, indem es die Mitte zwischen Ebjonitismus und Paulinismus hält und von diesem zwar annimmt, aber den gesetzlichen Standpunkt immer bewahrt, auf den auch der Paulinismus, so weit er Moment des katholischen Christenthums bleibt, wieder einlenkt. Köstlin's Scheidung zwischen entwicklungsfähigem Judenchristenthum und Ebjonitismus ist freilich ein bedeutender Fortschritt über Schwegler hinaus, für den Urchristenthum, Judenchristenthum, Ebjonitismus identische

Begriffe sind, und bei dem es der Ebjonitismus auch nicht über äusserliche Transaktionen mit dem Paulinismus bringt; aber, wie Planck, weiss doch auch Köstlin nicht, den unverkürzten Paulinismus in die Einheit der Entwicklung des Urchristenthums zur Katholicität aufzunehmen, weil er Christus, so weit er ihn überhaupt in Betracht zieht, ganz auf die Seite des Judenchristenthums stellt. Ganz anders verfuhr fast um dieselbe Zeit — denn Köstlin's zweiter Artikel konnte noch, freilich ablehnend, Bezug darauf nehmen — *Albrecht Ritschl* schon in dem in der ersten Ausgabe seines eingreifenden Buches: „Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850" vorliegenden Lösungsversuch des scharf und bestimmt als Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche formulirten Problems der Entwicklung des Christenthums bis zum dritten Jahrhundert. Er stimmte nämlich einem von *L. Georgii* zuerst in der Tübinger Schule geltend gemachten Grundgedanken über die älteste geschichtliche Entwicklung der christlichen Kirche zu. Von diesem war schon in einer Recension der frühsten Schrift Schwegler's: „Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts. Tübing. 1841" (Deutsche Jahrbb. f. Wissenschaft und Kunst. Leipz. 1842. No. 12—15; 33—38) und ausführlicher noch in seiner diese Recension gegen Einwendungen Zeller's (Tübing. Theol. Jahrbb. 1842. Hft. 2) sicher stellenden Abhandlung: „Ueber den Charakter der christlichen Geschichte der ersten zwei Jahrhunderte" (A. a. O. No. 229—232) die weite Ausdehnung in Anspruch genommen, welche Schwegler dem Ebjonitismus gegeben hatte, und die Entstehung des nachapostolischen Christenthums im Wesentlichen auf eine beschränktere Auffassung des paulinischen Princips zurückgeführt, das schon im apostolischen Zeitalter in der Hauptsache den Sieg davongetragen habe. So versuchte denn auch Ritschl in directem Gegensatz gegen Schwegler den Nachweis, dass die Entwicklung des Christenthums im zweiten Jahrhundert auf eine Abwandlung der paulinischen Auffassung desselben, auf die für die Kirche als Volkskirche nothwendige Umbildung des Paulinismus zu einer allgemeinen Lebensnorm zurückgeführt werden müsse, die sich durch Abthun seiner unpopulären Dialektik und unter dem Einfluss der evangelischen Tradition mit ihrer gesetzlichen Verpflichtung vollzogen habe; in dieser Gestalt, in welcher er neben dem Glauben die Erfüllung zwar nicht mosaisch gesetzlicher Bestimmungen, aber der ἐντολὴ Χριστοῦ gefordert habe, sei der Paulinismus die Grundlage der altkatholischen Kirche geworden. Es ist ein bleibendes Verdienst dieser gründlichen Arbeit, die Literatur des nachapostolischen Zeitalters von dem Banne des Ebjonitismus erlöst zu haben; aber zur Gewinnung einer Einheit, welche die ganze Fülle des von Christus erzeugten neuen Lebens in der urapostolischen und paulinischen Ausprägung desselben unter sich begriffen hätte, wenn auch mit den durch den widerstrebenden Stoff, an dem es sich bethätigen sollte, bedingten Abzügen, brachte es diesmal Ritschl auch noch nicht — er hat desshalb selbst sein Buch von principiell andern Grundlagen ausgehend umgearbeitet —; denn wenn er auch die Person Christi als den einheitlichen Ausgangspunkt der christlichen Entwicklung an deren Spitze stellte, auch

den Gegensatz zwischen Paulus und den Urapostеln nicht unbedeutend ermässigte, so wies er durch diesen Fortschritt in der Behandlung des urchristlichen Problems zwar Schwegler gegenüber auf den richtigen Weg; aber zur Auswirkung der Consequenzen dieses Fortschritts kam er doch nicht, weil er ein doppeltes, principiell verschiedenes Evangelium an die eine Person Christi anknüpfte. Derartige Versuche seiner Schüler mussten auch den Meister veranlassen, das von Schwegler gezeichnete Schema der Entwicklung des Urchristenthums zur Katholicität, auf das ja seine eignen kritischen Einzelforschungen hingeführt hatten, auf's Neue zu revidiren. Indess *Baur* hat in seiner zusammenfassenden Darstellung der Entwicklung des Christenthums und der Kirche der drei ersten Jahrhunderte (1853) den Grundfehler seines Schülers nicht vermieden oder corrigirt, er hat ihn nur verdeckt, auch für seine eigene Erkenntniss. Denn wenn er auch ausdrücklich Christus mit seiner freien, über alles Aeussere, Zufällige, Partikulare erhabenen Sittlichkeit, die sich in kindlicher Hingebung an Gott mit diesem eins weiss, als den, in dem die Grundidee der christlichen Religion zuerst erschienen sei, an die Spitze der Entwicklung stellt, also die über deren Gegensätze übergreifende Einheit gefunden zu haben scheint: so bleibt diese scheinbar principielle Abweichung von Schwegler für seine weitere Darstellung doch ohne Frucht. Denn zwischen dem Leben und Lehren dieses Christus und seiner unmittelbaren Jünger besteht auch nach Baur keine Verbindung; diese sind so strenge Judaisten, dass erst Paulus das christliche Princip wieder zur Geltung bringen muss, und so fehlt auch in dieser reifsten Darstellung der Tübinger Anschauungen über die geschichtliche Entwicklung des ältesten Christenthums jede Basis, auf der sich eine innerliche Ausgleichung der streitenden Parteien der Urkirche hätte vollziehen können.

In der aus ganz selbständiger Forschung herausgewachsenen Ueberzeugung, „dass die Bekämpfung der Tübinger Kritik niemals von Erfolg sein wird, wo diese in Bausch und Bogen verworfen wird", betrat *E. Reuss* in seiner „Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique (1) Strassb. 1852. Tom. I. II. (2) Ebendas. 1860" und in seiner „Geschichte der heiligen Schrift n. T.'s" seit der zweiten Aufl. derselben (1853) den oben angedeuteten neuen Weg einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit der Tübinger Schule. Er fasst den Gegensatz zwischen Judenchristenthum und Paulinismus in voller Schärfe; aber das Leben, das Christus der Welt gebracht hat, — und damit geht er über Baur hinaus — wird nicht mehr in die Schranken des Judenchristenthums als eine innerjüdische Entwicklung gebannt; es ist etwas Eigenthümliches und Neues, das auch schon das Judenchristenthum über das Judenthum hinaushebt und in der paulinischen Mystik im Mittelpunkt seines Wesens erfasst wird. Allerdings scheidet nach Reuss die Frage nach der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes das Judenchristenthum von Paulus durch eine tiefe Kluft; indess, wie Paulus in seiner Lehrbildung auch mit dem extremsten Judenchristenthum noch eine ganze Reihe von Berührungspunkten hat, so lassen sich auch die Urapostel, die nur für den Samen

Abrahams in der Kirche das mosaische Gesetz festhalten wollen, nicht von der Gemeinschaft mit Paulus abdrängen, wenn sie sich auch niemals direct von der Partei der diesen ruhelos befehdenden Eifrer um das Gesetz lossagen. Und während die Urapostel auch in ihrer Lehrbildung Formeln haben, die den paulinischen verwandt sind, oder paulinische Formeln in dieselbe herübernehmen, denen bei ihnen freilich der belebende Hauch der Mystik fehlt, bleiben die Eifrer, nach und nach zur Sekte werdend, hinter der kirchlichen Entwicklung zurück. Diese hat schon am Ende des apostolischen Zeitalters ein gemeinchristliches Bewusstsein hervorgebracht, das von Paulus die Abrogation des mosaischen Gesetzes angenommen hat, aber als Massenchristenthum im Uebrigen mehr dem Tropus der Urapostel mit seiner gesetzlichen Verpflichtung und seinem veräusserlichten und eschatologisch gerichteten Glauben folgt. Reuss hat auf diese Weise das Problem der innerlichen Vermittlung der urchristlichen Gegensätze gelöst, selbstverständlich ohne den Einfluss äusserer Umstände auf dieselbe ausser Wirksamkeit zu setzen, weil er eine Menge von verbindenden Fäden zwischen Christus und allen urchristlichen Parteien und zwischen diesen unter einander aufzeigt, auch den Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln wesentlich ermässigt; und da er die Gegensätze und ihre Ausgleichung nicht, wie Schwegler und Baur, successive im Lauf der zwei ersten Jahrhunderte, sondern von vornherein neben einander auftreten lässt, so hat er auch das Recht, die Bildung des gemeinchristlichen Bewusstseins schon so früh anzusetzen. Durch diese Erkenntniss entzieht sich Reuss auch den Fesseln der dogmatischen Tendenzkritik; eine Schrift z. B., welche die Tendenz der Vermittlung an der Stirn trägt, gehört ihm um dieser Tendenz willen nicht in das zweite Jahrhundert; er hat sich die volle Freiheit der literargeschichtlichen Untersuchung geschaffen und kommt auf ihrem Wege in seiner „Geschichte der heiligen Schrift n. T.'s" namentlich in Betreff der paulinischen Briefe zu Resultaten, welche die kirchliche Ueberlieferung über den Kanon zu rechtfertigen versuchen. (Vrgl. a. a. O. §§. 137. 138. 344.) Ueber viele der von Reuss versuchten Combinationen wird sich streiten lassen, aber man wird anerkennen müssen, dass er die Kritik des N. T.'s auf gesunde Grundlagen zurückgeführt hat. Auch *A. Ritschl* hat, wie schon oben angedeutet ist, in der neuen Ausarbeitung seiner kirchen- und dogmengeschichtlichen Monographie „Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1857" das von Baur und Schwegler gezeichnete Schema der Entwicklung des Urchristenthums zur Katholicität mit Erfolg durchbrochen und auf Grund der nicht mehr nach der Schablone der dogmatischen Tendenzkritik geprüften Urkunden des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters ein lebensvolles Bild dieser Entwicklung an dessen Stelle gesetzt. Ritschl's Zeichnung dieses Bildes hat, mit der von Reuss gegebenen verglichen, den Vorzug schärferer Umrisse namentlich durch die genaue Präcisirung des zwischen Paulus und den Uraposteln auch nach dem Compromisse von Jerusalem verbleibenden Gegensatzes in Betreff der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Judenchristen in hellenischen Gemeinden, durch die Feststellung einer grundsätzlichen Diffe-

renz zwischen dem urapostolischen Christenthum und dem Judenchristenthum, durch die sorgfältige Entwicklung aller Phasen dieser beiden Richtungen, durch den Nachweis, dass das Heidenchristenthum — denn das auf die Urapostel zurückgehende Christenthum, so weit es sein besonderes Wesen festhalten will, bleibt ebenso, wie das Judenchristenthum, ausserhalb dieser Entwicklung stehen —, und zwar unter der geeinten Lehrautorität aller Apostel, die Basis der sich bildenden altkatholischen Kirche wird. Alle diese Ausführungen sind Correcturen unzutreffender Auffassungen der Tübinger Schule, die in ihrem letzten Grunde auf einen principiellen Widerspruch, den Ritschl gegen Baur erhebt, zurückgehen, darauf nämlich, dass von Ritschl die volle Dignität Christi als des Religionsstifters gewahrt wird. Desshalb vermag er es, die grundsätzliche Einheit zwischen Paulus und den Uraposteln darin herauszustellen, dass trotz aller Differenzen in der Lehrbildung und trotz des auch von den Uraposteln noch festgehaltenen Anspruchs, dass Israel das Stammvolk des neuen Bundes sein solle, beide dem Judenchristenthum gegenüber die Neuheit des Bundes Christi und die Neuheit des religiösen und sittlichen Lebens in demselben im Gegensatz gegen den alten Bund ganz unverkürzt anerkennen. Damit ist aber ein Anfang für die Geschichte des Christenthums aufgezeigt, aus dem sich in organischer Entwicklung die Einheit des religiösen Bewusstseins der altkatholischen Kirche in einem mittleren Durchschnitt der apostolischen Lehre herausbilden kann und herausgebildet hat. Dieses Resultat der Untersuchung, das sich m. M. n. mit dem geschichtlichen Bestand des kirchlichen Bewusstseins in der Zeit der Bildung der Katholicität deckt, liefert aber zugleich die Probe darauf, dass die demselben zu Grunde liegende Prüfung der neutestamentlichen Literatur, die nicht mehr nach den Schlagwörtern: „Ebjonitismus, Paulinismus und Ausgleichung dieses Gegensatzes im zweiten Jahrhundert“ regulirt wird, im Wesentlichen von richtigen Gesichtspunkten ausgeht und zu einer unbefangenen geschichtlichen Würdigung dieser Literatur zurücklenkt. Es liegt auf der Hand, dass Ritschl sich wieder mehr einer kritischen Betrachtungsweise des N. T.'s zuwendet, wie sie von Schleiermacher eingeleitet war. Aber weil er in ausgezeichneter Weise selbstthätig an der Entwicklung der Tübinger Schule mitgearbeitet hat, so kehrt er nicht einfach zu der Formel: „Mannigfaltigkeit in der Einheit“ im Sinne Schleiermacher's und seiner Nachfolger zurück; vielmehr wird die Einheit von ihm bewusster mit der Mannigfaltigkeit vermittelt, als dies von der auf Schleiermacher bzw. Neander zurückgehenden Theologie der Vermittlung geschehen ist, und die Mannigfaltigkeit schärft sich nicht bloss zum Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln in einer praktischen Frage, auch die in der Mannigfaltigkeit der Lehrtropen hervortretenden Differenzen werden deutlicher erkannt und zahlreicher aufgedeckt und überall auf Formeln zurückgeführt, welche greifbare Unterschiede in der Lehrbildung, ohne dass ihnen die Spitzen abgebrochen werden, feststellen. Die isagogische Arbeit wird ähnliche Wege gehen müssen, wie sie von Reuss und Ritschl betreten sind, will sie anders dem complicirten geschichtlichen Processe gerecht werden, in welchem das Christen-

thum Christi sich zum Christenthum der Urkirche entfaltet hat, deren Träger und Zeugen in den Schriften des N. T.'s zu uns reden. Sie wird freilich darin über Baur hinausgehen müssen, dass sie durch eine gründliche Erforschung des Bestandes der evangelischen Geschichte und der nächsten Wirkungen, die von Christus ausgehen, diesen wiederum als die übergreifende und ursächlich wirkende Einheit der gesammten apostolischen Lehrentwicklung in ihren verschiedenen Richtungen begreifen lernt; sie wird in Folge dieser Erkenntniss den Kanon aufgeben müssen, dass das Urchristenthum als innerjüdische Entwicklung in Gegensatz zu dem erst eigentlich christlichen Paulinismus gestellt wird, und damit von dem Grundirrthum der Tübinger Tendenzkritik frei werden. Aber sie wird es als ein von Baur, der mit seinem Lieblingsapostel auch von sich hätte sagen können: „Ich habe mehr gearbeitet, als sie Alle", überkommenes Erbe festhalten müssen, dass sie ihre Aufgabe nur lösen kann, wenn sie mit unbefangenem historischen Sinn auf die von dem Vater der Tübinger Schule zuerst mit solcher Schärfe beobachteten Unterschiede der neutestamentlichen Lehrtropen eingeht. Diese darf sie nicht im Interesse eines ganz ungeschichtlichen Begriffes von Offenbarung abzuschwächen versuchen, unbeschadet der Erkenntniss, dass sie, zusammengehalten durch die Einheit des in Christus gegebenen Princips, nicht so weit tragen, als Baur sie reichen lässt, und muss sie vor Allem da offen anerkennen, wo sie über den kritisch gesicherten Bestand des apostolischen Christenthums hinausweisen.

Es fehlt auch nicht an Forschern, welche mit grösserer oder geringerer Annährung an diesen Standpunkt die kritische und isagogische Arbeit gefördert haben. Einer älteren Generation derselben gehörte *Ch. A. Weisse* († 1866) an (Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch behandelt. 2 Bde. Leipz. 1838. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium. Leipz. 1856 u. Anderes); von jüngeren Theologen reihen sich an: *Hausrath, Holtzmann, Keim, Weizsäcker* u. A., über deren Leistungen an den betreffenden Stellen des ersten Haupttheils referirt werden soll.

Auch *A. Hilgenfeld* — um diese Uebersicht mit dem Namen zu schliessen, welcher mit jeder Bewegung der kritischen Erforschung des N. T.'s seit Baur verknüpft ist, — hält die grundlegende Position der Tübinger Schule zwar so weit fest, dass er den unversöhnten Gegensatz zwischen dem Judenchristenthum und dem Paulinismus noch im zweiten Jahrhundert wirksam sein lässt; dennoch lenkt er an nicht wenigen Punkten zu dem hier präcisirten Standpunkt der Kritik ein. Dadurch steht er in einem besonders bezeichnenden Gegensatz zu einem andern Nachfolger Baur's, zu *G. Volkmar*. Dieser rühmt sich zwar, die Tübinger Tendenzkritik zur rein geschichtlichen Kritik erhoben und dadurch vor Allem auch dem religiösen Interesse der Gemeinde volle Befriedigung geschaffen zu haben; aber, da er wie seiner Zeit *Bruno Bauer* (Kritik der evangel. Gesch. der Synoptiker. Leipz. 1841. (2) 1846. 3 Bd. u. A.), in der Evangelienbildung die Tendenz schöpferisch wirken und die grossen geschichtlichen Gegensätze, an die Baur die Entwicklung der Urkirche geknüpft hat, in persönliche Gehässigkeiten der Parteihäupter und das Intriguenspiel

ihrer Affiliirten nicht selten auslaufen lässt, so will der nüchternen Betrachtung eine solche Behandlung der urchristlichen Literatur und das auf diesem Grunde entworfene Bild der Entstehung der christlichen Kirche weder geschichtstreu noch für die Gemeinde sonderlich erbaulich erscheinen, so sehr auch Volkmar das in Christus erschienene Leben, dessen Kern er aus dem Markusevangelium herausgeschält hat, als ein geschichtlich Neues und auch desshalb das von ihm gefundene Resultat als ein „multum" preist. (Vrgl. „Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung. Leipz. 1857". „Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis u. s. w. Leipz. 1870".) Dagegen finden sich bei Hilgenfeld, mit Baur verglichen, in der That die Ansätze zu einer conservativen Kritik. (Vrgl. „Das Urchristenthum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges u. s. w. Jena 1855".) Denn er ermässigt den Gegensatz zwischen Paulinismus und Judenchristenthum: schon dadurch, dass er die eingedrungenen falschen Brüder bei den Verhandlungen in Jerusalem (Gal. 2) von den Uraposteln scheidet und diesen, obgleich sie auch aus dogmatischen Gründen die Beschneidung des Titus gewünscht haben sollen, doch nicht die Meinung zuschreibt, dass die Beschneidung die unerlässliche Bedingung der Theilnahme am Messiasreich sei; auch dadurch, dass er eine gemeinsame Grundlage bei Paulus und den Uraposteln anerkennt (Ztschrft. f. wissenschaftl. Theol. 1860. S. 101 f.) und die Tendenz des Paulinismus zur Union sehr bestimmt hervorhebt (Ebendaselbst 1872. S. 469 ff.); ganz besonders aber dadurch, dass er dem Judenchristenthum die Vertretung des berechtigten christlichen Realismus in einem nach den Forderungen des Sittengesetzes und durch bestimmte Verfassungsformen normirten Leben neben dem durch Paulus zur Geltung gebrachten ebenso berechtigten christlichen Idealismus zuweist. Diese Anschauung hängt bei Hilgenfeld, so scheint es, mit einer über Baur hinausführenden Evangelienkritik zusammen. Baur hatte, vom spätesten Evangelium ausgehend, die Evangelien rein auf die in ihnen vertretene dogmatische Tendenz geprüft und ihnen nach den Ergebnissen dieser Untersuchung ihre Stellung in dem Processe der Entwicklung der christlichen Kirche angewiesen, es aber als unentscheidbar auf sich beruhen lassen, wie weit geschichtlich treue Ueberlieferung über das Leben Jesu in den Evangelien vorhanden sei. Hilgenfeld dagegen — und darin folgt er einem von K. R. Köstlin („Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien. Stuttg. 1853") gegebenen Anstoss — schlug den entgegengesetzten Weg ein; er ging den Anfängen der Evangelienbildung und von da aus der allmählichen Entwicklung der evangelischen Literatur bis zu ihrer im Kanon vorliegenden Gestalt nach. Nicht mehr durch tendenzkritische Untersuchung, sondern durch literarhistorische Kritik, welche die dogmatische Tendenz nur noch neben allen übrigen Eigenthümlichkeiten der zu untersuchenden Schriften in Rechnung bringt, kommt er zu folgenden Resultaten: ein ältestes, apostolisches, streng judenchristliches Matthäusevangelium, die ursprünglichste und geschichtlichste Darstellung des Lebens Jesu, bildet schon im 6. Jahrzehent des ersten Jahrhunderts den Anfang der kanonischen Evangelienliteratur;

dieser Urmatthäus*) wird nach der Zerstörung Jerusalems in freierem Geiste zu unserem kanonischen Matthäusevangelium überarbeitet; aus ihm entsteht durch einheitliche Zusammenarbeitung im Geiste eines gegen den Paulinismus versöhnlichen Judenchristenthums das petrinisch-römische Markusevangelium; diese beiden Evangelien und noch andere Evangelienschriften werden um das Jahr 100 durch einen Pauliner zum Lukasevangelium verarbeitet; endlich entsteht um 130 — also schon um dieselbe Zeit, in der nach Baur's ursprünglicher Darstellung die Bildung der kanonischen Evangelien erst begonnen haben soll — in der Hitze der gnostischen Bewegung und nicht ohne den positiven Einfluss der Gnosis das johanneische Evangelium auf Grund aller dieser Vorarbeiten. Hilgenfeld gewinnt durch dieses Ergebniss seiner Untersuchung ein Doppeltes: einmal eine gesicherte geschichtliche Ueberlieferung für das Leben Jesu, das er über die Schranken des Judenchristenthums hinausreichen lässt; sodann im stetigen Fortschritt der Evangelienbildung zugleich die geschichtliche Beglaubigung eines stetigen Fortschritts in der immer tieferen Erfassung des Wesens ihres Herrn von Seiten der Gemeinde. Auch erklärt er die Briefe an Philemon, an die Philipper und den ersten Brief an die Thessalonicher wieder für echte Paulusbriefe; hätte er übrigens in seinen Untersuchungen über die Evangelien („Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung. Leipz. 1854") in dem geschichtlichen Christus noch mehr die über die Parteigegensätze des Urchristenthums übergreifende Einheit erkannt, so würde er noch in wesentlicheren Punkten über die Ansichten der Tübinger Schule hinausgeführt sein.]

Als ein nützliches, wenn auch nicht gerade den wissenschaftlichen Ansprüchen an selbständige Kritik der Quellen entsprechendes Hülfsbuch nenne ich noch: *Joh. Kirchhofer* (zu Schaffhausen), Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus. Zürich 1844.

[Zur raschen Orientirung in dem überreichen Material der neutestamentl. Isagogik kann man *O. R. Hertwig*, Tabellen zur Einleitung in's N. T. (4. Aufl. besorgt von *H. Weingarten*) Berlin 1872 nachsehen.]

§. **16.** An diesen Bewegungen der Deutschen Theologie während des letzten halben Jahrhunderts haben auch katholische Theologen, jedoch fördernd hauptsächlich nur in Beziehung auf die Fragen der allgemeinen Einleitung, Antheil genommen.

So besonders a) *Joh. Leonh. Hug* (Domcapitular u. Prof. zu Freiburg, geb. 1766, † 1846) Einl. in die Schriften des N. T. Tüb. 1808. 2 Thle.; 3. Aufl. 1826; 4. Aufl. (nach des Verfassers Tode) 1847. Der erste Theil enthält die allgemeine Einleitung und beruht durchgehend auf eigenen, gelehrten und scharfsinnigen Forschungen, besonders in den Abschnitten

*) Vrgl. jedoch die 2. Anm. zu §. 46.

über die Geschichte des Textes und die der (alten) Uebersetzungen des N. T., wo seine Leistungen als vorzüglich zu bezeichnen sind. Auch der erste Abschnitt „Alter und Echtheit der Schriften des N. T." enthält viele feine und treffliche Bemerkungen, durch Betrachtung sowol des inneren Charakters der Schriften und einzelner darin berührter oder vorausgesetzter geschichtlicher Umstände und Verhältnisse, als auch der Zeugnisse der Häretiker der ersten Jahrhunderte, die man bisher zu wenig beachtet, da man sich fast nur an die Aussagen der rechtgläubigen Kirchenlehrer gehalten hatte. — Auch der zweite Theil, die specielle Einleitung, enthält viel Eigenthümliches, Scharfsinniges und Beachtenswerthes. Aber der Verfasser bewegt sich hier nicht mit solcher Freiheit und Unbefangenheit, wie in den Untersuchungen des allgemeinen Theiles, sondern erscheint in den Fragen über die Verfasser der Bücher gebunden durch die in der katholischen Kirche recipirten Vorstellungen, und ist beflissen, diese auf möglichst gelehrte und scharfsinnige Weise zu rechtfertigen. Uebrigens fand das Werk, welches sich auch durch blühenden Stil und mitunter witzige und humoristische Darstellung auszeichnet, vielen Beifall und Verbreitung, auch unter protestantischen Theologen und über Deutschland hinaus. — Ins Englische ist es übersetzt von **D. G. Wait.* London 1827. 2 Bde. [und **D. Fosdick.* New-York], und im Auszuge Französisch bearbeitet durch *Cellerier* fils (zu Genf): Essai d'une introduction critique au N. T. Genf 1823.

Andere Werke katholischer Theologen Deutschlands sind:

b) *Andr. Bened. Feilmoser* (Prof. zu Innsbruck, später zu Tübingen, † 1831) Einleitung in die Bücher des N. B. *Innsbr. 1810; die zweite Aufl, Tüb. 1830, ist sehr stark vermehrt und grossentheils umgearbeitet, obwol der Charakter des Werkes im Allgemeinen derselbe geblieben ist. Der allgemeine Theil ist verhältnissmässig kurz und folgt auf den speciellen, die Untersuchungen über die einzelnen Bücher, worin der Verfasser das von früheren auch protestantischen Gelehrten Geleistete mit vielem Fleisse benutzt und dabei mit eigenem Forschungssinn und öfters einer für den katholischen Theologen freimüthigen Unbefangenheit verfährt.

c) *J. M. Augustin Scholz* (Prof. zu Bonn, † 1852) Einleitung in die heiligen Schriften des A. u. N. T., auf 4 Theile berechnet, von denen der erste (Köln 1845) die allgemeine Einleitung in die Bibel — beide Testamente in Verbindung mit einander — enthält; der vierte, der die specielle Einleitung in's N. T. enthalten sollte, ist nicht erschienen. Unter den 9 Hauptstücken des ersten Theils ist für uns das wichtigste das achte: „Beschaffenheit des Textes der heiligen Schriften", worin auch von den Handschriften und alten Uebersetzungen gehandelt wird.

d) *Adalb. Maier* (zu Freiburg) Einl. in die Schriften des N. T. Freib. 1852. I. Besondere Einleitung. II. Allgemeine Einleitung: 1) Geschichte des Kanons; 2) Geschichte des Textes,

e) *F. X. Reithmayr* Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T. Regensb. 1852.

[f) *Gabriel Joa. B. Günther* (Prof. d. Th. in Prag) Introductio in sacros N. T. libros historico-critica et apologetica. Prag u. Rom 1863.]

[g) *Joseph Langen* (Prof. in Bonn) Grundriss der Einleit. in das N. T. Freiburg 1868.]

§. 17. Ausserhalb Deutschlands hat man erst neuerlich in England angefangen, die neutestamentliche Einleitung nach Deutscher Weise zu behandeln. In einer wissenschaftlich nicht unbedeutenden Weise ist dies geschehen durch *Sam. Davidson* (derselbe war Prof. am Independenten-Collegium zu Manchester): An Introduction to the New Testament. 3 Bde. 1848—51. Der Verfasser nimmt überall auf die Forschungen Deutscher Theologen Rücksicht, bis auf die neueste Zeit, und beweist viel Scharfsinn und grosse Gründlichkeit. Am meisten verbreitet und beliebt aber ist seit dem zweiten Jahrzehend dieses Jahrhunderts das *Horne*'sche Einleitungswerk.*)

Thomas Hartwell Horne (zu Cambridge, † 1862) An Introduction to the critical study and knowledge of the holy Scriptures. London 1818. 3 Bde. Das Werk behandelt nicht nur das A. und N. T. gemeinschaftlich, sondern zugleich auch die exegetischen Hülfswissenschaften, biblische Geographie und Alterthümer, sowie Hermeneutik. Es hat verschiedene Auflagen erfahren, und neuerlichst — 1856 — ist die zehnte erschienen, in vier starken und enggedruckten Octavbänden. Doch hat der greise Verfasser, um sein Werk auf zeitgemässe Weise zu vervollkommnen, sich veranlasst gesehen, für diese Auflage als Mitarbeiter zwei andere Gelehrte heranzuziehen, die auch mit der Deutschen Literatur auf diesem Gebiete bekannt sind, nämlich: a) *Davidson,* von dem der 2. Band ist, welcher namentlich die specielle Einleitung ins A. T. enthält; und b) *Sam. Prideaux Tregelles* (zu Plymouth), der den 4. Band, welcher sich mit dem N. T. beschäftigt, herausgegeben, und zum Theil ganz neu auf durchaus selbständige Weise bearbeitet hat; so namentlich im ersten Theile desselben die sehr gründliche, werthvolle und auf eigenen Forschungen beruhende Einleitung in die Text-Kritik, von welchem Theile zu wünschen wäre, dass er ins Deutsche übersetzt würde. Dadurch hat das Werk in dieser neuen Auflage an wissenschaftlicher Bedeutung entschieden gewonnen, wenn auch an Einheit des Charakters verloren, zumal da die verschiedenen Herausgeber in ihren theologischen Ansichten, namentlich über die heilige Schrift, verschiedene Richtungen haben, und Horne selbst und Tregelles in der Beziehung eine strengere als Davidson. Manche Ansichten und Behauptungen des letzteren haben daher wie von anderen Englischen Theologen, so auch von seinen Mitherausgebern selbst starke Angriffe erfahren, und haben dieselben sich von seiner Gemeinschaft losgesagt; so dass der zweite Band einem andern Englischen Gelehrten zur

*) Englische Kataloge weisen eine 12. Aufl. dieses Einleitungswerkes im Jahre 1869 nach und verzeichnen auch einen nach der 11. Aufl. (1860) desselben verfassten Auszug: *J. Ayre*, Compendious introduction to study of the Bible. 1. Vol. 1867. M.

Umarbeitung übergeben ist und die Davidson'sche Bearbeitung nur noch als ein besonderes Werk für sich zu haben ist. Die von Seiten des Vorstandes des Independenten-Collegiums wider ihn eingeleitete Untersuchung hat mit seiner Entlassung geendigt. — Vgl. meine Recension des Werkes, Theol. Stud. u. Krit. 1858. H. 2 u. 3. [Ueber *Davidson's* späteres Werk: An Introduction to the Old Testament etc. London. 3 Voll. 1862. 63, vgl. die Anzeige von *Kamphausen* in den Stud. u. Krit. 1863. H. 4.]

[Auch in Frankreich hat man neuerdings unter dem Einfluss deutscher Forschung die mit der isagogischen Arbeit im engsten Zusammenhang stehende Frage nach der Entstehung der christlichen Kirche zu behandeln angefangen: von protestantischer Seite, um von Andern zu schweigen, durch *E. de Pressensé* in seiner „Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne. Par. 1858. 61. 4 Vol." und in seinem „Jésus Christ, son temps, sa vie, son oeuvre. (2) Par. 1866" (gegen Rénan) im Wesentlichen von einem Standpunkte aus, der dem Neander's ähnlich ist; von katholischer Seite durch *E. Rénan* in seiner „Histoire des origines du christianisme". (Tom. I. Vie de Jésus. Paris 1863 (13. Aufl. 1869).*) Tom. II. Les Apôtres. 1866. Tom. III. Saint Paul. 1869. Tom. IV. L'Antéchrist. Paris 1873.) Rénan verbindet mit einer Kritik, die bei Baur in die Schule gegangen ist, allerlei altrationalistische und phantastische Zuthaten, die namentlich in seiner Vie de Jésus die sittliche Hoheit Christi schädigen, und schärft in seiner Geschichte des apostolischen Zeitalters den Gegensatz zwischen der Urgemeinde und Paulus auf das Aeusserste. Lebhaft ist auch die neuere holländische Theologie, welche den alten Ruhm der philologischen Dexterität gewahrt hat, auf die kritische Arbeit Deutschlands eingegangen, mit besonderer Schärfe, um nur diesen einen, einen Isagogiker, zu nennen]: *J. H. Scholten* (Prof. zu Leiden). Von ihm: Historisch-kritische Einleitung in die Schriften des N. T., zum Gebrauch bei den akademischen Vorlesungen. 1853. 2. verm. Ausg. Leiden (Leipz. bei Weigel) 1856. XVI u. 429 S. (4½ Frcs.); [Das Evangelium nach Johannes. Uebersetzt von *H. Lang.* Berl. 1867; Das älteste Evangelium. Uebersetzt von *Redepenniug.* Elberf. 1869 u. A.; Die ältesten

*) Die Ausgabe kündigt sich an als révue et augmentie. Sie ist vermehrt hauptsächlich durch einen Anhang über das 4. Evangelium, der für dessen Geschichtserzählung eine echt johanneische Ueberlieferung zu erweisen sucht. M.

Zeugnisse betreffend die Schriften des N. T.'s. Uebersetzt von *Manchot.* Brem. 1867; Der Apostel Johannes in Kleinasien. Uebersetzt von *Spiegel.* Berl. 1872.]

B. Bestandtheile des N. T., Reihenfolge derselben, Name.

§. 18. Die Schriftsammlung des N. T.'s umfasst 27 verschiedene Schriften, und zwar *theils evangelische,* welche uns Christum selbst nach seinem Leben, Wirken und Lehren vorführen, von seiner Geburt an bis zu seinem Tode, seiner Auferstehung und Himmelfahrt; *theils* solche, welche das Wirken der Apostel und anderer der ersten Jünger des Herrn in den ersten Zeiten nach der Himmelfahrt Jesu bekunden. Die Schriften dieser zweiten Klasse werden theilweise von den Alten im Gegensatze gegen die evangelischen als die *apostolischen* bezeichnet, *τὰ ἀποστολικά* oder *οἱ ἀπόστολοι;* vgl. §. 243.

Von evangelischen Schriften enthält unsere Sammlung vier, die vier sogenannten Evangelien, genannt nach *Matthäus, Marcus, Lucas, Johannes;* diese stehen überall an der Spitze der Sammlung, und zwar gewöhnlich und von Alters her in der eben genannten Reihenfolge.

Nur in einigen alten Handschriften der alten Lateinischen Uebersetzung (Vercell., Veron., Corbejensis, Brix., Palat., Monac.) sowie in einem Codex Graeco-latinus (Cantabrig.) und in der Handschrift der Gothischen Uebersetzung folgt Johannes unmittelbar auf Matthäus, und dann erst die beiden anderen, so dass hier die zwei unmittelbar nach Aposteln benannten Evangelien an der Spitze stehen.*)

Die *apostolischen* Schriften aber in dem vorher angegebenen Sinne, welche unsere Sammlung enthält, sind folgende 23:

*) Dabei steht hier Marcus hinter Lucas, also ganz am Ende. Ausserdem findet sich in einer Handschrift und mehreren Lateinischen Uebersetzungen die Reihenfolge: Matth., Joh., Marc., Luc. Noch anders Origenes und die von *Cureton* 1858 herausgegebene Syrische Handschrift der Evangelien: Matth., Marc., Joh., Luc. — Vgl. *Credner* Gesch. d. neut. Kan. S. 93 u. *Volkmar* ib. S. 393; wo jedoch irrthümlich Conc. Eph., Cyrill. Al., Theodoret u. Const. Ap. als Zeugen für die Reihenfolge Matth., Joh., Marc., Luc. genannt werden; die beiden letzteren stellen den Marcus ans Ende, die beiden ersteren erwähnen ihn gar nicht. B.

1) Eine geschichtliche, mit Berichten über die Schicksale und Wirksamkeit einiger Apostel und anderer christlichen Lehrer aus der Zeit von der Himmelfahrt Christi bis zur Gefangenschaft des Paulus in Rom; die sogenannte *Apostelgeschichte* (*πράξεις τῶν ἀποστόλων*) des Lucas, eine Fortsetzung seines Evangeliums.

2) 21 Briefe, nämlich:

a) 13 des Apostels *Paulus*, und zwar: *α*) 9 an christliche Gemeinden, einer an die Römer, zwei an die Korinther, je einer an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, zwei an die Thessalonicher; *β*) 4 an einzelne Personen, und zwar zwei an Timotheus und je einer an Titus und Philemon. Die vier zuerst genannten Briefe (Röm., 1. u. 2. Kor., Gal.) bezeichnet man auch als die vier *grösseren*, die übrigen als die *kleineren* Paulinischen Briefe; die drei Briefe an Timotheus und Titus, als an Gefährten des Apostels gerichtet, mit Anweisungen, wie sie als Hirten die Gemeinde zu weiden haben, nennt man die *Pastoralbriefe*.

b) Ein anonymer Brief, mit der Ueberschrift: *an die Hebräer*, der schon bei den Alten vielfach zu den Paulinischen gerechnet wird.

c) Die sieben sogenannten *katholischen* Briefe, von anderen namentlich genannten Jüngern des Herrn, einer des *Jakobus*, zwei unter dem Namen des *Petrus*, drei des *Johannes*, einer des *Judas*.

3) Eine prophetische Schrift, die Apokalypse oder *Offenbarung des Johannes*.

In der Reihenfolge, worin sie hier aufgeführt sind, finden sich die apostolischen Schriften wie in der Vulgata so in den gewöhnlichen Ausgaben des Griechischen N. T. und in vielen Griechischen Handschriften. Doch bieten diese auch manche Abweichungen dar.

Ich bemerke davon Folgendes:

a) Die Apostelgeschichte findet sich zum Theil nicht unmittelbar hinter den Evangelien, sondern hinter den Paulinischen oder hinter den katholischen Briefen.

b) Die katholischen Briefe finden sich in den ältesten und überhaupt den meisten Griechischen Handschriften, die das ganze N. T. enthalten, vor den Paulinischen, und so — zwischen der Apostelgeschichte und den Paulinischen Briefen — auch in den Ausgaben von *Lachmann*, *Tischendorf* Ausg. 2 ff. u. a.

c) Der Hebräerbrief steht in manchen und darunter den ältesten Griechischen Handschriften mitten unter den Paulinischen Briefen, hinter 2. Thessal., vor 1. Tim., also zwischen den an ganze Gemeinden und den an einzelne Personen gerichteten Briefen dieses Apostels. In den gewöhnlichen Ausgaben der Lutherschen Uebersetzung dagegen — und so schon in den von Luther selbst besorgten Ausgaben — ist der Brief an die Hebräer ganz von den Paulinischen Briefen getrennt, sowie die Briefe des Jakobus und Judas von den übrigen katholischen Briefen; auf den Brief an Philemon folgen unmittelbar die beiden Petrinischen und die

drei Johanneischen Briefe, dann erst der Hebräerbrief, Jakobus, Judas mit der Apokalypse; s. darüber §. 254.

Für die ganze Sammlung, welche diese Schriften enthält, ist die herrschende Bezeichnung: *das neue Testament*, Novum Testamentum, *ἡ καινὴ διαθήκη*. In der alten Kirche bezeichnete man sie wol nach den beiden Haupttheilen als *τὰ εὐαγγελικά* und *τὰ ἀποστολικά*, [auch *τὸ εὐαγγελικόν* und *τὸ ἀποστολικόν*,] oder *τὸ εὐαγγέλιον* und *οἱ ἀπόστολοι*. Doch wurde Beides wenigstens schon am Anfange des 3. Jahrhunderts als Einheit zusammengefasst, und im Gegensatze gegen die auf die Gründung und Geschichte des alten Bundes sich beziehenden heiligen Schriften in der Lateinischen Kirche gewöhnlich als Novum Testamentum bezeichnet, wie sich aus Stellen *Tertullian's* deutlich ergibt.

Tertull. adv. Praxean 15. 20, adv. Marc. IV. 1; s. Einl. ins A. T. §. 16. *Διαθήκη* entspricht in der Griechischen Bibel dem Hebräischen בְּרִית, im Sinne eines, jedoch von Gott den Menschen zur Annahme hingestellten Bündnisses zwischen Gott und den Menschen. Da nun *διαθήκη* im Griechischen gewöhnlich die Bedeutung eines Testamentes hat, so hat die Vulgata in den aus der LXX übersetzten Büchern sowie im N. T. dafür *Testamentum* gesetzt. Darnach gewöhnte man sich denn in der Lateinischen Kirche, letzteres Wort ebenfalls im Sinne eines gegenseitigen Bündnisses Gottes mit den Menschen zu fassen. Ganz herrschend ward aber in der Lateinischen Kirche, Testamentum von den heiligen Urkunden beider Bündnisse zu setzen, wie in der Griechischen Kirche *ἡ παλαιὰ καὶ ἡ καινὴ διαθήκη*, als Abkürzung aus *αἱ γραφαὶ τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς καινῆς διαθήκης* (*Origenes* de Princip. IV. 1). — Näheres über den Ursprung dieser Benennung und über die daneben vorkommende *Instrumentum* (*vetus* et *novum; Tertull.* de pudic. 12 etc.) s. Einl. ins A. T. §. 16. Erst in neuerer Zeit hat man angefangen, hin und wieder in demselben Sinne *Foedus* (*vetus* et *novum*) zu gebrauchen. Doch hat das wenig Verbreitung gefunden; Testamentum ist einmal in dieser Beziehung der technische Ausdruck, der sich geschichtlich gebildet hat und desshalb ohne Bedenken beizubehalten ist.

C. Kurze vorläufige Betrachtungen über den Anfang der christlichen Literatur überhaupt.

§. **19.** Die Männer, welche als die Verfasser des neutestamentlichen Schriften genannt werden, entweder ausdrück-

lich in diesen Schriften selbst, oder in deren Ueberschriften und der kirchlichen Ueberlieferung, sind lauter Jünger Christi, zum Theil unmittelbare, zu denen auch der Apostel Paulus zu rechnen ist, zum Theil mittelbare, die ihre Unterweisung wieder von anderen Jüngern des Herrn empfangen hatten, wie z. B. Marcus und Lucas. Keine dieser Schriften wird auf Christus selbst als Verfasser zurückgeführt.

Zu verschiedenen Zeiten hat man die Frage verhandelt, weshalb Jesus selbst nichts Schriftliches hinterlassen habe? Da Alles, was auf den Namen des Christlichen Anspruch machen will, sich auf Christus als den Anfänger und Vollender unseres Glaubens zurückführen lassen muss, so könnte es leicht scheinen, als ob der Grund unseres Glaubens eine viel grössere Sicherheit und Festigkeit würde erlangt haben, wenn Er selbst den Inbegriff seiner Lehre für alle kommenden Geschlechter schriftlich aufgezeichnet hinterlassen hätte, als ob dadurch in seiner Kirche für die Zukunft unsägliche Streitigkeiten würden abgeschnitten sein. Allein schwerlich könnte dann Christus überhaupt ein solcher sein, wie er war und wie wir ihn verehren. Bei einem Gesetzgeber, wie Moses, der seinem Volke ein aus einer Masse von sehr ins Einzelne gehenden Vorschriften bestehendes Gesetz zur genauen Beobachtung anbefehlen wollte, werden wir es begreiflich finden, dass er selbst dafür Sorge trug, dieselben durch die Schrift zu fixiren; und ebenso bei einem Weltweisen, welcher ein besonderes philosophisches System zur Geltung bringen wollte: aber schwerlich bei Christus. Denn Er erschien nicht, um ein neues Gesetz zu geben in der Weise des Mosaischen, noch auch um ein neues Lehrsystem zur Geltung zu bringen, sondern um die Menschheit zu erlösen, sie zur Rechtfertigung vor Gott und zur Heiligung zu führen, um sie zu erneuern durch einen neuen Geist, den Geist der Busse und Demuth, der Heiligkeit und Liebe. Dazu bedurfte es allerdings auch der Lehre des Herrn, um in wenigen und einfachen Sätzen die Menschheit über ihr religiös-sittliches Verhältniss und sein Werk zu orientiren, aber vor Allem seiner ganzen Erscheinung, seines heiligen Lebens wie seines Todes und seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Wie wir schon unter den menschlichen Weisen bei einem Sokrates nach seinem ganzen Charakter schwer denken können, dass seine Lehrwirksamkeit eine überwiegend schriftstellerische könnte gewesen sein, so noch viel weniger bei Christus. Es würde uns ein verzerrtes Bild von ihm geben, wenn wir ihn uns vorstellten als den Inhalt seiner Lehrvorträge, statt sie in lebendiger Rede dem unmittelbaren Bedürfnisse gemäss mündlich vorzutragen, von vornherein zu Papier bringend oder auch nur nach dem Halten sie für künftige Bewahrung niederschreibend.

Man kann zwar nicht grade von vorne herein leugnen, dass Christus bei irgend einer besonderen Veranlassung, zu einem bestimmten unmittelbaren Bedürfnisse irgend Etwas könnte niedergeschrieben haben oder haben niederschreiben lassen, was einem Abwesenden zur Belehrung,

Ermahnung, Warnung oder Tröstung dienen sollte, und dass dieses uns hätte erhalten werden können. Aber so viel ist sicher, dass auch von solcher Art nichts uns erhalten ist. Denn der kurze angebliche Brief Christi an einen König *Abgarus* von Edessa, nebst dem veranlassenden Schreiben des Abgarus an ihn sind beide apokryph, in der syrischen Kirche untergeschoben. Sie finden sich Griechisch bei *Eusebius* H. E. I. 13, nach seiner Angabe nach einer Uebersetzung aus dem Syrischen Original, das im Archiv zu Edessa aufbewahrt sein soll. [Nach den Acta Thaddaei bei *Tischendorf*, Acta apostolorum apocrypha. Lips. 1851 p. 262 sendet Christus auf den Brief des Abgarus nur mündliche Botschaft und sein in ein Tuch abgedrücktes Bild.] Die Stellen der Alten über diesen Briefwechsel in *Grabe* Spicileg. Patrum I. p. 1 ff., *Fabricius* Codex apocr. N. T. I. p. 316 ff.

In späterer Zeit waren auch noch andere Schriften unter dem Namen Christi in Umlauf, die aber seitdem wieder verloren gegangen sind, und die das Gepräge der Unechtheit in noch höherem Grade müssen an sich getragen haben; sie scheinen von Seiten einzelner häretischer Partheien in Umlauf gesetzt zu sein, in der grösseren Kirche aber niemals Ansehen erlangt zu haben. Gegen sie erklärt sich *Augustin* de consensu evangelistarum I. 9. 10; nach dessen Aeusserungen handelten sie wenigstens theilweise von der Magie und hatten die Form von Sendschreiben Christi an die Apostel Petrus und Paulus, machten also wol selbst nicht einmal darauf Anspruch, von Christus während seines Lebens auf Erden geschrieben zu sein (s. *Fabricius* a. a. O. S. 303 ff.).

Wir besitzen also von echten Briefen oder anderweitigen Schriften Christi aus der Zeit seines Wandelns auf Erden nichts, auch war gewiss schon in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche nichts der Art vorhanden; denn sonst würde es seitdem nicht wieder verloren gegangen sein. Ziemlich zeitig dagegen scheint sich im Kreise der Jünger Christi nach seiner Hinwegnahme von der Erde eine schriftstellerische Thätigkeit entwickelt zu haben; jedoch nicht so, dass sie — einzeln oder mehrere gemeinschaftlich — eine zusammenhangende vollständige Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre gegeben hätten, mit dem bestimmten und bewussten Zwecke, darin gleichsam ein Compendium der christlichen Lehre als authentische Norm für alle Zukunft zu geben; sondern, wo sie schrieben, geschah es zunächst für bestimmte unmittelbare Zwecke, in derselben Weise wie die mündliche Thätigkeit, als Fortsetzung derselben oder an der Stelle derselben, wenn die räumliche Entfernung von denen, auf welche sie wirken wollten, die mündliche Mittheilung unmöglich machte. Die im N. T. uns erhaltenen Schriften

zerfallen besonders in zwei Klassen, in die *geschichtlichen*, erzählenden, und die *epistolischen*, zu denen auch die Apokalypse gerechnet werden kann, da sie in Form eines Sendschreibens an verschiedene klein-Asiatische Gemeinden verfasst ist. Zu der einen oder der andern dieser beiden Gattungen gehörten aber ohne Zweifel im Allgemeinen die Schriften überhaupt, welche in der christlichen Gemeinde und für die Mitglieder derselben in den ersten Zeiten nach der Himmelfahrt Christi verfasst wurden, auch die sich uns nicht erhalten haben. Die erstere Gattung von Schriftstellerei hat sich wahrscheinlich noch früher gebildet als die letztere, wenn auch die uns im N. T. erhaltenen geschichtlichen Bücher im Allgemeinen nicht grade einer früheren Zeit angehören als die Briefe.

§. 20. Von geschichtlicher Schriftstellerei in der christlichen Kirche ist jedenfalls die früheste die *evangelische*, die in Aufzeichnungen aus dem Leben und Wirken des Erlösers besteht. Ob schon während seines Lebens Einzelnes geschichtlich über ihn aufgezeichnet ist, lässt sich nicht bestimmen; wahrscheinlich ist es nicht. Auch in den ersten Zeiten nach der Himmelfahrt wurde die Kunde über ihn durch seine Jünger gewiss überwiegend durch mündlichen Bericht fortgepflanzt. In etwas späterer Zeit, wo man in der Kirche bei der grösseren Ausbreitung derselben verschiedene Aemter bestimmter von einander zu scheiden anfing, kommt als Benennung für ein besonderes dieser Aemter die der *Evangelisten* vor, εὐαγγελιστής (Eph. 4, 11; Apg. 21, 8). Dieser Name bezeichnet wahrscheinlich solche Gläubige, welche die Aufgabe hatten, umherziehend an verschiedenen Orten Jesum als den Messias und Heiland zu verkündigen, besonders durch geschichtliche Erzählungen aus seinem Leben und Wirken und durch Mittheilung seiner Aussprüche. Sie waren wol zum Theil unmittelbare Jünger Christi, welche, ohne grade zur Zahl der Apostel zu gehören, den Herrn bei seinem Wandel auf Erden für längere oder kürze Zeit begleitet und ihn selbst in seinem Wirken und Lehren gesehen hatten, zum Theil mittelbare, die ihre Kunde darüber durch unmittelbare Augen- und Ohrenzeugen empfangen hatten. Sie selbst gingen in ihren Predigten wol nicht darauf aus, einen vollständigen

zusammenhangenden Bericht von Christi Leben vorzutragen; sie liessen es sich nur angelegen sein, einzelne besonders merkwürdige Begebenheiten und Reden Jesu zu erzählen, die ihnen selbst am genauesten bekannt waren und die ihnen am geeignetsten schienen, nach den jedesmaligen Bedürfnissen, den Glauben an Jesum als den Christ und Sohn Gottes zu erwecken und zu befestigen, wobei sie auf chronologische Verknüpfung des Einzelnen wol nicht besondere Rücksicht nahmen.

Einen entsprechenden Charakter hatte aber auch höchst wahrscheinlich die erste evangelische *Schriftstellerei.* Ihr erster Anfang fällt wol ziemlich frühzeitig, nicht sehr lange nach der Himmelfahrt Christi; er bestand nur in einzelnen Aufzeichnungen aus seinem Leben und seiner Wirksamkeit, besonders wol in Zusammenstellungen von verschiedenen Reden und Aussprüchen Christi, theils mit Angabe der besonderen Veranlassungen der einzelnen, theils ohne das; diese Aufzeichnungen geschahen wol zum Theil durch unmittelbare Jünger, die selbst Augen- und Ohrenzeugen der Begebenheiten gewesen waren, theils durch Andere auf das Zeugniss solcher; und theils wol durch jene mündlichen Evangelisten, theils durch diejenigen, welche es nach ihrem Vortrage gehört hatten. Erst etwas später, aber auch wol nicht nach der Mitte des ersten Jahrhunderts, fällt die Abfassung von fortlaufenden zusammenhangenden Berichten über den ganzen Verlauf des Lebens und der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn. Nach Luc. 1, 1 ff. muss es zur Zeit, als dieser Evangelist schrieb, von solchen zusammenhangenden evangelischen Schriften schon mehrere gegeben haben; er spricht sogar von Vielen (*πολλοί*), die dergleichen bereits vor ihm unternommen hatten. Aus der Weise aber, wie er sich ausdrückt, ergibt sich ziemlich deutlich, dass diese früheren Evangelien, so weit dem Lucas bekannt war, nicht von Aposteln und unmittelbaren Jüngern verfasst waren, sondern von andern Gläubigen, welche dabei den Berichten der unmittelbaren Jünger folgten. Auch aus anderen Gründen, wie wir später sehen werden, ist das überwiegend wahrscheinlich, dass der erste Versuch, den ganzen Verlauf des öffentlichen Lebens des Herrn im Zusammenhange schriftlich zusammenzustellen,

nicht von einem Apostel ausgegangen ist, sondern von einem anderen Gläubigen, welcher dazu theils die mündlichen Erzählungen der Apostel und unmittelbaren Jünger, theils jene schon vorhandenen kleineren Aufzeichnungen über einzelne Reden Christi oder einzelne Parthien der evangelischen Geschichte benutzte und diese zu einem zusammenhangenden geschichtlichen Ganzen zu verbinden suchte. Dem ersten Versuche dieser Art sind wol bald andere ähnliche gefolgt, die wol gewöhnlich durch besondere Bedürfnisse und Wünsche veranlasst wurden, sei es von Seiten ganzer Gemeinden oder einzelner Personen; wie das letztere z. B. auch bei *Lucas* noch der Fall war, der sein Evangelium zunächst für einen gewissen Theophilus geschrieben hat. Bei dem Interesse, welches der Inhalt dieser Schriften darbot, verbreiteten sie sich natürlich bald auch über den Kreis hinaus, für welchen sie ursprünglich bestimmt waren. Indess, da die ersten Schriften dieser Art wol auch in ihrem Inhalte etwas Unvollständigeres hatten, so wurden sie gewiss nach dem Erscheinen vollständigerer Evangelien in der Kirche wenig gelesen und gingen daher frühzeitig unter, zumal wenn sich unter den letzteren eines oder das andere befand, welches einen unmittelbaren Jünger und fortwährenden Begleiter des Herrn zum Verfasser hatte. Ein solcher aber konnte, wenn einmal die evangelische Geschichtschreibung begonnen und sich als Bedürfniss herausgestellt hatte, grade durch das Vorhandensein der bisherigen weniger vollständigen Evangelien, in denen vielleicht nur einzelne am meisten nach aussen hervortretende Seiten aus der Wirksamkeit des Herrn besonders berücksichtigt und hervorgehoben waren, veranlasst werden, auch selbst einen zusammenhangenden Bericht über das Leben und Wirken des Erlösers aufzuzeichnen und darin andere, in jenen Schriften mehr vernachlässigte Seiten besonders hervorzuheben.

Etwas später, als die erste evangelische Geschichtschreibung, fallen wahrscheinlich die Aufzeichnungen über die Schicksale und die Wirksamkeit der *Apostel* und anderen ersten Jünger Christi, so wie über die Schicksale der Kirche selbst nach der Himmelfahrt des Herrn. Doch können in Folge der Verbreitung des Evangeliums in verschiedene Län-

der auch dergleichen ziemlich zeitig entstanden sein: theils in Berichten über die Reisen und die Wirksamkeit der Missionäre, verfasst von ihnen selbst oder einzelnen ihrer Begleiter, zunächst vielleicht für die Muttergemeinden, von denen sie ausgesandt oder ausgezogen waren; theils in gegenseitigen Mittheilungen verschiedener Gemeinden an einander über ihre Zustände und ihre Erlebnisse, namentlich wol von Seiten der neugegründeten Gemeinden an ihre Muttergemeinden. Dergleichen einzelne Aufzeichnungen verschiedener Art hat es wahrscheinlich schon manche gegeben, bis ein Bedürfniss und Veranlassung entstand, eine vollständigere zusammenhangende Geschichtserzählung über den Fortgang des Reiches Gottes nach der Himmelfahrt des Herrn, über die Bildung, Ausbreitung und frühesten Schicksale der Kirche in verschiedenen Gegenden zu schreiben.

Eine solche Veranlassung bot sich dem Verfasser der im N. T. erhaltenen *Apostelgeschichte* dar in dem Wunsche und Bedürfnisse, demselben Theophilus, für den zunächst er sein Evangelium geschrieben hatte, auch über den weiteren Verlauf der darin behandelten Geschichte einen zuverlässigen zusammenhangenden Bericht zu erstatten. Ob diesem Werke schon andere ähnliche zusammenhangende Darstellungen über die Wirksamkeit der Apostel und die Geschichte der Kirche im apostolischen Zeitalter vorhergegangen sind, lässt sich nicht nachweisen; aber dass der Verfasser specielle Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten und Parthien vorgefunden und benutzt hat, lässt sich aus inneren Gründen im höchsten Grade wahrscheinlich machen; s. §. 124 ff.

Was die *zweite* Klasse der neutest. Schriften betrifft, die *epistolischen,* so musste sich bei der weiteren extensiven Verbreitung der Kirche und bei dem Verhältniss, worin die einzelnen Gemeinden und deren Glieder zu einander standen, zu einem brieflichen Verkehr zeitig mannichfaltige Veranlassung darbieten, sowol a) zwischen einzelnen Lehrern und Mitgliedern der Kirche, als auch b) zwischen Gemeinden und einzelnen abwesenden mit ihnen in näherer Verbindung stehenden Gläubigen, und c) zwischen den Gemeinden verschiedener Gegenden selbst.

Apg. 15, 23 ff. ist uns ein Schreiben der Stammgemeinde in Jerusalem — der Apostel, Aeltesten und Brüder — an die Gemeinden in Syrien und Cilicien aufbewahrt. Kp. 18, 27 wird erzählt, dass die Christen zu Ephesus dem Apollo, als er nach Achaja ziehen wollte, ein Empfehlungsschreiben an die dortigen Brüder mitgegeben haben.

Die uns im N. T. als selbständige Schriften erhaltenen Briefe aber sind sämmtlich von einzelnen Personen, von christlichen Lehrern geschrieben, theils an einzelne Personen, theils an eine Mehrheit von Gläubigen in einzelnen Gemeinden oder einem noch grösseren Umkreise gerichtet. Die meisten derselben sind vom Apostel *Paulus*, von dem wir auch mehr als von andern der angesehenen christlichen Lehrer *der* Zeit eine ausgebreitete briefliche Schriftstellerei erwarten können.

Er wirkte ja mit seinen Gefährten am meisten dazu, das Evangelium weit über die Grenzen des Jüdischen Landes zu verbreiten und in verschiedenen Gegenden christliche Gemeinden zu gründen. Mit diesen blieb er natürlich fortwährend in näherer Verbindung, und hegte nicht minder lebhaftes Interesse für diejenigen Gemeinden, in denen das Evangelium zwar nicht durch ihn persönlich, aber durch Freunde und Gehülfen von ihm verkündigt war und Aufnahme gefunden hatte. So ist begreiflich, dass er vielfach in demjenigen, was er etwa durch reisende Brüder oder sonst über den Zustand dieser Gemeinden hörte, Veranlassung fand, auch von der Ferne aus zu ihnen zu reden, und dass er eine sich ihm darbietende Gelegenheit benutzte oder sich auch seiner Gehülfen als eigener Boten bediente, um ihnen schriftlich Worte der Liebe in Belehrungen und Ermahnungen, Warnungen und Tröstungen zukommen zu lassen, wie es jedesmal den Bedürfnissen der Gemeinden angemessen war. Solcher Art sind denn auch die im N. T. erhaltenen Briefe des Paulus, welche an verschiedene Gemeinden gerichtet sind; und einen ähnlichen Charakter tragen die an einzelne Personen geschriebenen an sich.

Vornehmlich durch das Beispiel des Paulus scheinen nun auch einige andere Apostel und in Ansehen stehende Lehrer der christlichen Kirche dieses Zeitalters bestimmt zu sein, ebenfalls Sendschreiben an die Gläubigen zu erlassen, wie die Verfasser des *Briefes an die Hebräer* und der *katholischen Briefe;* diese letzteren sind indessen meistens nicht an einen so bestimmten örtlich beschränkten Kreis von Lesern gerichtet, wie die Paulinischen, und tragen daher auch zum Theil einen allgemeineren, weniger brieflichen Charakter an sich.

D. Ueber die Grundsprache der neutestamentlichen Bücher.

§. 21. Wir besitzen die sämmtlichen Bücher des N. T. in Griechischer Sprache. Streitig ist aber, ob sie in dieser Sprache Original sind, oder Uebersetzung aus einer anderen Sprache. Von zweien dieser Schriften haben mehrere katholische Gelehrte geltend machen wollen, dass sie ursprünglich in Lateinischer Sprache verfasst gewesen seien, nämlich: a) *Baronius* (Cardinal, † 1607) u. A. vom Evangelium des Marcus, und b) *Bellarmin, Salmero* (Jesuit, Saec. 16 fin.), *a Lapide* vom Briefe an die Römer. Doch ist die Grundlosigkeit dieser Behauptungen allgemein anerkannt.

Beim Evangelium des *Marcus* scheint dieses schon in einer Unterschrift in der Peschito angedeutet: „Zu Ende ist das heilige Evangelium, die Predigt des Marcus, der zu Rom Römisch predigte;“ wo die letztere Bemerkung sich nicht unwahrscheinlich auf die schriftliche Abfassung des Evangeliums bezieht; noch deutlicher sprechen dasselbe die Unterschriften einiger Griechischen Handschriften aus. Auch beim *Briefe an die Römer* besagt schon die Unterschrift einiger Syrischen Handschriften, er sei Römisch, רומאית, d. i. Lateinisch geschrieben. Allein diese Unterschriften, die nicht einmal zahlreich genug sich finden, sind anerkannt das Werk späterer Abschreiber oder Leser, welche meinten, dass Schriften, welche zunächst für Römer und Römische Christen geschrieben seien, auch in Lateinischer Sprache geschrieben sein müssten. Vom Evangelium des Marcus aber nahm man zum Theil gleichfalls an, was auch (vrgl. §. 111) nicht ganz unwahrscheinlich ist, dass es zunächst für Römer geschrieben sei. Diese Schriften bei einer solchen Bestimmung hätten allerdings ursprünglich in Lateinischer Sprache geschrieben werden *können*. Allein sie *konnten* eben sowol in Griechischer Sprache geschrieben werden, da zu der Zeit wie in anderen Gegenden so namentlich zu Rom das Griechische bis zu dem Grade bekannt und verbreitet war, dass es von allen Gebildeteren verstanden, von Vielen auch geredet ward (s. *Wetstein* N T. II. p. 18, *Credner* Einl. I, 2. S. 383); also konnten auch die Verfasser christlicher Schriften voraussetzen, dass dieselben, auch in dieser Sprache geschrieben, von allen Römern, so weit sie überhaupt Schriften lasen, würden verstanden werden. So ist auch der Brief des *Ignatius* an die Römer Griechisch geschrieben; in derselben Sprache schrieb *Dionysius von Korinth* sein Werk adversus Haereses. Aber auch der Charakter des Griechischen selbst in jenen beiden neutestamentlichen Büchern macht es nicht im Entferntesten wahrscheinlich, dass sie aus einem Lateinischen

Original übersetzt sein sollten, von dessen Existenz sich auch schon in den ersten Jahrhunderten keine Spur findet. Beim Evangelium Marci ist zwar in späterer Zeit das Vorhandensein eines solchen behauptet worden; man meinte nämlich, dass sich auf den Bibliotheken zu Prag und Venedig Bruchstücke des von Marcus eigenhändig geschriebenen Exemplars desselben vorfänden. Doch ist es jetzt allgemein anerkannt, dass das dort Vorhandene nur Fragmente einer alten Handschrift der alten Lateinischen Uebersetzung des Marcus sind (s. *Jos. Dobrowsky* Fragmentum Pragense Ev. S. Marci, vulgo autographi. Prag 1778. 4.).

Der Jesuit *Joh. Harduin* zu Paris († 1729) wollte in seinem Commentarius in N. T. Haag 1741 fol. sogar behaupten, dass die meisten neutestamentlichen Schriften von den Verfassern ursprünglich Lateinisch geschrieben, wenigstens von ihnen selbst in dieser Sprache ausgegeben seien. Doch ist diese Behauptung bloss aufgestellt, um der in der katholischen Kirche als authentisch recipirten Vulgata desto mehr Ansehen zu vindiciren.*)

§. 22. Eher liesse sich fragen, ob nicht die neutestamentlichen Schriften wenigstens theilweise ursprünglich in *der* Sprache verfasst seien, welche zur Zeit Christi und der Apostel bei den Palästinischen Juden die herrschende Volks- und Landessprache war. Diese Sprache heisst im N. T. selbst *Hebräisch* (*Ἑβραϊστί*, Joh. 5, 2; Offb. 9, 11; 16, 16; oder *τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ* Apg. 21, 40; 22, 2; 26, 14). Sie war aber nicht, wie in früherer Zeit Manche ohne weiteres behauptet haben, die Alt-Hebräische, sondern, wie jetzt allgemein anerkannt ist, die mit derselben nahe verwandte *Aramäische* oder *Syro-Chaldäische* Sprache. Dieser Dialekt, den die Juden sich als Umgangssprache schon zum Theil im Exil unter den Aramäischen Völkern angeeignet hatten, war seit der Rückkehr derselben aus Babylonien auch in Palästina bei ihnen immer mehr herrschend geworden, als Umgangssprache und dann auch als Schriftsprache (s. Einl. i. d. A. T. §. 25). Von zwei Schriften des N. T. wird nun schon von den Alten vielfach behauptet, dass sie ursprünglich in Hebräischer — d. i. genauer in Aramäischer — Sprache geschrieben seien, nämlich vom Evangelium Matthäi und dem Briefe an die Hebräer.

*) S. gegen Harduin *S. J. Baumgarten* Vindiciae textus Graeci N. T. contra Hard. Halle 1742. 4; *Michaelis* Einl. I. S. 107 ff.

Beim *Evangelium Matthäi* lässt sich die Annahme bis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurückführen, dass der Apostel es Hebräisch geschrieben und erst ein Anderer es ins Griechische übersetzt habe. Hinsichtlich des *Hebräerbriefes* findet sich bei den Alten seit Ende des 2. Jahrhunderts (*Clemens Alex.* bei Euseb. H. E. VI. 14) ebenfalls ziemlich allgemein die Annahme oder Voraussetzung, dass er von seinem Verfasser in der Landessprache der Palästinischen Juden geschrieben und erst durch einen Andern ins Griechische übersetzt sei; s. *Bleek* Br. a. d. Hebr. I. S. 6 ff.

In neuerer Zeit haben einzelne Gelehrte diese Ansicht auch in Beziehung auf andere Schriften des N. T. aufgestellt,*) obgleich sie für keine einzige der neutestamentlichen Schriften wahrscheinlich ist. Zur Begründung derselben hat man sich vornehmlich berufen: a) Auf die Beschaffenheit des Griechischen im N. T., auf den stark Hebraisirenden oder Aramaisirenden Charakter, den man gemeint hat sich am ehesten auf solche Weise erklären zu können; zum Theil hat man auch in einzelnen Stellen Uebersetzungsfehler finden wollen, die auf einer falschen oder ungenauen Auffassung der Worte des Originals beruhten. — b) Auf den bei den Schriftstellern vorauszusetzenden Mangel an Griechischer Bildung und an Fähigkeit, Griechisch zu schreiben. — c) Zum Theil auch auf die Unfähigkeit der ersten Leser derselben, Griechische Schriften zu verstehen. Allein was zunächst den *letzten* Grund betrifft, so musste grade die Rücksicht auf die Beschaffenheit und Sprachkenntniss der ersten Leser bei den meisten neutestamentlichen Schriften die Verfasser bestimmen, sich der Griechischen Sprache zu bedienen. Das Aramäische war zu der Zeit die herrschende Landessprache in Judäa und den benachbarten Landschaften, nördlich von Palästina in Syrien, und östlich in Mesopotamien und Babylonien. Aber in Klein-Asien und Europa, wohin die christliche Kirche sich bald verbreitete, war es wenig bekannt, selbst bei den Juden, welche hier ihren Wohnsitz hatten; den meisten derselben

*) So in Beziehung auf das Evangelium Johannis *Cl. F. Salmasius* (Prof. honor. zu Leiden, † 1653: De Hellenistica commentarius. L. B. 1643. p. 258), *Pfannkuche* († als Prof. zu Giessen 1833, in Eichhorn's Allgem. Bibl. d. bibl. Litt. VIII. 367) und *Bolten*. Der Letztgenannte (Pastor in Altona, † 1807) in seinen Uebersetzungen der neutestamentlichen Schriften (8 Thle. 1792—1806) nimmt dasselbe auch von der Apokalypse an, und, wie auch *Bertholdt*, fast von sämmtlichen neutestamentlichen Briefen.

war die Palästinische Landessprache wol gar nicht, anderen höchstens sehr nothdürftig bekannt. Dagegen hatte seit Alexander dem Grossen und seinen Nachfolgern das Griechische in diesen Ländern immer grössere Verbreitung gefunden; auch wo es nicht Landessprache war, gab es doch einzelne durch Alexander und seine Nachfolger gegründete oder neu bevölkerte Städte, die so gut wie ganz Griechisch waren; und in den anderen etwas bedeutenderen Städten, zum Theil auch auf dem Lande, war das Griechische wenigstens nicht unbekannt, und wurde verstanden (vgl. §. 28. 29). Namentlich war das Griechische auch unter den Juden ausserhalb Palästinas nicht bloss in Alexandrien und dem eigentlichen Griechenland, sondern auch in anderen Ländern sehr verbreitet. Die meisten derselben lasen ihre heiligen Schriften wol nur in der Griechischen Uebersetzung, welche, in Alexandrien entstanden, bald unter den sämmtlichen Juden in der Zerstreuung eine grosse Verbreitung fand. Betrachten wir nun die einzelnen neutestamentlichen Schriften nach ihrer nächsten Bestimmung, so weit dieselbe sich schon aus dem Titel ergibt oder sonst allgemein anerkannt ist, so konnte wenigstens bei der grossen Mehrzahl derselben *diese* am wenigsten die Verfasser veranlassen, sich der Aramäischen Sprache zu bedienen, wohl aber der Griechischen.

So bei sämmtlichen *Paulinischen* Briefen. Sie sind theils an Europäische, theils an Kleinasiatische Gemeinden gerichtet, in denen selbst den Juden das Aramäische wol wenig bekannt war, geschweige denn den Heiden, welche den Hauptbestandtheil derselben bildeten. Die einzelnen Personen aber, an welche sich uns Paulinische Briefe erhalten haben, waren auch nicht Palästiner und nicht einmal Juden von Geburt. Von den anderen neutestamentlichen Briefen ist der *erste Petrinische* ausdrücklich an die Christen mehrerer Kleinasiatischen Landschaften gerichtet, der Brief des *Jakobus* an Leser ausserhalb Palästinas, der *zweite Petrinische* und der Brief *Judä* an Leser ohne lokale Beschränkung; ebenso der *erste Johanneische* Brief, obgleich ihn der Apostel wohl zunächst für Kleinasiatische Christen und zwar besonders gläubige Heiden geschrieben hat. Von den anderen Schriften ist die *Apokalypse* nach ausdrücklichen Angaben Kpp. 2. 3 an verschiedene Gemeinden Klein-Asiens gerichtet; das *Johanneische Evangelium* ist nach ziemlich allgemeiner und anerkannter Ueberlieferung in Klein-Asien geschrieben und zunächst für die dortigen Gläubigen; das *Evangelium Marci*, wie schon bemerkt, nicht unwahrscheinlich zunächst für die Römer; das *Evangelium* und die *Apostelgeschichte* des *Lucas* für einen gewissen Theophilus, von dem uns zwar nichts

Näheres bekannt ist, von dem aber so viel ziemlich allgemein angenommen wird, dass er dem Jüdischen Lande oder dem Jüdischen Volke nicht angehörte.

§. 23. Nur das *Evangelium Matthäi* und der *Brief an die Hebräer,* für welche schon die Alten ein Hebräisches Original annehmen, könnten von ihren Verfassern in Aramäischer Sprache geschrieben und ausgegeben sein, da beide wahrscheinlich zunächst für gläubige Juden in Palästina geschrieben sind. Doch ergibt sich aus dieser Bestimmung der beiden Schriften auch bei ihnen eine solche Folgerung nicht grade als nothwendig. Das Jüdische Land war zwar in den ersten Zeiten nach Alexander dem Grossen von der Herrschaft des Griechischen mehr frei geblieben als manche benachbarte Länder; aber mit der Zeit, bei der wechselnden Herrschaft der Ptolemäer und Seleuciden und später noch, waren auch in Palästina und in den hier früher den Juden zugehörigen Gebieten manche Städte ganz oder grossentheils Besitzthum Hellenischer Bewohner geworden und auch in der Sprache ganz hellenisirt worden. Als solche nennt *Josephus* für seine Zeit von Städten im Westen z. B. *Cäsarea,* welches grossentheils von Hellenen bewohnt war (B. J. III. 9, 1), *Gaza* (Ant. XVII. 11, 4); in Peräa: *Gadara, Hippos* (ib XVII. 11, 4). Noch mehr wurde die Kenntniss des Griechischen im Jüdischen Lande auch bei den Juden wol verbreitet, seitdem das Land (zuerst 63 v. Chr.) unter die Herrschaft der Römer gekommen war und seitdem fortwährend theils ihnen unmittelbar unterworfen war, theils in Abhängigkeit von ihnen und in mannichfachem Verkehr mit ihnen stand. Das Griechische war damals gewiss die Sprache, in der die Juden mit ihren Besiegern verkehrten, deren nachmals die Römischen Landpfleger sich bedienten, wenn sie zu Gerichte sassen oder sonst zum Volke redeten, worin auch ohne Zweifel Jesus sich mit Pilatus unterredet hat. Auch nicht wenige auswärtige Juden, welche mit ihren Familien in Griechisch-redenden Ländern gewohnt hatten und selbst Griechisch redeten, hielten sich theils im Jüdischen Lande auf längere Zeit auf, theils siedelten sie ganz dorthin über und verbreiteten die griechische Sprache immer weiter, besonders in Jerusalem und in anderen grösseren, namentlich Handelsstädten des Landes. Denn sie

behielten das Griechische als Umgangssprache bei und machten auch die einheimischen Juden mehr damit bekannt. In der eigenen sogenannten Synagoge der Libertiner, Cyrenäer und Alexandriner (Apg. 6, 9), d. i. freigelassener Juden aus Cyrene und Alexandrien, welche sich in Jerusalem niedergelassen hatten, wurde gewiss nur in Griechischer Sprache gelehrt und die heilige Schrift des A. T. in dieser Sprache — nach der LXX — gelesen und erklärt; ohne Zweifel hat es in Jerusalem und anderen grösseren Städten Judäas und Galiläas für solche Griechische Juden ähnliche griechisch redende Synagogen gegeben. — Diese Griechisch-redenden Juden — zunächst in Jerusalem — heissen *Hellenisten* (Apg. 6, 1; 9, 29), im Gegensatze gegen die Hebräer, welche als die gewöhnliche Umgangssprache mit besonderer Vorliebe das Hebräische, d. i. das Aramäische, festhielten, wenngleich auch ihnen im Allgemeinen das Griechische nicht unbekannt war.

Vgl. die Erzählung Apg. 21, 40 ff. Es heisst dort, Paulus habe, als er Erlaubniss erhalten, zum Volke in Jerusalem zu reden, demselben mit der Hand gewinkt, worauf eine grosse Stille entstanden sei, indem sie aufhorchten, was er zu ihnen sprechen werde; noch ruhiger und stiller seien sie geworden, als sie hörten, dass er Hebräisch zu ihnen rede. Darin liegt nun allerdings, dass die versammelte Menge, welche doch sicher dem grösseren Theile nach aus eingeborenen Bewohnern Jerusalems, wenigstens aus Palästinischen Juden bestand, ein grösseres Interesse für den Apostel zu gewinnen begann, als sie sich von ihm, den sie wol für einen Hellenisten hielten, in ihrer vaterländischen Sprache angeredet hörten, dass sie aber im Allgemeinen das Griechische müssen verstanden haben; denn sie waren schon aufmerksam geworden, als sie in dieser Sprache angeredet zu werden erwarteten. Vgl. über die Verbreitung des Griechischen in diesen Gegenden überhaupt besonders *Hug* II. §. 10, (Ausg. 3. S. 30—56).

Hierbei ist noch die Verbreitung und der Gebrauch der LXX auch bei den Palästinischen Juden in diesem Zeitalter besonders zu beachten.

Das Althebräische war schon seit geraumer Zeit auch für die Palästinischen Juden eine todte Sprache, deren Kenntniss, soweit sie für das Lesen der heiligen Schriften erforderlich war, nur den Schriftgelehrten beiwohnte. Schriftliche Uebersetzungen der heiligen Bücher ins Aramäische aber gab es vor dem Zeitalter Christi höchst wahrscheinlich gar nicht, jedenfalls keine, die besonders verbreitet war und in Ansehen stand. So wurden denn auch Palästinische Juden, welche, ohne Schriftgelehrte zu sein, doch Interesse für die heilige Schrift hegten und sich durch

eigene Lesung vertrauter mit derselben zu machen wünschten, veranlasst, sich dafür an die LXX zu wenden, sie in dieser Uebersetzung zu lesen; so kam es, dass sie mit dem Griechischen namentlich in der Anwendung auf religiöse Gegenstände vertraut wurden, und dass theilweise wol auch Palästinische Juden dasselbe in Schriften für solche Gegenstände anwandten.

Was aber hier von den Palästinischen Juden im Allgemeinen hingestellt ist, gilt noch in einem besonderen Grade von den dortigen Judenchristen.

Dass unter den Gläubigen in Jerusalem sich ausser den Hebräischen auch frühzeitig ziemlich viele Hellenistische Juden befanden, zeigt die Erzählung Apg. 6, 1 ff., und dasselbe war ohne Zweifel mehr oder weniger in anderen Jüdischen Städten der Fall. Bei den gläubigen Juden aber, welche in Jesus den von Gott im A. B. verheissenen Messias und Heiland erkannten fand von Anfang an gewiss in einem viel höheren Grade, als sonst bei der Masse des Jüdischen Volkes, ein eigenes Lesen und Forschen im A. T. statt; sie alle, nicht bloss die Hellenisten, sondern auch die Hebräer unter ihnen, lasen aber wol diese Schriften in der Regel in der Griechischen Uebersetzung, verhältnissmässig nur wenige im Hebräischen Original; dadurch musste ihnen, auch den Hebräern, das Verständniss des Griechischen, namentlich für religiöse Gegenstände, geläufiger werden.

Unter diesen Umständen konnte gar wohl ein christlicher Lehrer auch für eine Schrift, die zunächst für Palästinische Juden oder Judenchristen bestimmt war, sich der Griechischen Sprache bedienen, ohne befürchten zu dürfen, dass sie desshalb ihres unmittelbaren Zweckes verfehlen würde. Er konnte vielmehr darauf rechnen, auch wenn er Griechisch schrieb, in Palästina von denjenigen, welche überhaupt Schriften lasen, von den Hellenisten und von denen, deren gewöhnliche Sprache das Aramäische war, verstanden zu werden. Aber allerdings lässt sich bei Schriften, welche zunächst für Palästiner bestimmt waren, eben so wol denken, dass die Verfasser sie in *Aramäischer* Sprache schreiben konnten; denn sie durften darauf rechnen, auch in dieser Sprache von ihren ersten Lesern verstanden zu werden, sogar von denjenigen derselben, welche Hellenistischen Familien angehörten; auch diese müssen sich bei dem fortwährenden Verkehre mit den Aramäisch-redenden Juden, unter denen sie lebten, eine Kenntniss der Aramäischen Sprache erworben haben. Wir haben daher in Beziehung auf solche Schriften, wie namentlich das Evangelium Matthäi und den Brief an die Hebräer, allerdings Veranlassung, die Frage nach der

Originalität des Griechischen, worin sie uns vorliegen, näher in Betracht zu ziehen. Bei denjenigen Schriften dagegen, welche ausschliesslich oder hauptsächlich und zunächst für Leser ausserhalb des Jüdischen Landes und der Aramäisch-redenden Länder überhaupt geschrieben sind, lässt sich gar nicht denken, dass sie von ihren Verfassern sollten in Aramäischer Sprache ausgegeben sein; denn in dieser Sprache wären sie von der grossen Mehrzahl ihrer Leser nicht verstanden worden.

§. 24. Daher nehmen solche Gelehrte, welche z. B. den Apostel Paulus seine Briefe in Aramäischer Sprache concipiren lassen, dabei an, er selbst habe sie durch einen Gehülfen ins Griechische übersetzen lassen und so an die verschiedenen Gemeinden und Personen abgeschickt; ähnlich sollen die anderen neutestamentlichen Schriftsteller verfahren. Allein zum Theil erhellt schon aus dem Bisherigen, wie unberechtigt die Voraussetzung ist, die Apostel und die anderen neutestamentlichen Schriftsteller könnten nicht eine hinreichende Kenntniss des Griechischen gehabt haben, um ihre Briefe und anderen Schriften in dieser Sprache zu concipiren, sei es, sie darin selbst niederzuschreiben, oder, was wesentlich dasselbe ist, zu dictiren.

Am allerwenigsten berechtigt ist eine solche Annahme in Beziehung auf *Paulus*, der, gebürtig aus Tarsus in Klein-Asien, damals einem Hauptsitze Griechischer Bildung und Literatur, in seinen Schriften und Reden Bekanntschaft mit Griechischen Dichtern offenbart. Auch verbürgen seine Missionsreisen in Klein-Asien und Griechenland, sein öffentliches Auftreten als Redner auf dem Areopag in Athen (Apg. 17) seine bedeutende Fertigkeit im Griechischen. Auch von *Petrus* und *Johannes*, wie von *Marcus* wissen wir, dass sie längere Zeit in Griechisch-redenden Städten und Ländern wirksam gewesen sind; ohne Zweifel sind sie also der Griechischen Sprache in ziemlichem Grade mächtig gewesen. Aber nach dem, was über die Verbreitung des Griechischen auch in Palästina bemerkt ist, lässt sich auch bei denjenigen christlichen Lehrern, von denen uns nicht bestimmt bekannt ist, dass sie auch persönlich in Griechisch-redenden Ländern gelebt und gewirkt haben, wie bei *Jakobus*, *Judas*, *Matthäus*, wohl denken, dass sie so viel Kenntniss des Griechischen können besessen haben, um dasselbe nicht nur verstehen und sprechen, sondern auch, wenn auch nicht grade sehr geläufig, schreiben zu können. *Lucas* endlich war nicht einmal ein Jude von Geburt (Kol. 4, 14; vgl. mit V. 11) und gehörte wol auch nicht einem Aramäisch-redenden Volke an.

§. 25. Gegen die Annahme eines Aramäischen Originals

der neutestamentlichen Bücher spricht endlich die innere Beschaffenheit des Griechischen in diesen Büchern selbst. Die in verschiedenem Grade Hebräisch- und Aramäisch-artige Färbung des Griechischen führt allerdings auf einen Einfluss dieser Sprachen auf die neutestamentliche Sprache, aber nicht nothwendig auf eine unmittelbare Uebersetzung aus denselben, sondern erklärt sich ohne das.

Näheres darüber s. §. 29 ff. — In den geschichtlichen Büchern sind zwar die in Judäa oder Galiläa gehaltenen Reden Christi und der Jünger gewissermassen auf ein Aramäisches Original zurückzuführen. Diese sind im Allgemeinen gewiss in Aramäischer Sprache gehalten; zum Theil mögen sie auch ursprünglich in dieser Sprache niedergeschrieben sein; in einigen Reden im ersten Theile der Apostelgeschichte werden wir (§. 130 b.) davon bestimmte Spuren finden. Allein daraus folgt nicht, dass auch die Verfasser unserer geschichtlichen Bücher des N. T. diese Schriften ursprünglich in Aramäischer Sprache verfasst haben. Von der *Apostelgeschichte* hat das auch Niemand behauptet. Aber ebenso wenig ist dieses für unsere *Evangelien* daraus zu folgern. Vielmehr werden wir sehen (§. 101. 104), dass selbst in dem des *Matthäus* bestimmte Erscheinungen darauf führen, dass es so, wie es vorliegt, nicht wohl eine Uebersetzung aus einem Aramäischen Original sein kann; das gilt noch mehr von den anderen Evangelien. Nicht minder lässt sich vom *Hebräer-Brief* aus inneren Gründen mit völliger Evidenz erweisen, dass er schon ursprünglich Griechisch verfasst ist (vgl. §. 189); und dasselbe würde sich auch von den *anderen Briefen* und der *Apokalypse* darthun lassen; doch ist in Beziehung auf diese Schriften jene Behauptung auch in der älteren Kirche niemals aufgestellt worden.

E. Ueber den Charakter des Griechischen der neutestamentlichen Schriften im Verhältniss zum Griechischen der Classiker und der griechischen Nationalschriftsteller überhaupt.

§. **26.** Ueber diesen Gegenstand ist besonders von der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts an bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts ein zum Theil sehr heftiger, und, wenn er zu ruhen schien, wiederholt wieder aufgenommener Streit geführt worden zwischen den sogenannten *Puristen* auf der einen Seite und den *Hebraisten* oder *Hellenisten* auf der an-

deren Seite; die ersteren behaupteten, die Sprache der neutestamentlichen Schriftsteller sei rein Griechisch, entsprechend der der Classiker, frei von Solöcismen und Barbarismen aller Art, namentlich von Hebraismen, während die letzteren solche den neutestamentlichen Schriftstellern in reichstem Maasse beilegten.

Strenge Puristen waren z. B. *Seb. Pfochen* (zu Amsterdam, gebürtig aus Friedberg in der Wetterau: Diatribe de linguae Graecae N. T. puritate. Amst. 1629. ed. 2. 1633. 12.), *Jac. Grosse* (Pastor zu Hamburg, in verschiedenen Schriften, *Hamburg 1640—42) u. A.; einige der letzen Puristen sind *Chr. Sigism. Georgi* (Prof. d. Theol. zu Wittenberg: Vindiciarum N. T. ab Ebraismis libri tres. Frankfurt u. Leipzig 1732., 4., Hierocriticus N. T. sive de stylo N. T. libri tres. Wittenb. u. Leipz. 1733. 4., und Hierocritici N. Foederis Pars II. sive controversiarum de latinismis N. T. libri tres. Wittenb. u. Leipz. 1733. 4.), *Joh. Conr. Schwarz* (Director des Gymnas. zu Coburg: Commentarii crit. et philolog. linguae Gr. Novi Foederis divini. Leipz. 1736. 4.), sowie *El. Palairet* (*1752). Unter den Hebraisten dieses Zeitalters nenne ich: *Joh. Musäus* (Prof. d. Theol. zu Jena, † 1681, in 2 Schriften, *1641. 42), *Dan. Heinsius* (Prof. d. Gesch. u. Bibliothekar zu Leiden: *Exercitatio de lingua Hellenistica et Hellenistis. L. B. 1643. 8.), *Thom. Gataker* (Vorsteher des Dreieinigkeits-Collegiums zu Cambridge: *De novi Instrum. stylo dissertatio 1648), *Joh. Vorst* (früher Rector zu Flensburg, zuletzt Bibliothekar zu Berlin: *De Hebraismis N. T. commentarius. Amst. 2 Thle. 4. 1658. 65).

Die meisten älteren Streitschriften über diesen Gegenstand bis zu Ende des 17. Jahrhunderts finden sich gesammelt in: a) *Jac. Rhenferd* (geb. zu Mühlheim a. d. Ruhr, Prof. d. oriental. Sprachen zu Franecker) Dissertationum philol. theol. de stylo N. T. syntagma. Leuwarden 1702. 4., und b) **van den Honert* (Pred. zu Amsterdam, später Prof. d. Theol. zu Leiden) Syntagma dissertatt. de stylo N. T. Graeco. Amst. 1703. 4. — Ueber die Geschichte des Streites s. *Winer* Neutest. Grammat. Ausg. 6. S. 12 ff., *Planck* Einl. in die theol. Wissenschaften II. (1795), 43 ff., *Stange* Theol. Symmikta II. (1802), 295 ff.; *Morus* super hermeneutica N. T. acroases acad. ed. *Eichstädt* I. (1797), 216 ff.

Die Puristen stützten ihre Behauptung zum Theil mit auf dogmatische Gründe; eine heilige inspirirte Schrift, meinten sie, müsse auch in sprachlicher Hinsicht vollkommen, in der reinsten Sprache verfasst sein und erklärten die Annahme von Barbarismen im N. T. zum Theil für höchst anstössig, ja für eine Lästerung des heiligen Geistes. Daneben suchten sie aber auch durch Beispiele aus classischen Schriftstellern nachzuweisen, dass die Wörter und Redeweisen, welche im N. T. für Hebraismen oder überhaupt unrein erklärt wurden,

ganz gut Griechisch seien. Durch ihre Bemühungen sowie durch den Fleiss anderer Männer, welche durch ihr Beispiel angeregt wurden, ohne grade die gleiche strenge Ansicht über den Charakter der neutestamentlichen Sprache zu hegen, sind für die Erklärung der neutestamentlichen Schriften in philologischer Beziehung sehr schätzbare Sammlungen zu Stande gekommen, die, noch jetzt recht brauchbar, zur richtigen Beurtheilung des wirklichen Sachverhältnisses nicht unwesentlich beigetragen haben, indem sie in der That nachweisen, dass mancher vermeinliche Hebraismus seine Erklärung auch aus dem rein Griechischen Sprachgebrauche findet. Aber von ihnen ward doch Manches in der neutestamentlichen Sprache übergangen und blieb unerklärt; auch waren sie oft zu leicht zufrieden, wenn sie nur bei Griechischen Schriftstellern dieselben Ausdrücke fanden wie im N. T., ohne gehörig darauf zu achten, ob sie auch in denselben Bedeutungen und Verbindungen vorkommen. Dazu benutzten sie für ihren Zweck zum Theil Schriftsteller sehr später Zeiten, z. B. die Byzantinischen Historiker, auf deren Griechisch theilweise erst die Sprache des N. T. Einfluss geübt hat. Ueberhaupt beschränkten sie sich zu sehr auf die Betrachtung des Einzelnen in lexikalischer Hinsicht, der einzelnen Wörter und allenfalls Redensarten, und achteten zu wenig auf die ganze Färbung der Sprache, zu wenig auch (mit Ausnahme von *Georgi*) auf die grammatische Seite. Theilweise gingen aber auch die Hebraisten in ihrer Behauptung zu weit. Doch betraten auch einzelne Gelehrte einen Mittelweg und sahen das Verhältniss des Griechischen und des Hebräischen Elementes in der neutestamentlichen Sprache im Allgemeinen richtig an.

Dahin gehören auf gewisse Weise schon aus früherer Zeit, vor dem Ausbruche jenes heftigen Streites: *Theod. Beza* (in seinem N. T. ad Act. 10, 46: Digressio de dono linguarum et apostolico sermone) und *Heinr. Stephanus* (in der Praefatio zu seiner Ausgabe des N. T. vom J. 1576), welche die Hebraismen im N. T. keineswegs leugnen, aber behaupten, dass sie der neutestamentlichen Sprache grade eigenthümliche Schönheiten und besonderen Nachdruck verleihen. Ebenso später *J. H. Michaelis* (*Dissertatio de textu N. T. Graeco. Halle 1707) und *Ant. Blackwall* (The sacred classics defended and illustrated. London 1727. 31. 2 Thle. 8.; ins Lateinische übersetzt mit Anmerkungen von *Christoph Wolle*, Leipz. 1736. 4.), ferner *J. H. Böcler* (Prof. zu Strassburg, dann zu Upsala: de lingua N. T. originali 1642), *J. Olearius* (zu Leipzig: de stilo N. T. liber.

[*Coburg 1672. 4. u. ö.] 1721. 8.), *Joh. Leusden* (zu Utrecht: de dialectis N. T., singulatim de eius Hebraismis *Leiden 1670. 4.; wieder herausgegeben von *Fischer*, Leipzig 1754. *1792).

Im Allgemeinen aber betrachtete man damals zu sehr Alles in der neutestamentlichen Sprache, was nicht dem classischen Sprachgebrauch entsprechend schien, als Hebraismus, während man zur richtigen und genaueren Schätzung des ganzen Charakters derselben auch hätte untersuchen müssen, in welchem Verhältnisse das Griechische, wie es damals überhaupt geschrieben und gesprochen ward, zu dem Griechischen der eigentlichen Classiker stehe. Hierauf hatte zwar auf gewisse Weise schon *Claudius Salmasius* hingewiesen; aber mit besonderer Sorgfalt ist die Untersuchung darüber erst in späterer Zeit geführt worden, namentlich durch *Sturz, H. Planck, Winer* u. A.

Salmasius: de Hellenistica Commentarius, controversiam de ling. Hellenistica decidens et plenissime pertractans Originem et Dialectos Graecae ling. Leiden 1643; und in zwei folgenden Schriften eodem anno.

F. W. Sturz (Rector in Grimma, früher Prof. in Gera, *1832): *de dialecto Alexandrina. Leipz. 1786. 4., u. a.; zuletzt de dialecto Macedonica et Alexandrina. Leipz. 1808. — *H. Planck* (in Göttingen, † 1831): de vera natura atque indole orationis Graecae N. T. Göttingen 1810. 4. (abgedruckt in den von *Rosenmüller, Maurer* und *Fuldner* herausgegebenen Commentatt. theol. I. 112 ff.). — *Winer* Neutest. Grammat. 6. Ausg. S. 11—38.

§. 27. Ich begnüge mich, hier über dieses Verhältniss Folgendes anzudeuten:

1) Die Griechen zerfielen von den frühesten Zeiten an, wo wir geschichtliche Nachrichten und Zeugnisse über sie besitzen, schon in eine Mehrheit verschiedener Stämme, von denen jeder auch in der Sprache besondere Eigenthümlichkeiten hatte, in der Aussprache, im Gebrauche einzelner Buchstaben, Wortformen, Wörter und Wortverbindungen u. s. w.; daher hatte die Griechiche Sprache nach den verschiedenen Stämmen verschiedene Dialekte, deren Eigenthümlichkeiten auch beim Schreiben hervortraten. Doch kamen nur einige dieser Dialekte auch durch Schriftstellerei zu einer besonderen Ausbildung, der *Dorische* mit dem Nebenzweige des *Aeolischen*, der *Jonische* und der davon ausgegangene und erst später zu rechter Ausbildung gelangte *Attische*. Indess bei der engen Verbindung der Griechen verschiedener Stämme unter einander und bei der Verbreitung, welche bedeutendere

schriftstellerische Producte im ganzen Volke fanden, hielten sich die verschiedenen Schriftsteller nicht grade durchaus an den Dialekt ihres Stammes, sondern wählten wol den Dialekt, worin schon frühere Schriftsteller grade für dieses oder jenes Fach ein besonderes Ansehen erlangt hatten. So z. B. wurde nach Homer der Jonische Dialekt auch später für die epischen Gedichte herrschend, für lyrische Lieder der Dorische. Ein besonderes Uebergewicht aber für den Schriftgebrauch erlangte später der *Attische* Dialekt, seitdem Athen in politischer Hinsicht sich die Hegemonie in Griechenland erworben hatte und zugleich der Mittelpunkt Griechischer Wissenschaft und Literatur geworden war, so dass Griechische Jünglinge der verschiedenen Stämme zum wissenschaftlichen Studium dorthin gingen. Seitdem wurde der Attische Dialekt wenigstens für die Prosa ziemlich allgemein als Schriftsprache recipirt. Doch eigneten sich die Schriftsteller diesen Dialekt nicht grade mit allen seinen Eigenthümlichkeiten und Besonderheiten an; manches ihm ganz Eigenthümliche in grammatischen Formen oder Wortgebrauch und Wendungen verauschten sie mit Anderem, welches in der Schriftsprache ihrer eigenen oder der übrigen Dialekte überhaupt das Gewöhnliche war. Daneben kam bei diesen Schriftstellern auch noch manches Andere in Gebrauch, was früher in der Schriftsprache, wenigstens der prosaischen, überhaupt nicht üblich gewesen war: Modificirungen der bisherigen Bedeutungen der Wörter, Veränderungen der bisher üblichen Wortformen durch Verlängerung oder Verkürzung, Bildung neuer Wörter, besonders durch Zusammensetzungen, Anwendung mancher Ausdrücke und Formen, welche bisher nur allenfalls einzelne Dichter sich erlaubt hatten, welche jetzt aber auch für die Prosa gewöhnlich wurden. So wurde auch Manches aus der Volks- und Umgangssprache einzelner oder mehrerer Stämme in die Schriftsprache aufgenommen. Manche Einflüsse erfuhr das Griechische dieser Schriftsteller seit Alexander dem Grossen durch das *Macedonische*. Die Sprache der Macedonier, eines den Griechen verwandten Volks, war am meisten dem Dorischen Dialekte ähnlich, aber hatte viel Eigenthümliches. Durch die Unterwerfung von ganz Griechenland unter die *eine* Macedonische Herrschaft wurde theils eine noch grössere

Vermischung der verschiedenen Griechischen Stämme auch in der Sprache herbeigeführt als bisher stattgefunden hatte, theils besonders auch ein Einfluss des Macedonischen auf die Griechische Sprache; manches eigenthümlich Macedonische wurde bei den Griechen zunächst in die Volks- und Umgangs- und dann auch theilweise in die Schriftsprache aufgenommen. So bietet denn die Sprache der späteren Schriftsteller, obwol der Attische Dialekt die Grundlage derselben bildet, doch von der Sprache der älteren Attiker, wie *Thucydides, Xenophon, Plato, Demosthenes* u. A., mancherlei Abweichung dar. Diese Gestaltung des Griechischen bei den späteren Griechischen Prosaikern von Aristoteles an heisst bei den nachmaligen Griechischen Grammatikern und Lexikographen ἡ Ἑλληνική, d. i. das gemeine Griechische, oder auch ἡ κοινὴ (διάλεκτος), im Gegensatze gegen das alte echte Attische; und die Schriftsteller, bei denen das Griechische jenen Charakter an sich trägt, heissen οἱ Ἕλληνες, οἱ κοινοί (auch οἱ νῦν, οἱ πολλοί).

Dahin gehören z. B. *Theophrast, Polybius, Apollodor, Dionysius von Halicarnass, Diodorus Siculus, Artemidor, Plutarch, Arrian, Appian, Pausanias, Dio Cassius, Herodian u. A.* — Zwar bemühten sich auch in der späteren Zeit einzelne Sophisten und Rhetoren, in ihren Schriften den rein Attischen Charakter der Sprache darzustellen (Ἀττικισταί, Ἀττικίζοντες), wie namentlich *Dio Chrysostomus, Aristides, Libanius, Aelian* u. A., theilweise auch *Lucian* und *Themistius;* doch konnte das nur durch künstliche Nachbildung mit einer gewissen Affectation geschehen.

§. 28. 2) Durch die Eroberungskriege Alexanders des Grossen und ihre Folgen ward das Griechische nun aber weit über die Grenzen seines ursprünglichen Gebiets verbreitet, nach Aegypten und in die unterworfenen Länder Asiens. Theils schon unter Alexander selbst, theils unter seinen Nachfolgern waren in diesen Ländern manche neue Griechische Pflanzstädte gegründet, oder ältere Städte wieder hergestellt und erweitert, und ausschliesslich oder hauptsächlich mit Griechen bevölkert. So in Aegypten besonders Alexandrien; am Tigris und Euphrat: Seleucia, Ktesiphon, Sittace, Karrhä u. A.; im Osten von Galiläa: Gadara, Hippos u. A.; in Syrien Antiochia, und so manche andere. Ebenso war das Griechische die herrschende Sprache an den Höfen der Nachfolger Alexanders, namentlich der Ptolemäer und Seleuciden

u. A. Diese Griechischen Bevölkerungen aber, wie die Griechischen Soldaten Alexanders und seiner Nachfolger gehörten verschiedenen Stämmen an; es lässt sich also denken, dass das Griechische, wie es hier gesprochen ward, noch mehr als damals in den verschiedenen Gegenden des eigentlichen Griechenlands, nicht einen bestimmten der älteren Dialekte in seiner Reinheit darstellte, sondern mehr oder weniger die Eigenthümlichkeiten verschiedener Dialekte in sich vereinigte, und dass meistens das Macedonische ein bedeutendes Element darin bildete. Die Griechen in diesen neuen oder neubevölkerten Pflanzstädten blieben nun aber auch dem Studium der Griechischen Literatur durch ihre Schulen nicht fremd; auch ward das Griechische als Schriftsprache von ihnen angewandt. Vor Allem aber ward nach einiger Zeit *Alexandria* der Mittelpunkt der Griechischen Literatur überhaupt, welche dort durch die Ptolemäer mit vielem Eifer gefördert ward und sich dort bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. und selbst noch später hielt. Auch hier nahm das Griechische als Schriftsprache im Allgemeinen denselben Charakter an, wie im eigentlichen Griechenland. Das Attische in seiner vorher bezeichneten späteren Gestaltung bildete die Grundlage, aber es nahm nicht unbedeutende Elemente namentlich aus dem Dorischen, dem Macedonischen und der Volkssprache in sich auf. Bei dem grossen Eifer aber des literarischen und namentlich auch grammatischen Studiums hat die Schriftsprache hier wol früher und in höherem Grade einen festeren Charakter angenommen, als in demselben Zeitalter in anderen Gegenden, und hat auch wieder auf die Gestaltung der Sprache an anderen Punkten nicht unwesentlich eingewirkt. Daher hat man die spätere Gestaltung der Griechischen Schriftsprache mitunter auch den *Alexandrinischen Dialekt* genannt.

3) In diesen von Alexander und seinen Nachfolgern bezwungenen Ländern Asiens und Afrikas wurde das Griechische aber nicht bloss von den Griechischen Colonisten und deren Nachkommen fortwährend als Umgangs- und Schriftsprache angewandt, sondern durch diese wurden auch die ursprünglichen Bewohner mit demselben immer mehr vertraut. Zwar wurden die Landessprachen durch das Griechische nicht leicht ganz verdrängt; besonders nicht beim geringeren Volke und

auf dem Lande. Aber in grösseren, namentlich Handelsstädten, welche mit den Griechen in Griechenland oder in Griechischen Pflanzstädten in Verkehr standen, wurde die Kenntniss des Griechischen immer mehr verbreitet und bei den Gebildeteren immer mehr herrschend. So war z. B. in Syrien am Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. in den grösseren Städten das Griechische die herrschende Sprache, auf dem Lande aber das Syrische, und so war es dort wol schon seit lange gewesen. Ursprünglich eigneten sich diese nicht Hellenischen Völker nur die Umgangssprache der Hellenen an. Aber im Lauf der Zeit nahmen die Gebildeteren unter ihnen auch wol an dem Studium der Griechischen Literatur immer mehr Theil, und bedienten sich theilweise des Griechischen wol auch als Schriftsprache. Dabei übertrugen sie aber leicht, wie im Reden, so im Schreiben, auf das Griechische mehr oder weniger, je nach dem Grade ihrer Griechischen Bildung, von den Eigenthümlichkeiten ihrer eigenen Landessprache in Ausdrücken wie in grammatischen Verbindungen.

§. **29.** 4) In dem Stammlande und Hauptsitze der Juden, in Palästina, war zur Zeit Christi und der Apostel die eigentliche Volkssprache das Aramäische (vgl. §. 22). Doch war daneben auch das Griechische schon seit geraumer Zeit immer mehr bekannt geworden, ward, mit Ausnahme wol nur des innern Landes, von den meisten Jüdischen Bewohnern verstanden und in Jerusalem und anderen, besonders See- und Handelsstädten auch wol häufig gesprochen. Viel früher aber als in Palästina, waren die Juden in der *διασπορά* mit dem Griechischen bekannt geworden und hatten es sich, wo sie unter einer Griechisch-redenden Bevölkerung lebten, als eigene Umgangs- und bald auch wol als Schriftsprache angeeignet. Namentlich scheinen die zahlreichen Juden in *Alexandrien* und der dortigen Gegend schon ziemlich frühzeitig, seit hier die Griechische Literatur gepflegt ward, an derselben mehr oder weniger sich betheiligt zu haben. Ohne Zweifel sind hier von Juden die ersten Schriften in Griechischer Sprache abgefasst. Eine der frühesten und einflussreichsten war die Griechische Uebersetzung der Gesetzbücher, welcher die der anderen heiligen Bücher des Jüdischen Kanons gefolgt ist. Das Griechische Element in dieser Uebersetzung ist im All-

gemeinen die *κοινή*, wie sie sich in Alexandrien in der Schrift- und Volkssprache festgesetzt hatte. Dabei aber sind, wie es leicht bei einer Uebersetzung aus einem fremden Original der Fall ist, wenn der Uebersetzer nicht mit grosser Freiheit verfährt, manche Eigenthümlichkeiten des Originals in grammatischen Constructionen, Bildung von Redensarten, Modificirung der Bedeutung von Wörtern und Formeln, beibehalten und nachgebildet, so dass das Griechische der LXX — obwol in den verschiedenen Büchern des A. T. in verschiedenem Grade — zahlreiche *Hebraismen* enthält. Das war zum Theil selbst eine Nothwendigkeit, da die religiösen Vorstellungen und Begriffe des A. T. gar nicht hätten im Griechischen ausgedrückt werden können, wenn man sich der vorgefundenen Griechischen Wörter und Redensarten nur in den bei den Griechen gewöhnlichen Bedeutungen hätte bedienen wollen.

Diese Uebersetzung fand bald bei den Juden grossen Eingang, nicht bloss bei denen in der Diaspora in Griechisch-redenden Ländern, sondern auch in Palästina selbst, zunächst bei den eingewanderten Hellenisten, dann aber allmählich auch bei den einheimischen Hebräern. Da die Kenntniss des Alt-Hebräischen sehr abgenommen hatte, so scheinen auch diese sich zum Lesen ihrer heiligen Bücher vielfältig der LXX bedient zu haben, und viele derselben hatten ihre Schriftkenntniss zur Zeit Christi vornehmlich oder selbst ausschliesslich aus ihr geschöpft. Für die meisten derselben aber war diese Uebersetzung wol die einzige Griechische Schrift, welche sie lasen und kannten. Desshalb hat der Charakter des Griechischen in der LXX auch einen so bedeutenden Einfluss auf die Gestaltung der Griechischen Schreibart der Juden überhaupt geübt, sowol in der Diaspora als auch im Jüdischen Lande selbst, namentlich wenn ihre Schriften ähnliche Gegenstände behandelten wie die Bücher des Kanons; und daher stellen die von Juden verfassten Schriften in der Regel *einmal* das Griechische in *dem* Typus dar, den es zu Alexandrien angenommen hatte, und tragen *ausserdem* mehr oder weniger einen Hebraisirenden Charakter an sich. Dabei werden dieselben aber zugleich mehr oder weniger die Provincialismen und Eigenthümlichkeiten der Volkssprache in den verschiedenen Gegenden, wo die Schriftteller lebten,

aufgenommen haben, da die Juden in der Regel ihr Griechisch ausser aus der LXX nicht grade viel aus Büchern gelernt haben, sondern meistens nur aus dem Verkehr und Umgange mit Griechisch-Redenden. In *Palästina* bei den Aramäisch-redenden Juden musste das Griechische also zugleich auch nicht unbedeutende Einwirkung von Seiten dieser ihnen gewöhnlichen Volks- und Umgangssprache erfahren, theils in Beibehaltung von Wörtern aus derselben, theils in der Modificirung der Bedeutung von Griechischen Wörtern und Redensarten oder Bildung neuer Redensarten nach der Analogie des Aramäischen, theils in grammatischen Constructionen. Die Griechische Schreibart in den von Palästinischen Juden verfassten Schriften muss daher ausser dem durch den häufigen Gebrauch der LXX herbeigeführten *Hebraisirenden* Charakter auch einen *Aramaisirenden* — so weit das Aramäische sich überhaupt vom Alt-Hebräischen unterscheidet — an sich tragen, was in früherer Zeit vielfach zu wenig beachtet ist. Doch wird sich der Einfluss des eigenthümlich Aramäischen eben auch nur bei solchen Schriftstellern zeigen, deren eigene Sprache das Aramäische war, nicht aber bei den Juden in Alexandrien und in anderen Griechisch-redenden Ländern, die es grösstentheils gewiss nicht einmal verstanden. Im Uebrigen aber wird der sprachliche Charakter der von Juden verfassten Schriften sich verschieden gestaltet haben, je nach dem verschiedenen Grade der allgemeinen und namentlich der Hellenischen Bildung der einzelnen Schriftsteller.

Bei Solchen, die das Griechische ausser aus der LXX nur durch Umgang erlernt hatten, wird der Einfluss des Hebräischen auch in grammatischer Hinsicht am durchgehendsten hervortreten, und ihrem Griechisch ausser dem Alexandrinischen Typus der LXX die Volkssprache der Gegend, wo der Schriftsteller lebte, zu Grunde liegen; die Anwendung der Griechischen Büchersprache der späteren *κοινή* und eine grössere Freiheit vom Einfluss des Hebräischen und Aramäischen, wenigstens in grammatischer Beziehung, können wir nur bei solchen erwarten, welche förmlich ein grammatisches Studium der Griechischen Sprache gemacht und sich durch das Lesen auch Griechischer Schriftsteller gebildet hatten. So hatte von Palästinischen Juden namentlich der Jüdische Geschichtsschreiber *Josephus* förmlich ein grammatisches und literarisches Studium der Griechischen Sprache getrieben und befleissigte sich auch im Schreiben derselben einer verhältnissmässig grossen Correctheit und Eleganz. Er bezeichnet desshalb sich selbst als eine Ausnahme von seinen sämmtlichen Landsleuten. Häufiger aber fand dasselbe bei *Alexandrinischen*

Juden statt. In Alexandrien war ein Zusammenfluss von Menschen verschiedener Völker und verschiedener Religionen. Diese kamen einander hier näher als irgendwo anders, wesshalb sowol die Hellenen die Jüdische Religion und Israelitische Literatur näher kennen lernten, als auch die Juden sich mit Griechischer Literatur beschäftigten. Die Alexandrinischen Juden haben sich daher auch ohne Zweifel mehr als die in anderen Gegenden das Griechische nach der Büchersprache angeeignet, und waren im Stande, in selbständigen Werken es in dieser Büchersprache verhältnissmässig reiner als ihre anderen Religionsgenossen zu schreiben; wie das z. B. besonders mit *Philo* der Fall ist, auch mit dem *Buche der Weisheit* u. a.

§. **30.** 5) Aehnlich musste sich im Allgemeinen auch das Griechische der dem Jüdischen Volke angehörenden christlichen Schriftsteller des apostolischen Zeitalters gestalten, und auch mit denselben Verschiedenheiten je nach der Heimath und nach dem Grade der allgemeinen und der Griechischen Bildung der einzelnen Schriftsteller; und so finden wir es auch in den *neutestamentlichen* Schriften. Das *Griechische* Element kann natürlich nur in der Gestalt erwartet werden — und darin treffen alle neutestamentlichen Schriften zusammen —, welche es in der späteren Zeit in der *κοινή* angenommen hatte, theils als Schriftsprache, theils auch nur als Umgangssprache. Diese spätere Gräcität hat Wörter und Wortformen aus den verschiedenen, früher bestimmter gesonderten Griechischen Dialekten in sich aufgenommen, manche auch, die früher in der Schriftsprache überhaupt nicht gebräuchlich waren; sie hat die früher üblichen Formen durch Verlängerung oder Verkürzung etwas anders gestaltet, Wörter, die bisher nur selten oder nur in der Poesie in Gebrauch gewesen waren, in allgemeineren Gebrauch genommen, ganz neue Wörter gebildet, namentlich durch Zusammensetzung, und bei manchen Wörtern die Bedeutung modificirt.

Letzterer Art ist z. B. *παρακαλεῖν*. Dies bedeutet überhaupt: zurufen; bei Attikern: herbeirufen, zu einer Versammlung, oder zur Hülfe, Götter oder Menschen; oder: einladen, zu einem Gastmahle; in der späteren Gräcität dagegen (besonders im Hellenistischen) steht es mehr für: zureden, zusprechen, Jemandem, der anwesend ist oder als anwesend gedacht wird, sei es bittend oder ermahnend, warnend oder tröstend; so in der LXX, den alttestamentlichen Apokryphen, bei Philo und oft im N. T. — Ferner *ὀψώνιον* das Eingekaufte; bei Späteren, wie im N. T.: Sold; *ἀποτάσσεσθαι* einer Sache entsagen, renuntiare, valedicere (früher *ἀποτάσσειν* abgesondert

stellen, vertheilen); *ἀνακλίνειν, ἀνακεῖσθαι* und *ἀναπίπτειν* in der bestimmten Bedeutung: sich zu Tische legen; *εὐσχήμων* (Attisch: von schöner Gestalt): ansehnlich, vornehm, nobilis. — *ἐντρέπεσθαι* c. acc. sich vor etwas oder vor Jemandem scheuen.

Veränderte Wortformen, die der späteren Gräcität eigenthümlich, oder in ihr erst besonders gebräuchlich sind: *βασίλισσα* (was zwar schon bei *Xenophon* vorkommt, aber im gewöhnlichen Gebrauche erst später, statt *βασίλεια*); *λυχνία* Leuchter statt *λύχνος; ἐκχύνειν* statt *ἐκχέειν; δεκατοῦν* (Alexandrinisch) statt *δεκατεύειν; ψεῦσμα*, schon bei *Plato*, aber in gewöhnlichem Gebrauche erst bei Späteren; *ἀροτριᾶν* statt *ἀροῦν*, pflügen. — Deminutivformen für die menschlichen Glieder, wie *ὠτίον, ὠτάριον* statt *οὖς; τὰ ῥίνια* die Nasenlöcher, von *ἡ ῥίς*, u. a. — Adjectiva auf *ινός*, wie *πρωϊνός* statt *πρῳΐος; καθημερινός* statt *καθημέριος*. — Bildung von neuen Wörtern, besonders durch Zusammensetzungen, wie *ὁδηγεῖν* (zwar schon bei Attischen Tragikern, aber in Prosa erst bei Späteren); *ἀποκεφαλίζειν* (*Dio Cassius*); *οἰκοδεσπότης; ἀνταποκρίνεσθαι; αἰχμαλωτίζειν*, — *ἰζεσθαι* (wofür nach den Grammatikern zu sagen wäre *αἰχμάλωτον ποιεῖν* und *γίνεσθαι*); *ἀντίλυτρον* (nicht bei Griechischen Schriftstellern); *ὁμοιάζειν, παρομοιάζειν* (zuerst im N. T.); *ἀρχιτελώνης; ἀρχισυνάγωγος; δωδεκάφυλον*.

Grammatische Formen: Accus. *ὑγιῆ* (statt *ὑγιέα*, Attisch *ὑγιᾶ*). — Der Accus. plur. *τοὺς βασιλεῖς* (statt *βασιλέας*). Von *δύο* als Genitiv und Dativ *δύο, δυσί*, statt der Dualform *δυοῖν*. — Für die 3. plur. perfect. act. die Endung — *αν* statt — *ασι*; wie *ἔγνωκαν* Joh. 17, 7, *εἴρηκαν* Offb. 19, 3 und öfters in der LXX. Nach Angabe der Griechischen Grammatiker waren diese Formen ausser Alexandrien auch in Chalcis üblich. — Für die 3. plur. der historischen Tempora die Endung — *οσαν*, was im Etymologicon Magnum als eine Böotische Form bezeichnet wird. So häufig in der LXX wie bei den Byzantinern; im N. T. Röm. 3, 13 in einem alttestamentlichen Citate *ἐδολιοῦσαν* (statt *ἐδολίουν*); bei *Lachmann, Tischendorf, Buttmann* auch Joh. 15, 22. 24 *εἴχοσαν* statt *εἶχον*. — Das Nomen *ἔλεος* ist bei Griechen überall Masculinum 2. decl.: *ὁ ἔλεος;* LXX und im N. T. gewöhnlich *τὸ ἔλεος* 3. decl.*)

Vielfach hat auch die spätere Gräcität durch den grösseren Verkehr mit fremden Völkern Wörter aus deren Sprachen zum eigenen Gebrauche aufgenommen; und nicht bloss zugleich mit bisher nicht bekannten Sachen, für welche es im Griechischen noch keine Bezeichnungen gab, sondern auch ohne eine solche Nothwendigkeit. So wurden namentlich seit der Herrschaft der Römer über die Griechen manche *Lateinische* Wörter aufgenommen oder Lateinische Redeweisen

*) Vgl. *Planck* a. a. O., *Winer* §. 2. S. 21 ff., *Eichhorn* IV. §. 13, *Schott* §. 123, *de Wette* §. 6b. Anm. a., *Klausen* Hermeneutik des N. T. (Leipz. 1841.) S. 339 ff. Doch bedürfen die in diesen Schriften angeführten Beispiele, auch selbst bei *Winer*, noch einer strengeren Sichtung.

nachgebildet, wie früher schon *Aegyptische* und *Persische* Wörter eindrangen. Dergleichen findet sich auch mancherlei im N. T.

So von *Persischen* Wörtern *ἀγγαρεύειν* Matth. 5, 41; 27, 32; *γάζα; μάγοι; παράδεισος;* vielleicht auch *μεγιστᾶνες. Lateinische Wörter: κεντυρίων; κολωνία; λεγεών, ὁ; πραιτώριον; κουστωδία; τίτλος* Joh 19, 19 (in den anderen Evangelien *ἐπιγραφή*); *μάκελλον* 1. Kor. 10, 25 (macellum von mactare); *φραγελλοῦν* flagellare; *κῆνσος; κοδράντης; σπεκουλάτωρ; σιμικίνθιον. Nachbildung Lateinischer Formeln: ἐργασίαν δοῦναι* operam dare, Luc. 12, 58; *ἔχε με παρῃτημένον* Luc. 14, 18 = habe me excusatum; *συμβούλιον λαμβάνειν* consilium capere (bei Matthäus 5 mal); *τὸ ἱκανὸν ποιεῖν τινι* Marc. 15, 15, wie bei *Polybius* und *Appian*, = satisfacere alicui, Jemandem zu Willen thun. Vgl. *Michaelis* S. 173—177.

Ueber das Vorhandensein von Latinismen im N. T. ward in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ein Streit geführt zwischen *Joh. Erhard Kapp* und *Siegm. Friedr. Dresig* einerseits und *Chr. Siegm. Georgi* andererseits, welcher letztere solche Latinismen im N. T. gänzlich leugnete. Die beiderseitigen Streitschriften finden sich in *Georgi's* Hierocriticon Thl. II.

---

§. **31.** Ehe wir weiter gehen, will ich einige kurze literarische Notizen geben über zwei Klassen von *Hülfsmitteln zur Beurtheilung des Griechischen Elementes* der neutestamentlichen Sprache und zur Erklärung derselben im Einzelnen nach ihrem Griechischen Elemente.

I. Aeltere Griechische *Grammatiker* und *Glossatoren*, vgl. de Wette §. 9. Anm. a. Bei den einheimischen Grammatikern und Lexikographen findet sich mancherlei zur Erklärung seltener Wörter und Formen, namentlich solcher, die einzelnen Dialekten angehören, sowie über das Verhältniss der Wörter und Formen des späteren Sprachgebrauches zu denen des älteren, namentlich des Attischen. Theilweise wird dabei auch auf die neutestamentlichen Schriften besondere Rücksicht genommen. Ich nenne davon diejenigen, welche für das N. T. besonders in Betracht kommen und für dessen Erklärung am meisten genannt werden, theils an und für sich, theils in Beziehung auf die Erklärungen gelehrter Herausgeber. Am meisten Ausbeute für die neutestamentliche Sprache gibt hier *Phrynichus*, mit dem Beinamen Arabs, aus Bithynien, Rhetor und Sophist, um 180 n. Chr., in seinen Eclogae nominum et verborum Atticorum, besonders durch die gelehrten Erläuterungen des letzten Herausgebers *Lobeck* (Leipz. 1820). — Dem Ausgange des 4. oder dem Anfange des 5. Jahrhunderts gehören drei Alexandriner an: a) **Ammonius περὶ ὁμοίων καὶ διαφόρων λέξεων*, de affinium vocabulorum differentia, herausgegeben mit einem gelehrten Commentar von *Valckenaer* (Leyden 1749, wiederholt mit Zusätzen von *Schäfer* Leipz. 1822. gr. 8., und mit kürzeren Anmerkungen von *C. Fr. Ammon*, Erlangen 1787). b) *Hesychius*, Verfasser eines

Glossars zur Erklärung besonders von veralteten Ausdrücken und Provincialismen. Es ist nur in Einer Handschrift zu Venedig vorhanden; am besten herausgegeben von *Alberti* und *Ruhnken*, Leyden 1746—66, mit Ergänzungen und Berichtigungen dazu von *Nic. Schow*, Leipz. 1792. Eine neue Ausgabe des Hesychius hat *Moritz Schmidt* (zu Oels) unternommen, Jena 1857 ff. Die auf das N. T. sich beziehenden Erklärungen hat *Joh. Chr. Gottlieb Ernesti* herausgegeben (Glossae sacrae Hesychii, graece ed. notisque illustravit etc.). Leipz. 1785. gr. 8. c) *Cyrillus Alexandrinus*, Verfasser eines Glossars, ähnlich dem des Hesychius, das mit mehreren ähnlichen Werken herausgegeben ist zu Lyon 1600 fol., Paris 1679 fol. Ein bedeutender Theil desselben findet sich in **Chr. Frid. Matthäi* Glossaria Graeca minora et alia anecdota Graeca. Moskau 1775. 4; besonders Glossen zu den Paulinischen Briefen. Andere über die katholischen Briefe nach Moskauer Handschriften hat *Matthäi* herausgegeben in seinen *Lectiones Mosquenses (Leipzig 1779), II. p. 71 ff. — Einer bedeutend späteren Zeit gehören folgende Werke an, in denen sich auch manches hierher Gehörende findet: a) *Photius*, Patriarch von Constantinopel im 9. Jahrhundert, Verfasser der sog. Bibliotheca sive *μυριοβίβλον*. Hier ist von ihm zu nennen sein Lexicon s. Onomasticon, herausgeg. von *Gottfr. Hermann*. Leipz. 1808. 4. u. nach einer anderen Handschr. von Porson. Lpz. 1823. 8. b) Das *Etymologicon Magnum*, welches neben vielen Fragmenten älterer Griechischer Schriftsteller auch manche etymologische und grammatische Bemerkungen enthält. Die früher gewöhnliche Ausgabe von *Sylburg* (Heidelb. 1594. fol.) ist wieder abgedruckt Leipz. 1816. 4.; neue Ausg. von *Gaisford* Oxf. 1848. fol. c) *Suidas* wahrsch. aus d. 11.—12. Jahrh., dessen Werk sowol Real- als Verballexikon ist. Die beste Ausgabe war früher die von *Lud. Küster*, Cambridge 1705. 3 Bde. fol.; neue Ausgabe von *Bernhardy* (2 Bde. in 4 Thln. Halle u. Braunschw. 1853. 4.), und von *Gaisford*, Oxf. 1834. 3 Bde. fol. d) *Phavorinus* oder *Varinus* aus Umbrien, † 1537; Verfasser eines weitläufigen Lexikons, das aus vielen älteren Lexikographen, Grammatikern und Scholiasten zusammengetragen ist; herausgegeben zu *Rom 1523. fol., und später zu *Basel 1533 und zu *Venedig 1712. fol. — Die auf das N. T. sich beziehenden Erklärungen des *Suidas* und *Phavorinus* (glossae sacrae) hat *Ernesti* gesammelt und herausgegeben, *Leipz. 1786. gr. 8. e) *Zonaras*, Griechischer Historiker aus Constantinopel, aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts. Von ihm gibt es ein Lexikon, welches (nach 3 Codd.) *J. A. H. Tittmann* herausgegeben hat, Leipz. 1808. 2 Thle. 4.; Zonarae glossae sacrae, erläutert von *Friedr. Wilh. Sturz*. *Grimma 1818. 20. 4. — Noch erwähne ich ein von *J. Alberti* herausgegebenes *Glossarium Graecum in N. T. libros, e mss. ed. Leyden 1735, welches Alberti später in seine Ausgabe des Hesychius aufgenommen hat.

Vieles aus diesen Griechischen Lexikographen ist mitgetheilt von *Wetstein* in seinem Novum Testamentum und von *Schleusner* in seinem Lexikon in N. T.

II. Was die *neueren Sammlungen* aus verschiedenen Griechischen Schriftstellern zur Erläuterung des neutestamentlichen Sprachgebrauches

betrifft, welche theilweise, jedoch auch nur theilweise, angestellt sind, um den rein Griechischen Charakter der neutestamentlichen Sprache darzuthun, so sind diese znm Theil recht schätzbar und bieten zur sprachlichen Erklärung des N. T. sehr werthvolle Hülfsmittel dar. So namentlich was *Wetstein* in seiner Ausgabe des N. T. (1751. 52) liefert, zahlreiche Excerpte aus verschiedenen Griechischen Schriftstellern, die zwar auch manches Ueberflüssige enthalten und selten bequem geordnet sind, aber doch ein sehr schätzbares Material geben, das nur einer Verarbeitung bedarf. — Vor Wetstein waren schon solche Sammlungen aus verschiedenen Schriftstellern erschienen: a) Zwei von *Lamb. Bos* (Prof. d. Griech. Sprache zu Franecker), *α*) *Observatt. miscell. ad loca quaedam N. T. Franecker 1707. *β*) Exercitatt. philologicae, in quibus Novi Foederis loca nonnulla ex auctoribus Graecis illustrantur. Franecker 1700. ed. 2. 1713. b) *Ge. Raphelius* (Pastor und Superintendent von Lüneburg, † 1740) hat solche erläuternde Stellen gesammelt aus *Xenophon*, aus *Polybius* und *Arrian*, und aus *Herodot*, in drei besonderen Schriften, Hamb. 1709—31 (s. bei *de Wette* §. 6a. Anm. b), die später, nach seinem Tode, zu Einer Sammlung vereinigt sind: Annotatt. in Sacram Scripturam, historicae in V., philol. in N. T., ex Xen., Pol., Ar. et Her. collectae. Leyden 1747. 2 Bde. c) *Jac. Elsner* (Cons.-Rath und reform. Prediger zu Berlin, † 1750) Observatt. sacrae in N. Foederis libros, quibus plura illorum Librorum loca ex Auctoribus potissimum Graecis et Antiquitate exponuntur et illustrantur. 2 Bde. Utrecht 1720—28. d) *Jo. Alberti* (Prof. d. Theol. zu Leyden, † 1762) Observatt. philol. in sacros N. Foederis libros. Leyden 1725. — Bald nach Wetstein erschienen noch mehrere solche Sammlungen, nämlich: a) **Elias Palairet* (Französ. Pred. zu London, † 1765) Observatt. philol. crit. in sacros N. T. libros. Leyden 1752, u. *Specimen exercitatt. philol. crit. in sacros N. F. libros. London 1755. Der Verfasser gehört zu den Puristen; doch enthalten seine Sammlungen manches Brauchbare. b) *Ge. Dav. Kypke* (Prof. d. orient. Spr. zu Königsberg) Observatt. sacrae in N. Foed. libros. Breslau 1755. 2 Bde., gehört mit zu den vorzüglichsten Sammlungen dieser Art. Ferner c) bloss aus *Diodorus Siculus* von *Csp. Friedr. Munthe* (Rector zu Kopenhagen, † 1763) Observatt. philol. in sacros N. T. libros ex Diod. Sic. collectae etc. Kopenh. u. Leipz. 1755. — Eine recht schätzbare Sammlung solcher Art aus *Josephus* gibt es von *Jo. Tob. Krebs* (Pred. zu Grimma, † 1782) Observatt. in N. T. e Fl. Josepho. Leipz. 1755; früher von **Jo. Bapt. Otte* (Archidiakon zu Zürich) Spicil. s. excerpta ex Fl. Josepho ad N. T. illustrationem. Leyden 1741. Später hat *Bretschneider* in seinem Lexicon in N. T. den Josephus vielfach zu Erläuterungen herangezogen. — Endlich aus *Philo* eine recht brauchbare Sammlung von *Christoph Friedr. Lösner* (Prof. d. bibl. Philol. zu Leipzig, † 1803) Observatt. ad N. T. e Philone Al. Leipz. 1777; mit einem Nachtrage von *Ad. Fried. Kühn* (Rector zu Sorau in der Niederlausitz) Spicil. C. F. Loesneri observationum ad N. T. e Philone Al. Pforta 1785. Früher schon war eine sehr fleissige und höchst reichhaltige Sammlung aus Philo zur Erläuterung des Hebräerbriefes erschienen von *Jo. Bened. Carpzov* (Prof. d. Theol.

u. Abt zu Helmstädt, † 1803) Sacrae exercitatt. in S. Paulli Ep. ad Hebr. ex Philone Alexandrino. Helmst. 1780. 8.

---

§. 32. Der Einfluss des *Hebräisch-Aramäischen* auf die neutestamentliche Sprache war zum Theil ein nothwendiger, in der Beschaffenheit der zu behandelnden Gegenstände und im Zusammenhange des N. T. mit der Offenbarung und den Schriften des A. T. gegründeter. Es wäre unmöglich gewesen, die religiösen christlichen Ideen und Begriffe Griechisch so auszudrücken, dass nur die bei Griechen, sei es in der Schrift oder im Umgange, gebräuchlichen Wörter und Redensarten und in den bei ihnen herrschenden Bedeutungen angewandt worden wären. Denn den Griechen waren diese *Ideen* meistens ganz fremd, sie hatten desshalb auch in ihrer Sprache nicht die bezeichnenden Ausdrücke und Redeweisen. Dagegen finden sich die meisten dieser Ideen und Begriffe schon ausgebildet oder im Keime im A. T. und waren von daher den Juden mit den eigenthümlichen Bezeichnungen mehr oder weniger geläufig. Von daher erhielten dieselben auch ihren bestimmten Ausdruck im Griechischen für die Griechisch-redenden Juden, meistens durch die LXX. Diese Ausdrücke wurden, als das Evangelium auch in Griechischer Sprache durch Lehrer Jüdischer Abkunft und Bildung verbreitet ward, natürlich für die christlichen Ideen und Begriffe recipirt. Die meisten Ausdrücke waren auch im Griechischen übliche Wörter, die aber schon bei den Juden in Beziehung auf religiöse Gegenstände mehr oder weniger umgearbeitete Bedeutungen erhielten, und diese Bedeutungen auch im Gebrauche der christlichen Kirche beibehielten oder hier wieder auf besondere Weise modificirten, je nachdem sich die dadurch bezeichneten Ideen und Begriffe der alttestamentlichen Offenbarung und der Jüdischen Theologie in der christlichen Kirche wieder auf besondere Weise modificirten.*) So wurden gewöhnlich, wenn das Griechische Wort und ein Hebräisches oder Aramäisches in der Grundbedeutung oder in

*) Vrgl. *C. A. G. von Zezschwitz*, Profangräcität und biblischer Sprachgeist. Eine Vorlesung über die biblische Umbildung hellenischer Begriffe besonders der psychologischen. Mit Anmerkungen. Leipz. 1859. gr. 8. (76 S.). M.

der im gemeinen Leben gebräuchlichsten übereinstimmten, auf das Griechische nun auch die abgeleiteten oder bildlichen Bedeutungen des Hebräisch-Aramäischen Wortes übertragen, wenn dieselben auch dem Griechischen Worte nach dem Sprachgebrauch nicht beiwohnten.

Hierhin gehören aus dem N. T. z. B. die Wörter: *ὁ χριστός, τὸ πνεῦμα, ὁ λόγος, ὁ διάβολος, βασιλεία τοῦ θεοῦ* und *τῶν οὐράνων, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ σωτηρία, ἀπώλεια, σωζόμενοι, ἀπολλύμενοι, δικαιοῦσθαι, πίστις, εὐαγγελίζεσθαι, εὐαγγέλιον, ἐκκλησία, οἱ ἅγιοι* (קְדֹשִׁים), *ἐκλεκτοί, ἐκλογή, καλεῖν, κλητός, χάρις, χάρισμα; κοινός,* nicht bloss, wie bei den Griechen, für gemeinschaftlich, gemeinsam, sondern auch (= חֹל) profan, unrein, im Gegensatze gegen das Heilige, *ἅγιος;* und darnach auch *κοινοῦν* in der Bedeutung: profan machen, verunreinigen; *κόσμος* als Welt im Gegensatze gegen das Reich Gottes und das demselben Angehörende; *εἴδωλον* Götzenbild, und davon gebildete Composita: *εἰδωλόθυτον, εἰδωλολάτρης, — λάτρεια,* auch *εἰδωλεῖον* Götzentempel; *αἰών* für Welt, wie im späteren Hebraismus עוֹלָם; *αἰὼν οὗτος* und *ἐκεῖνος,* Nachbildung der späteren Jüdischen Formeln עוֹלָם הַזֶּה und עוֹלָם הַבָּא ע״, ohne Zweifel auch schon zur Zeit Christi und der Apostel bei den Hebräischen Juden üblich; ebenso plur. *οἱ αἰῶνες* die Welt (Hebr. 1, 2; 11, 3; 1. Tim. 1, 17), wie im Rabbinischen עוֹלָמִים; *τὸ ἔσχατον τῶν ἡμερῶν* אַחֲרִית הַיָּמִים; *ἄγγελος* Engel, wie מַלְאָךְ, eig. Bote; — *ὀφείλημα* in der Bedeutung Sündenschuld, wie im Aramäischen חוֹב, weil die Sünde in der Bibel als eine Verschuldung gegen Gott empfunden und betrachtet wird; bei Griechen kommt das Wort in diesem Sinne nicht vor, und eben so wenig die Formel *ἀφιέναι ὀφειλήματα* Matth. 6, 12 = Aram. חוֹבַיָא (ל) שְׁבַק Ps. 25, 18. Endlich die der christlichen Kirche ganz eigenthümlichen Bezeichnungen, wie *εὐαγγελίστης, ἀπόστολος* in dem bestimmten neutestamentlichen Sinne, *ἀποστολή,* u. a.

Dergleichen Beispiele, meistentheils Umbildungen der Bedeutungen von gewissen Griechischen Wörtern, auch wol einzelne in einem nothwendigen Bedürfnisse gegründete Neubildungen finden sich in allen neutestamentlichen Schriften, je nachdem der Inhalt zur Anwendung derselben Veranlassung gab; ohne Unterschied, ob sie von Palästinern verfasst sind oder von Schriftstellern, deren Heimath in Griechisch-redenden Ländern war, und ohne Unterschied des Grades der allgemeinen und der Griechischen Bildung der Verfasser.

§. **33.** Aber nicht bloss in solchen Fällen, wo eigenthümliche und neue religiöse Ideen die Umbildung der Wörter und Redeweisen der Griechischen Sprache nothwendig machten, hat diese stattgefunden, sondern auch in vielen anderen Fällen, wo es zur gehörigen Bezeichnung derselben im Griechischen Sprachvorrathe nicht gerade an Wörtern und Rede-

weisen fehlte. Meistens ist der Ursprung davon in der Uebersetzung der LXX zu suchen. Diese verfährt in der Uebertragung des Hebräischen oft sehr wörtlich; desshalb setzt sie a) statt der Hebräischen *Wörter* solche Griechische, die den Hebräischen in der gewöhnlichen oder Grundbedeutung entsprechen, überträgt dann aber auf diese auch wieder andere abgeleitete Bedeutungen der Hebräischen Wörter, und zwar auch solche, welche die Griechischen nach Griechischem Sprachgebrauche nicht haben; — oder b) sie bildet die Hebräischen *Redensarten* wörtlich nach und schafft so Redensarten, die bei Griechen ganz ungewöhnlich sind. Durch das häufige Lesen der LXX wurden diese Ausdrucksweisen in dem Sinne der LXX den Juden, wo sie sich der Griechischen Sprache bedienten, ganz geläufig und daher auch von ihnen selbst beim Reden oder Schreiben des Griechischen angewandt, ohne dass sie das Bewusstsein hatten, dass dieses etwas Besonderes, vom Griechischen Sprachgebrauche Abweichendes sei. Auch wurden theilweise Wörter und Redeweisen der damaligen Palästinischen Landessprache, des Aramäischen, von solchen Juden, die an diese als Muttersprache gewöhnt waren, wenn sie Griechisch sprachen und schrieben, leicht so gegeben und nachgebildet, wie es dem Griechischen Sprachgebrauche nicht entsprechend war, ja so, dass sie den Griechen zum Theil nicht einmal würden verständlich gewesen sein. Dasselbe ist denn auch bei den dem Jüdischen Volke angehörenden und Jüdisch gebildeten neutestamentlichen Schriftstellern der Fall.

Zum Theil sind hier Hebräisch-Aramäische Wörter geradezu beibehalten, wie damals ins Griechische auch manche Wörter aus dem Lateinischen und anderen fremden Sprachen aufgenommen waren. So *ἀμήν*; *ἀλληλούϊα*; *ὡσαννά* (הוֹשִׁיעָה־נָא); *κορβᾶν* Marc. 7, 11 = קָרְבָּן, und mit Aramäischer Artikelendung *κορβανᾶς* Matth. 27, 6; *σατᾶν* 2. Kor. 12, 7, und öfters mit Aramäischer Artikelendung *σατανᾶς*; *κόρος*, *βάτος* mit Gräcisirter Endung = כֹּר, בַּת; *σάτον* = סְאָה, Aram. סָאתָא. Ferner aus dem Aramäischen: *ἀββᾶ* אַבָּא; *μαμωνᾶς* מָמוֹן, מָמוֹנָא; *ῥαββί*, *ῥαββονί* (Marc. 10, 51), *ῥαββουνί* (Joh. 20, 16) = רַבִּי, רַבּוֹנִי; *ῥακά* רֵיקָא Matth. 5, 22; *μαραναθά* 1. Kor. 16, 22; auch *μεσσίας* = מְשִׁיחָא; *πάσχα*; *σίκερα* שֵׁכָר Luc. 1, 15.

Griechische *Ausdrucks-* und *Redeweisen* im N. T., die dem Hebräischen nachgebildet sind, z. B.:

ῥῆμα = דָּבָר, und daher öfters so unbestimmt gebraucht wie dieses; z. B. Luc. 1, 65: *πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα* = alle diese Dinge; ib. 2, 15: *ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός;* 1, 37; vgl. Gen. 18, 14.

ἄνεμοι, von Himmelsgegenden, im N. T. u. LXX: *οἱ τέσσαρες ἄνεμοι,* wie Hebr. אַרְבַּע רוּחוֹת.

ἐξομολογεῖσθαι, nur in der späteren Gräcität, = confiteri, bekennen; dieses ist im Hebräischen הוֹדָה; dasselbe Hebräische Wort heisst aber auch: Jemanden bekennen, namentlich Gott, ihn preisend, lobend; und diese Bedeutung hat sich auch auf das Griechische in der LXX und im N. T. übertragen.

τὰ σπλάγχνα = רַחֲמִים, die Eingeweide, besonders die edleren; das Hebräische Wort wird aber besonders zur Bezeichnung der Empfindungen gebraucht, als deren Sitz die edleren viscera betrachtet wurden, der zärtlichen Liebe, pietas, auch der Barmherzigkeit; dafür hat die LXX auch *σπλάγχνα* gesetzt, und so findet es sich auch im N. T., besonders für Mitleiden, Erbarmen. Bei Griechen kommt *τὰ σπλάγχνα* zwar auch in Beziehung auf heftige Gemüthsbewegungen vor, aber sowol des Zornes als der Liebe, und nur bei Dichtern; und jener Gebrauch im N. T. ist sicher aus dem Hebräischen abzuleiten. In den drei synoptischen Evangelien ist davon denn auch das Verbum *σπλαγχνίζεσθαι* gebildet, in der Bedeutung von רָחַם, zärtliche, erbarmende Liebe haben, Mitleid haben; bei Griechen kommt es gar nicht vor, auch nicht in der LXX; 2. Makk. 6, 8 steht *σπλαγχνίζειν* in der Bedeutung des Griechischen *σπλαγχνεύειν:* die Eingeweide der geopferten Thiere verzehren. Jener Gebrauch hat sich vielleicht erst in der christlichen Kirche gebildet.

ἀνάθεμα kommt auch bei späteren Griechen vor, aber ganz in der Bedeutung des Attischen *ἀνάθημα* (beides von *ἀνατίθημι*), von dem, was der Gottheit geweiht wird, Weihgeschenk; auch in den Handschriften der LXX werden beide Formen öfters mit einander verwechselt, unterscheiden sich aber im biblischen Sprachgebrauche so, dass *ἀνάθημα* auch hier (N. T. Luc. 21, 5)*) von Weihgeschenken für die Gottheit gebraucht wird; dagegen *ἀνάθεμα* für das Hebräische חֵרֶם gesetzt wird, was auch zwar Solches bezeichnet, was für die Gottheit zurückgestellt, ihr geweiht wird, aber so, dass es gar nicht wieder zum menschlichen Gebrauche kann angewandt werden, durch gänzliche Vernichtung; daher denn *ἀνάθεμα* für Verfluchung und von Gegenständen der (göttlichen) Verfluchung. Daher kommt auch in LXX u. N. T. das im Griechischen nicht vorkommende *ἀναθεματίζειν* = הֶחֱרִים verfluchen, der Vernichtung weihen.

ἐρωτᾶν = שָׁאַל, und darnach nicht bloss, wie im Griechischen, *fragen,* sondern auch *bitten.*

εὐλογεῖν nicht bloss, wie im Griechischen, etwas oder Jemanden preisen, Gutes von ihm reden, sondern auch speciell *segnen,* wie בֵּרַךְ.

ὁδός = דֶּרֶךְ, אֹרַח, und wie diese Hebräischen Nomina oft bildlich

*) Cod. A. Sin. u. a. und danach *Tischendorf* lesen übrigens *ἀναθέμασις* an der angezogenen Stelle. M.

= Wandel, Handlungsweise; und so das Verbum *περιπατεῖν* = הָלַךְ, הִתְהַלֵּךְ. — *σκάνδαλον* ist überhaupt spätere Alexandrinische Form für *σκανδάληθρον* (Fallholz); LXX u. N. T. für מִכְשׁוֹל u. a., von dem was in sittlich-religiöser Beziehung zur Verlockung dient, so dass Jemand gefangen wird, strauchelt, fällt: Anstoss, Aergerniss; davon im N. T. das auch nicht bei den LXX vorkommende Verbum *σκανδαλίζειν*, — *ίζεσθαι*.

νυμφή Braut = כַּלָּה; im Hellenistischen, wie das Hebräische Wort, auch für Schwiegertochter (Matth. 10, 35; Luc. 12, 35); ebenso steht LXX Richt. 19, 5 *νύμφιος* auch für Schwiegersohn, Eidam = חָתָן.

ἱλαστήριον Hebr. 9, 5 = כַּפֹּרֶת.

ὁ νόμος = הַתּוֹרָה, vom ganzen Complexe der (Jüdischen) Gesetze.

γλῶσσα nicht bloss, wie auch im Griechischen, für Sprache, Dialekt, sondern auch (mehrmals in der Offb. Joh.) von den Völkern mit den verschiedenen Sprachen und Mundarten, wie לָשׁוֹן Jes. 66, 18, und öfters לָשׁן im Buche Daniel; davon ist jener Gebrauch zunächst ausgegangen.

τὸ σπέρμα τινός = Jemandes Nachkommenschaft, ist zwar auch dem klassischen Sprachgebrauche nicht fremd; aber der häufige Gebrauch der Formel im N. T. ist gleichwol zunächst aus dem alttestamentlichen Gebrauche von זֶרַע geflossen.

ὀφθαλμὸς πονηρός Marc. 7, 22; Matth. 20, 15 = Missgunst, Neid, wie das Hebräische עַיִן רָעָה und רַע בְּעֵינֵי פ״.

πρόσωπον τῆς γῆς Luc. 21, 35 = פְּנֵי הָאָרֶץ.

ζητεῖν τὴν ψυχήν τινος Matth. 2, 20, wie LXX, für בִּקֵּשׁ נֶפֶשׁ פ״.

ἄρτον φαγεῖν oder *ἐσθίειν* Matth. 15, 2; 2. Thess. 3, 8 u. a. = לֶחֶם אָכַל, vom Essen, Speisen überhaupt.

λαμβάνειν πρόσωπον = נָשָׂא פָּנִים; für Griechen würde diese Formel ganz unverständlich gewesen sein. Davon sind denn im N. T. die neuen zusammengesetzten Wörter gebildet: *προσωπολημπτεῖν* Jak. 2, 9; *προσωπολήμπτης* Apg. 10, 34; *προσωπολημψία* 3 mal bei Paulus (Röm. 2, 11; Eph. 6, 9; Kol. 3, 25) und Jak. 2, 1. [Aehnlich *θαυμάζειν πρόσωπον* Jud. v. 16.]

τίθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ ἑαυτοῦ sich etwas vornehmen, = שִׂים בְּלֵב.

γεύεσθαι θανάτου, eine Formel, die zwar auch ein Grieche hätte brauchen können, die sich aber doch bei Griechen nirgends findet, mehrmals jedoch im N. T. bei ganz verschiedenen Schriftstellern, und die sie ohne Zweifel aus dem damaligen Jüdischen Sprachgebrauche sich angeeignet haben, da sich bei späteren Jüdischen Schriftstellern die entsprechende Formel טָעַם מָוֶת öfter findet.

ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου Luc. 1, 42 = פְּרִי בִטְנְךָ Deut. 28, 4.

ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος τινός, Hebr. 7, 5, von einem Stammvater entspringen = יָצָא מֵחַלְצֵי פ״ Gen. 35, 11; 2. Chron. 6, 9.

συντηρεῖν oder *διατηρεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ* Luc. 2, 19. 51; nach Dan. 7, 28 (מִלְּתָא בְּלִבִּי נְטַרַת).

§. **34.** Uebrigens fallen die Eigenthümlichkeiten der Hebräischen und der Aramäischen Redeweise, in ihrem Verhältniss zum Griechischen, häufigst zusammen, zumal da auf das Aramäische, wie es sich unter den Juden gestaltet hatte, das Alt-Hebräische des A. T. selbst von sehr bedeutendem Einflusse gewesen war. In den einzelnen Fällen lässt sich desshalb nicht bestimmt unterscheiden, ob etwas in die neutestamentliche Sprache zunächst aus dem Alt-Hebräischen — nämlich durch Vermittlung der LXX —, oder aus der damaligen Landessprache in Judäa geflossen ist. Es liesse sich denken, dass dieselben Eigenthümlichkeiten bei einem *Palästinischen* Schriftsteller auf die letztere Weise entstanden wären, bei einem *Alexandrinischen* auf die erstere. Aber im Allgemeinen ist auf die Griechische Schreibart geborener Juden überhaupt, auch der Palästiner, wo sie religiöse Gegenstände behandeln, der Einfluss der Sprache der LXX, also des Alt-Hebräischen, noch bedeutender und durchgehender gewesen als der des Aramäischen; was *Winer* mit Unrecht anders ansieht.

Freilich bei solchen Schriften, welche aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzt waren, musste natürlich der Einfluss dieses Dialekts sehr vorherrschend sein und den des Alt-Hebräischen überwiegen. Doch ist das, wie schon bemerkt, höchst wahrscheinlich mit keiner unserer neutestamentlichen Schriften der Fall, auch selbst nicht mit dem ersten kanonischen Evangelium; nur *einzelne Abschnitte* der geschichtlichen Bücher, namentlich des ersten Theiles der Apostelgeschichte, und auch wol der ersten Evangelien sind ursprünglich aramäisch concipirt. So sind die in den Evangelien mitgetheilten Reden, namentlich Christi, wenigstens bei weitem dem grössten Theile nach ursprünglich wol sicher Aramäisch gehalten, auch manche der in Jerusalem gehaltenen Reden in der Apostelgeschichte; zu ihrer Erklärung müssen wir auf das Aramäische zurückgehen, wenn auch die Schriften, in denen wir sie jetzt besitzen, schon ursprünglich Griechisch geschrieben sind. Einen bedeutenden Einfluss der Eigenthümlichkeiten des Aramäischen auf die Gestaltung des Griechischen auch bei ursprünglich Griechischer Conception würden wir jedoch nur dann voraussetzen können, wenn die Reden in Worten

und Formen buchstäblich genau, nicht nur dem Sinne nach treu wiedergegeben sind.*)

§. 35. Vielfach hat das Hebräisch-Aramäische auch auf *grammatische Verbindungen* Einfluss geübt.

So auf die *Verbindung mancher Verba mit Präpositionen*, die im Griechischen nur einen Accusativ oder Dativ bei sich haben. So *προσκυνεῖν*, bei älteren Griechen mit dem Accusativ des Objects, bei späteren auch mit dem Dativ; im N. T. wie in der LXX auf beiderlei Weise, und daneben Hebraisirend mit *ἐνώπιον* oder *ἔμπροσθέν τινος* oder *ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τινος*. — *ἀκολουθεῖν* statt mit dem Dativ auch mit *ὀπίσω τινός*, nach der Analogie von *πορεύεσθαι* (*ἔρχεσθαι, ὑπάγειν*) *ὀπίσω τινός*, und dieses gebildet nach אַחֲרֵי פ׳ הָתְהַלֵּךְ (הָלַךְ). — *φεύγειν ἀπό τινος* oder *ἀπὸ προσώπου τινός*, wie בָּרַח (oder נוּס) sq. מִן oder מִפְּנֵי — *προσέχειν* (mit oder ohne *ἑαυτῷ*) *ἀπό τινος*, im N. T. öfters, wie LXX 2. Chron. 35, 21 (חָדַל מִן); Levit. 22, 2 (נָזַר im Niphal) und öfter im Jes. Sirach. — *ὀμνύναι ἔν τινι* bei etwas oder bei Jemandem schwören (Matth. 5, 34 u. a.), wie נִשְׁבַּע בְּ; bei Griechen dagegen sq. Acc. — *ὁμολογεῖν ἔν τινι* Matth. 10, 32; Luc. 12, 8, gebildet nach der Analogie von בְּשֵׁם יהוה הוֹדִיר, z. B. Ps. 20, 8. — *κρύπτειν τι ἀπό τινος*, öfters im N. T. wie in der LXX, nach dem Hebr. הִסְתִּיר sq. טָמַן oder מִפְּנֵי; bei Griechen *κρύπτειν τινά τι*. — *εἶναι εἴς τι* = הָיָה לְ. — *ποιεῖν ἔλεος μετά τινος* Luc. 1, 72; 10, 37 = עָשָׂה חֶסֶד עִם פ׳.

Ferner *δεκαδύο* Apg. 19, 7; 24, 11 und LXX, statt *δώδεκα*, wie שְׁנֵים עָשָׂר.

Besondere Redeweisen, wie: *εἰ* beim Schwur negativen Inhalts, Marc. 8, 12 *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται*; so häufig LXX, nach dem Hebr. אִם, aber ganz gegen den griechischen Sprachgebrauch. — *προστίθεσθαι* mit dem Infinitiv eines anderen Verbi, Luc. 20, 11: *προσέθετο ἕτερον πέμψαι δοῦλον* (Marc. 12, 4: *πάλιν ἀπέστειλεν . . . . . ἄλλον δοῦλον*); ib V. 12; Apg. 12, 3; wie im Hebr. יָסַף, was die LXX öfters nachgebildet hat. — Im Hebräischen werden die Casus obliqui der Pronom. relat. so ausgedrückt, dass, nachdem אֲשֶׁר vorhergegangen, nachher das Pronom. pers. (als Suffix) folgt. Aehnlich Matth. 3, 12: *οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ*, in dessen Hand die Wurfschaufel; Offb. 7, 2: *οἷς ἐδόθη αὐτοῖς*; V. 9: *ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο*. So auch dem Hebr. שָׁם . . . . . אֲשֶׁר entsprechend *ὅπου . . . . . ἐκεῖ*, Offb. 12, 14.

Die Hebräische Verdindung des Verbi finiti mit Infin. absol. desselben Verbi zur Verstärkung des Begriffs wird nachgebildet besonders durch Verbindung des Verbi mit einem Nomen verbale; z. B. Luc. 22, 15: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα*; Joh. 3, 29: *χαρᾷ χαίρει* impense laetatur; Apg. 4, 17;

*) Diese Bemerkungen gelten übrigens nicht bloss für die Beispiele der vorher angeführten Art, sondern eben so auch für die noch weiter anzuführenden.

ἀπειλῇ ἀπειλησώμεθα αὐτοῖς (ernstlich verbieten); und so oft auch LXX. [Vrgl. in alttestamentl. Citaten (Apstg. 7, 34: Hebr. 6, 14; Matth. 13, 14) die in der LXX sehr häufige Verbindung des Verbum finitum mit dem Particip. *desselben* Verbi.]

Im Hebräischen sind die Adjectiva überhaupt im Vergleich mit den Substantiven seltener, und Adjectivbegriffe werden häufig durch im Genitiv nachgesetzte Substantiva umschrieben; das ist auch in die Griechische Schreibweise der Juden wie der Jüdisch gebildeten neutestamentlichen Schriftsteller übergegangen; z. B. Luc. 4, 22: λόγοι τῆς χάριτος; 16, 8: οἰκονόμος τῆς ἀδικίας; 18, 6; Eph. 5, 2: εἰς ὀσμὴν εὐωδίας; Offb. 13, 3; Röm. 1, 26: πάθη ἀτιμίας; Apg. 9, 15: σκεῦος ἐκλογῆς statt σκεῦος ἐκλεκτόν. Der Ausdruck bekommt dadurch aber meistens etwas Volleres, Nachdrücklicheres oder Anschaulicheres. Im Hebräischen wird dann, wenn zu einem solchen zusammengesetzten Begriffe noch ein persönliches Fürwort im Genitiv (als Suffix) kommen soll, dieses herrschend an das im Genitiv stehende Nomen angehängt, wenn es auch sich auf den ganzen oder den Hauptbegriff bezieht, und dieser mehr im Nomen regens steckt (*Gesenius* §. 119, 6). So ist es z. B. Offb. 13, 3: ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. Eben darnach sind wahrscheinlich (obwol *Winer* §. 34b. anders urtheilt) die Stellen zu erklären: Apg. 5, 20: πάντα τὰ ῥήματα τῆς ζωῆς ταύτης; Röm. 7, 24: ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου.

Hebraisirend sind auch Bezeichnungen wie υἱοὶ τῆς βασιλείας, υἱοὶ τῆς ἀπειθείας (Eph. 2, 2; Kol. 3, 6), υἱοὶ φωτός, υἱοὶ ἡμέρας (1. Thess. 5, 5), ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (2. Thess. 2, 3).

Von *Präpositionen* hat namentlich der Gebrauch des בְּ im Hebräischen und Aramäischen veranlasst, das entsprechende ἐν in manchen Fällen zu setzen, wo es von Griechen nicht würde gesetzt sein; so in Beziehung auf das Werkzeug und Mittel, wo der Grieche den blossen Dativ oder auch διὰ sq. Genit. setzen würde; z. B. ἀποκτείνειν ἐν ῥομφαίᾳ; κράζειν ἐν φωνῇ μεγάλῃ; ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων Matth. 9, 34. Daher kommt es auch, dass ἐν und εἰς in ihrem Gebrauche weniger strenge von einander geschieden werden.

Endlich hat das Hebräisch-Aramäische auch einen bedeutenden Einfluss auf das ganze *Colorit des Stils* der neutestamentlichen Schriftsteller geübt, besonders in den geschichtlichen Büchern, das Hebräische wieder durch die einen so stark Hebraisirenden Charakter an sich tragende LXX, das Aramäische als die lebende Volkssprache für das Stammland der Juden.

Daher das Unperiodische des Stils der neutestamentlichen Schriftsteller, besonders in der Erzählung, Wie im Hebräischen und Aramäischen nur ein geringer Periodenbau stattfindet, die Sätze meistens nur einander nebengeordnet und aneinander gereiht werden, und dieses auch in der LXX der Fall ist, so auch im Griechischen bei Schriftstellern, welche durch ihre Muttersprache oder durch die fast ausschliessliche

Lesung der Griechischen Bibel an jene unperiodische Redeweise gewöhnt waren. Eben dahin gehört der mangelhafte oder ganz fehlende Gebrauch von manchen Griechischen Conjunctionen, wodurch im Griechischen das logische Verhältniss der Sätze so fein modifizirt wird, und dafür der häufige Gebrauch der einfachen Copula *καί*, mitunter auch, wie im Hebräischen ו, selbst am Anfange von Nachsätzen, u. a. Doch findet in Betreff der Periodisirung, wie der Gräcität überhaupt, wo nicht das Hebräisch-Aramäisch-Artige durch den Gegenstand herbeigeführt war, zwischen den einzelnen Schriften des N. T. grosse Verschiedenheit statt. Der *Paulinische* Stil hat schon etwas weit mehr Periodisches als die *Evangelien*. Verhältnissmässig ziemlich rein, zum Theil selbst elegant ist der Charakter des Griechischen im *Briefe des Jakobus*. Ganz besonders schön und zum Theil künstlerisch vollendet ist der Periodenbau des *Briefes an die Hebräer*, dessen Gräcität überhaupt verhältnissmässig sehr rein und gewählt ist. Auch in manchen Abschnitten in den Schriften des *Lucas* ist das Griechische verhältnissmässig sehr rein; besonders im zweiten Theile der Apostelgeschichte und vor Allem im Proömium des Evangeliums, das eine vortreffliche Periode bildet; dagegen tragen andere Abschnitte, besonders seines Evangeliums, einen auffallend Hebraisirenden Charakter an sich. Am unreinsten von allen Schriften des N. T. und am durchgehendsten Hebraisirend ist die Sprache der *Apokalypse*, voll von mancherlei grammatischen Incorrectheiten; hier lässt sich nicht wohl ein Palästinischer Verfasser verkennen, der bei sonstiger mannichfaltiger gelehrter Bildung die Kenntniss des Griechischen, namentlich die Fähigkeit Griechisch zu schreiben, sich wol erst in späteren Jahren angeeignet hat.

Auch über die angemessenste *Benennung* für die Gestaltung des Griechischen im N. T. ist gestritten worden. Unpassend hat man es zum Theil *Alexandrinisch* oder den Alexandrinischen Dialekt genannt. Das Griechische hat in späterer Zeit allerdings wol in Alexandrien eine bestimmte Gestaltung angenommen, und insofern könnte man von einem Alexandrinischen Dialekt reden, wenngleich in einem etwas anderen Sinne, als von den älteren Griechischen Dialekten, durch die sich die verschiedenen Stämme der Griechen von einander unterschieden. Aber dieser Alexandrinische Typus bildet nur die Grundlage des *Griechischen* Elementes für die neutestamentliche Sprache. — Passender ist die Benennung *Hellenistisch*, welche zuerst *Justus Jos. Scaliger* (Animadv. in Chronologica Euseb. p. 124) und *Joh. Drusius* (zu Apg. 6, 6) empfehlen. Angegriffen ist die Angemessenheit dieser Benennung besonders von *Salmasius* a. a. O., aber wenigstens zum Theil aus unrichtigen Gründen. Auch *de Wette* (§. 4) hält die Benennung für unpassend, so wie neuerdings besonders *Tregelles* (in Horne's Introd. 10. Aufl. IV. 21). Doch möchte ich sie als die am meisten recipirte Benennung beibehalten, mit *Winer* §. 3. S. 26 f. Anm.; s. Theol. Stud. u. Krit. 1858. 3. S. 546.. *Ἑλληνίζειν* und *Ἑλληνιστής* wird besonders von Fremden gebraucht, welche sich das Griechische in Sprache

und Sitte zu eigen machen; so steht Ἑλληνισταί Apg. 6, 1; 9, 29 von den Griechisch redenden *Juden* zu Jerusalem, im Gegensatz zwar nicht gegen National-Griechen, sondern gegen die Ἑβραίους; doch kann man darnach wol die Benennung *Hellenistisch* (verschieden von Hellenisch = κοινή) zur Bezeichnung derjenigen Gestaltung des Griechischen anwenden, welche es im Munde und in der Schrift Griechisch-redender und Griechisch-schreibender Juden annahm, mit grösserer oder geringerer Einwirkung des Hebräischen oder Aramäischen. Diese Benennung, wofür man auch *Jüdisch-Griechisch* sagen könnte, umfasst dann mit der Sprache des N. T. zugleich die der LXX, der alttestamentlichen Apokryphen und anderer Griechischer Schriften der Jüdischen Literatur. Will man die des N. T. insbesondere bezeichnen, so muss man eben *neutestamentliche Sprache* oder *Sprach-Idiom* sagen.

§. **36.** Ich füge noch einige literarische Notizen hinzu über die neueren *grammatischen* und *lexikalischen Bearbeitungen* der neutestamentlichen Sprache, so wie über einige Werke, welche *Sammlungen aus späteren Jüdischen Schriftstellern* — den Targumim, dem Talmud und den Rabbinen — zur Erklärung des N. T., theils in sachlicher, theils aber auch in sprachlicher Beziehung enthalten, wie die früher angeführten Sammlungen aus Griechischen Schriftstellern.

Weil sich in diesen späteren Jüdischen Schriften Manches erhalten hat, was sich zwar in dieser Ausbildung noch nicht im A. T. findet, aber, schon zur Zeit Christi und der Apostel in der Sprache und Vorstellungsweise der Juden gäng und gebe, auf die Sprache und Ausdrucksweise der Jüdisch-gebildeten neutestamentlichen Schriftsteller Einfluss geübt hat, ist die Vergleichung jener späteren Jüdischen Schriftsteller für die Erklärung des N. T. vielfach nicht ohne Nutzen. Solche Sammlungen besitzen wir besonders von *Lightfoot* und *Schöttgen* unter dem Titel Horae Hebraicae et Talmudicae. — a) *Jo. Lightfoot* (Pfarrer und Vicekanzler der Univers. Cambridge, † 1675): α) über die vier Evangelien, β) über die Apostelgeschichte, γ) über 1. Kor. und einige Kpp. des Briefes an die Römer; früher einzeln erschienen (ursprünglich Englisch, seit *1644; dann Lateinisch zu *Cambridge, und durch *J. Ben. Carpzov* zu Leipzig 1675. 4.), aufgenommen im 2. Bde. von Lightfooti Opera omnia. 2. Bde. Rotterd. 1686 fol.; ed. 2 von Leusden, Franecker 1699. — b) *Christ. Schöttgen* (Rector zu Dresden) Horae Hebr. et Talm. etc. Dresden u. Leipz. 1733, 42. 2 Bde. 4.; hierher gehört aber nur der erste Bd. (Horae . . . in universum N. T.), welcher Stellen des N. T. nach der Reihenfolge der Bücher aus dem Talmud und aus Rabbinen erläutert, während der zweite die Christologie der späteren Juden behandelt. — Viele Erläuterungen aus späteren Jüdischen Schriften finden sich auch wieder bei *Wetstein*. Das Werk von *Jo. Gerh. Meuschen* (Generalsup. u. Prof. d. Theol. zu Coburg, 1734) Nov. Testam. ex Talmude et antiquitt. Hebraeorum illustratum. Leipz. 1736. 4. befasst sich der Hauptsache nach nicht mit sprachlicher

Erklärung; es enthält gelehrte Abhandlungen von *J. A. Danz, Rhenferd* u. A., die sich mehr auf die Erläuterung sachlicher, archäologischer Gegenstände im N. T. beziehen.

Erst seit dem 17. Jahrhundert hat man angefangen, die neutestamentliche Sprache für sich, gesondert von dem Griechischen im Allgemeinen, grammatisch zu behandeln. Zuerst that dieses noch in Verbindung mit dem Hebräischen des A. T. *Glass:* Philologia sacra, zuerst in 2 Büchern, Jena 1623. 4. in den späteren Ausg. seit 1636 in 5 BB. (das dritte die Grammatica sacra, das vierte Anhänge dazu). Er geht aber immer vom Hebräischen aus, so dass die Grammatik der neutestamentlichen Sprache nur gleichsam wie eine Zugabe dazu erscheint. Bald nachher kamen indessen auch gesonderte grammatische Behandlungen der neutestamentlichen Sprache; nämlich: a) von *Casp. Wyss* (Prof. zu Zürich, † 1659) *Dialectologia sacra etc. Zürich 1650; und b) *Ge. Pasor* (Prof. d. Griechischen Sprache zu Franecker, früher zu Herborn, † 1637) *Grammatica sacra N. T., in tres libros distributa, herausgegeben — mit Zusätzen und Verbesserungen — von seinem Sohne *Matth. Pasor* (Prof. zu Gröningen) Grön. 1655. Ueber beide Werke vgl. *Winer* Ausg. 6, S. 5 f. — In neuerer Zeit behandelte zuerst die neutestamentliche Grammatik wieder gesondert *Ph. H. Haab* (Pfarrer im Würtembergischen) Hebr.-Griech. Grammatik zum Gebrauch für das N. T. Tübingen 1815. Doch wurde dieser sehr mangelhafte Versuch bald ganz verdrängt durch die vorzüglichen Arbeiten von *Ge. Bened. Winer* († 1858). Dessen „Grammatik d. neutest. Sprachidioms als [einzig] sichere Grundlage d. neutest. Exegese" erschien zuerst Leipz. 1822. 10 Bogen. Bei der 2. Aufl. (1825) kam ein zweites Bändchen hinzu: „Grammatische Excurse über die Sprache d. N. T. Nachträge und Berichtigungen zur Gramm. der neutest. Sprachidioms. 1828." Diese wurden in der dritten (sehr verbesserten und vermehrten, 531 Seiten enthaltenden) Auflage der Grammatik mit dieser zu *einem* Werke zusammengearbeitet, 5. Aufl. 1844, 733 Seiten; 6. verbesserte und vermehrte Auflage — zum Theil etwas zusammengezogen — 1855. 590 S. Dieses Epochemachende Werk ist bis jetzt nicht übertroffen worden. [7. Aufl., besorgt von *G. Lünemann,* Göttingen 1867.] — Wenig bedeutend ist *J. C. W. Alt* (damals Pred. zu Eisleben, später zu Hamburg) Grammatica ling. Graecae, qua N. T. scriptores usi sunt. Halle 1829. — [Neben *Winer* ist das neuerdings erschienene, kürzere Werk von Buttmann zu nennen: *Alex. Buttmann,* Grammat. d. neutest. Sprachgebrauchs, im Anschlusse an Ph. Buttmann's Griech. Grammatik bearbeitet. Berl. 1859. 374 S. Dasselbe setzt den Gebrauch von Buttmann's Griech. Grammatik voraus, an deren einzelne Paragraphen es sich durchweg anschliesst.] Vgl. *desselben* Beiträge zur Kritik und Grammatik des N. T., Theol. Stud. u. Krit. 1858. 3. S. 474—516.*)

*) Sehr beachtenswerth: *K. H. A. Lipsius,* Grammatische Untersuchungen über die biblische Gräcität. Ueber die Lesezeichen. Leipz. 1863. gr. 8. 153 S. Herausgeg. von seinem Sohn *R. A. Lipsius.* Der Vollständigkeit wegen sei noch genannt: *S. Chr. Schirlitz,* Grundzüge der neutestamentlichen Gräcität nach den besten Quellen für Stu-

Von *lexikalischen* Werken über die neutestamentliche Sprache gibt es 2 Arten: a) Concordanzen, in denen die Wörter des N. T. alphabetisch aufgeführt sind mit vollständiger Angabe der Stellen des N. T., wo sie vorkommen, und der unmittelbaren Verbindung, worin sie an jeder derselben stehen; und b) eigentliche Wörterbücher, worin der lexikalische Stoff verarbeitet ist, die verschiedenen Bedeutungen, worin die Wörter sich finden, angegeben sind, und so, dass die eigene Auffassung des Lexikographen für die verschiedenen Stellen hervortritt. 1) *Griechische Concordanzen:* a) zuerst von *Xystus Betulejus* (sein Deutscher Name Sixtus Birken, Rector des Gymnasiums zu Augsburg, † 1554) Basel 1546. fol.; b) von **Heinr. Stephanus* (zu Paris, † 1598) Paris 1594 und 1624; c) die lange Zeit sehr verbreitete von *Erasmus Schmid* (Professor zu Wittenberg, † 1637) N. Testamenti Graeci *ταμεῖον*, aliis Concordantiae, nach seinem Tode herausgegeben, Wittenberg 1638. fol.; wieder herausg. von *Cyprian*, Gotha u. Leipz. 1717; wiederholt *Glasgow 1819. 2 Bde. 8.; d) die neueste vorzüglichste von *Karl Herm. Bruder*, *Ταμεῖον τῶν τῆς καινῆς Διαθήκης λέξεων*, sive Concordantiae omnium vocum N. Ti. Graeci, primum ab Erasmo Schmidio editae, nunc secundum critices et hermeneutices nostrae aetatis rationes emendatae, auctae, meliori ordine dispositae. Leipz. 1842. 4. Editio stereotypa altera 1853. [Edit. III. Lips. 1867.] — Dieses ist ein sehr brauchbares Werk, welches als wesentliche Verbesserung und Vervollständigung der früheren Concordanzen kann angesehen werden. Es ist dabei nicht bloss der textus receptus berücksichtigt, sondern auch der der vorzüglichsten anderen Ausgaben sowie der Haupthandschriften des N. T.; so dass manche Wörter und Wortformen, die in ihnen sich finden, neu aufgenommen sind; auch ist bei einzelnen Wörtern durch besondere Zeichen darauf aufmerksam gemacht, an welchen Stellen ein Wort in besonderen bildlichen Bedeutungen vorkomme. Und so sind noch andere Aenderungen und Einrichtungen getroffen, wodurch das Werk zum Gebrauche bequemer und zuverlässiger geworden ist.

2) Von eigentlichen *Griechischen Wörterbüchern* über das N. T. sind folgende zu erwähnen: Aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein lange Zeit sehr verbreitetes von *Georg Pasor*, Lexicon Graeco-Latinum in N. Domini nostri T. Herborn 1626, 7. Aufl. 1663; zuletzt cum animadv. *Joh. Frid. Fischeri.* *Leipz. 1774. Aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zwei: a) *Christ. Stock* (Prof. d. orient. Sprachen zu Jena, † 1733) Clavis ling. sanctae N. T. Jena 1725; *ed. 5. ed. *J. F. Fischer.* Leipz. 1752. — b) von *Christ. Schöttgen*, *Novum Lexicon Graeco-Latinum in N. T. Leipz. 1746, der zur Erläuterung der neutestamentlichen Sprache auch mehr das A. T. und das Rabbinische sowie den Hesychius benutzt; vermehrt herausgegeben von *Tob. Krebs*, *Leipz. 1765; zuletzt von *Gottlieb Leberecht Spohn*, der auch auf das Syrische Rücksicht nimmt. *Leipz. 1790. gr. 8. — Von *Joh. Friedr. Fischer* (Rector der Thomasschule und a. o. Professor der Humaniora zu Leipzig, † 1799) erschienen Prolusiones

dirende der Theologie und Philologie. Giessen 1861. gr. 8. 436 S.; von demselben auch dahin einschlagende Schulbücher. M.

de vitiis lexicorum N. T., separatim antea, nunc conjunctim editae. Leipz. 1791. — Bald darauf erschien das Werk von *Joh. Friedr. Schleusner* († 1831 als Prof., Propst und zweiter Seminardirektor zu Wittenberg) Novum Lexicon Graeco Latinum in N. T. Leipz. 1792. 2 Bde., 4. Ausg. 1819; das Werk fand zu seiner Zeit viel Beifall und Verbreitung; es ist auch noch jetzt brauchbar durch das mannichfaltige darin niedergelegte gelehrte Material, obwol die Verarbeitung höchst unvollkommen, mangelhaft und roh ist; den einzelnen Wörtern wird eine Unzahl von Bedeutungen aufgedrängt. — Durch bessere Verarbeitung des Stoffes zeichnen sich die beiden kurz nacheinander erschienenen Werke von *Wahl* und *Bretschneider* aus. a) *Chr. Abr. Wahl* († 1855 als Kirchen- und Schulrath zu Dresden) Clavis N. T. philologica usibus scholarum et iuvenum Theol. studios. accommodata. 2 Bde. Leipz. 1822. 8.; ed. 3. emendat. et auctior 1843. 4. ($5\frac{1}{2}$ Thlr.). Ein Auszug daraus 1831. 4. ($3\frac{1}{2}$ Thlr.). b) *Carl Gottlieb Bretschneider* (Gen.-Sup. zu Gotha, † 1848) Lexicon manuale Graeco-Lat. in libros N. T. 2 Bde. Leipz. 1824. ed. 3. 1840. Diese beiden Werke haben jedes in Vergleich miteinander ihre Vorzüge. *Wahl* geht mehr auf den klassischen Sprachgebrauch zurück, *Bretschneider* mehr auf den Hellenistischen. Ersterer ist sehr, fast zu sehr ausführlich in der Behandlung der Partikeln; der letztere gibt dagegen mehr Sachliches (viel Interessantes aus Josephus). Im Allgemeinen kann ich *Bretschneider* mehr empfehlen. Beide lassen jedoch manches zu wünschen übrig; und so auch *C. G. Wilke*, Clavis N. T. philol. usibus schol. et iuvenum Theol. studios. accommodata. Leipz. 1841, ed. 2. 1850; und das kürzere Werk von *S. Chr. Schirlitz* (Prof. am Gymn. zu Wetzlar) Griech. deutsches Wörterbuch zum N. T., ein Hülfsbuch für Leser des N. T. in der Grundsprache. Giessen 1851. gr. 8. (2 Thlr.), 2. Ausg. 1858. — Sehr zu bedauern ist, dass zwei Männer, welche früher vor hatten, das N. T. lexikalisch zu bearbeiten, *H. Planck* und *Winer*, nicht dazu gekommen sind. [Eine vollständige Umarbeitung der *Wilke*'schen Clavis hat *Grimm* unternommen: *C. G. Wilkii* Clavis N. T. etc. Quem librum ita castigavit et emendavit, ut novum opus haberi possit *C. L. W. Grimm.* Auch unter d. T.: Lexicon Graeco-Latinum in libros N. T. auctore *Carolo Ludov. Wilibaldo Grimmio.* Fasc. 1. Leipz. 1862. Fasc. 2. 1864. Fasc. 3. 1865.] [*H. Cremer*, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Gotha 1866. 8. 566 S. 2. Aufl. 1872.]

Sehr empfehlenswerth ist noch: *G. B. Winer*, Bibl. Realwörterb. zum Handgebrauch für Studirende, Candidaten, Gymn.-Lehrer u. Prediger. Leipz. 1820, 3. Aufl. 1847. 48. 2 Bde. gr. 8. [Daneben: *Bibel-Lexicon* in Verbindung mit *Bruch, Diestel, Dillmann* u. s. w. herausgegeben von *D. Schenkel.* Bis jetzt 4 Bde. 8. Leipz. 1868—1872 (bis Prüfung).]

Anhang.

Nachweis der wichtigeren Erklärungsschriften zu den Büchern des N. T.*)

§. **37.** No. 1. Das ganze N. T. behandeln, ausser den §. 31 u. 36 angeführten Schriften, u. a.: *Laurentius Valla* († c. 1456: Annotatt. in N. T., zuerst herausg. von *Erasmus* 1505), *Erasmus v. Rotterdam* (Annotatt. in N. T. 1516 u. ö.; u. Paraphrasen über die meisten Bücher, seit 1517), *Marloratus* (N. T. catholica expositio ecclesiastica etc. Paris 1561 u. ö.), *Joachim Camerarius* (Comm. in N. *Foedus*, findet sich in *Beza's* Ausg. des N. T. 1642), *Beza* (s. §. 298), *Grotius* (Annotatt. in N. T.; in s. Opp. theol.). Die Auslegungen von *Valla*, *Erasmus*, *Camerarius*, *Vatablus*, *Castellio*, *Drusius*, *Camero*, *Jak.* u. *Ludw. Capellus*, *Grotius* u. a. sind gesammelt in den *Critici sacri* (9 Bde. Lond. 1660. fol.), und in Bd. 4 u. 5 der *Synopsis criticorum* etc. von *Matth. Pool* (5 Bde. fol. Lond. 1669—76), in welchem letzteren Werke noch die Anmerkk. von *Estius*, *Gerhard*, *Hammond*, *a Lapide*, *Piscator* (vgl. I. §. 50) u. a. hinzugefügt sind. Des *Hugo Grotius* Annotatt. finden sich auch bei dem gegen ihn polemisirenden *Calov* (Biblia N. T. illustrata. 2 Voll. fol. Frankf. 1676; vgl. I. §. 53).

Hammond (Paraphr. and annotations upon all the books of the N. T. Lond. 1653; Lateinisch mit Zusätzen von *Clericus*. Amst. 1698. fol. Frankf. 1714), *de Dieu* (Animadverss. in libros N. T. 1633 ff., aufgenommen in s. Critica sacra. Amst. 1693. fol.), *a Lapide* (vgl. I. §. 49), *Calmet* (s. §. 7 u. I. §. 49), das *Englische B belwerk* (I. §. 55).

Wolf, Curae philol. et crit. in N. T., erschienen zuerst einzeln seit 1725, und zusammen in 5 Bdn. Basel 1741. Dazu *Köcher*, Analecta philol. et exeg. in 4 evang., quibus *Wolfii* curae philol. et ex. supplentur atque augentur. Altenburg 1766. 4. — *Bengel* (Gnomon N. T. Tüb. 1742, ed. 2. 1759, ed. 3. 1773. Neue Ausg. von *Steudel*, Tüb. 1835. 36. u. ö.; Berliner Ausg. 1860), *Wetstein* (§. 300), *J. D. Michaelis* (Anmerkk. f. Ungelehrte zu s. Uebers. des N. T. 4 Thle. Gött. 1790—92; vgl. I. §. 54), *J. G. Rosenmüller* (Scholia in N. T., zuerst 1777, 6. Ausg. 1815—31).

Herm. Olshausen († 1839), Biblischer Comm. über sämmtl. Schriften des N. T. Königsb. 1830 ff. I. Bd. Die drei ersten Evang. bis zur Leidensgesch. 1830, 4. Aufl. revidirt von *Ebrard* 1853. II. Bd. 4. Aufl. umgearbeitet oder revidirt von *Ebrard* 1862: 1. Abth. Ev. Joh., 2. Abth. Die Leidensgesch., 3. Abth. Apostelgesch. III. Bd. Röm. u. Kor., 2. Aufl. 1840. IV. Bd. Gal. Eph., Kol. u. Thessal. 1840. V. Bd. 1. Abth. Briefe an die Philipp., Tit., Tim. u. Phil. erkl. von *Wiesinger* 1850, 2. Abth.

*) In diesem Anhang verweise ich öfter auf die Einleitung i. d. A. T. durch I. §. . . ., während das einfache §. . . . sich stets auf die neutest. Einl. bezieht. B.

Hebr.-Br. von *Ebrard* 1850. VI. Bd. 1. Abth. Jak. von *Wiesinger* 1854, 2. Abth. Erster Br. Petr. von *Wiesinger* 1856, 3. Abth. Zweiter Br. Petr. u. Judä von *Wiesinger* 1862, 4. Abth. Die Briefe Joh. von *Ebrard* 1859. VII. Bd. Die Offb. Joh. von *Ebrard* 1853. — *H. A. W. Meyer,* Krit.-exeg. Komm. über das N. T. I. Abth. (in 1. Aufl. 1832 erschienen) 1. Hälfte: Ev. Matth., 5. Aufl. Gött. 1864, 2. Hälfte: Marc. u. Luc., 5. Aufl. 1867. II. Abth. Ev. Joh., 5. Aufl. 1869. III. Apgesch., 4. Aufl. 1870. IV. Römerbr., 4. Aufl. 1865. V. 1. Kor., 5. Aufl. 1870. VI. 2. Kor., 5. Aufl. 1870. VII. Gal., 5. Aufl. 1870. VIII. Ephes., 4. Aufl. 1867. IX. Phil., Kol. u. Philem., 3. Aufl. 1865. X. Thessal. von *Lünemann,* 3. Aufl. 1867. XI. Tim. u. Tit. von *Huther,* 3. Aufl. 1866. XII. Br. Petr. u, Jud. von *Huther,* 3. Aufl. 1867. XIII. Hebr.-Br. von *Lünemann,* 3. Aufl. 1867. XIV. Br. Joh. von *Huther,* 2. Aufl. 1861. XV. Jak. von *Huther,* 3. Aufl. 1870. XVI. Offb. Joh. von *Düsterdieck,* 2. Aufl. 1865. — *de Wette,* Kurzgefasstes exeg. Handb. z. N. T. I. Bd. 1) Matth., Leipz. 1836, 4. Aufl. bearb. von *Messner* 1857. 2) Luc. u. Marc., 3. Ausg. 1846. 3) Evang. u. Br. Joh., 3. Ausg. 1846, 5. Ausg. bearb. v. *Brückner* 1863. 4) Apgesch., 4. Aufl. bearb. v. *Overbeck* 1870. II. 1) Röm., 4. Aufl. 1847. 2) Kor., 3. Aufl. besorgt von *Messner* 1855. 3) Gal. u. Thessal., 2. Ausg. 1845. 4) Kol., Philem., Eph., Philipp., 2. Aufl. 1847. 5) Tit., Timoth. u. Hebr., 2. Aufl. 1847. III. 1) Petr., Jud. u. Jak., 2. Ausg. bearb. von *Brückner* 1853. 2) Offb. Johann., 3. Aufl. bearb. von *Möller* 1862. — *J. Chr. K. von Hofmann,* Die h. Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. 1. Bd. Thessalonicherbr., Nördling. 1862. (2) 1869; 2. Bd. 1. Theil Gal. 1863. (2) 1872. 2. Theil 1. Cor. 1864. 3. Theil 2. Cor. 1866. 3. Bd. 1. u. 2. Theil Römerbr. 1868. 4. Bd. 1. Theil Epheserbr. 1870. 2. Theil Kolosser und Philemon 1870. 3. Theil Philipperbr. 1871. — Von dem von *J. P. Lange* in Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegebenen Theol.-homilet. Bibelwerk (Bielef. 1857 ff.) ist die Bearbeitung des N. T. vollständig erschienen, einzelne Bde. in wiederholten Auflagen. — *de Wette's* Uebersetzung (vgl. I. §. 55), 4. Aufl. 1858. — Von *Bunsen's* Bibelwerk enthält der, von *Holtzmann* besorgte, 5. Bd. (Leip. 1865) die Uebersetzug des N. T. mit kurzen Anmerkk.

No. 2. Beinahe das ganze N. T. oder viele Bücher desselben behandeln *Hieronymus, Theophylakt* (Erzbischof von Bulgarien, 11. Jahrh.), *Oekumenius* (Apgesch., Paulin. u. kathol. Br.). — *Calvin* (vgl. I. §. 50) behandelt das N. T. mit Ausnahme der Apokal.; seine Commentare sind von *Tholuck* wieder herausgegeben, Berl. 1833 ff. 7 Bde., 4. Ausg. 1864. — *Coccejus* (vgl. I. §. 52). — *Jo. Crell* (Opp. exeg. 1656 fol.). — *Morus,* † 1792, in den nach seinem Tode herausgegebenen Praelectiones. — *Koppe* († 1791) N. T. Gr. perpet. annotatt. illustr. Vol. III—X. Gött. 1778 ff., fortgesetzt von *Heinrichs, Pott, Tychsen* u. *Ammon.* Bd. 1 u. 2, welche die Evang. enthalten sollten, sind nicht erschienen. — *Baumgarten-Crusius* († 1843) Theol. Auslegung der Johann Schriften [Ev. u. Briefe] 2 Bde. Jena 1844. 45. *Desselben* Exeg. Schriften zum N. T. (herausg. von *Kimmel, Otto* und *Schauer*). I. 1. Matth., Jena 1844, I. 2. Marc. u. Luc. 1845,

II. 1. Römerbr. 1844, II. 2. Galaterbr. 1845, III. 1. Eph. u. Kol. 1845. 46, III. 2. Philipp. u. Thessal. 1848.

No. 3. Ueber die synopt. Evang. vgl. ausser No. 1 u. 2: *Euthymius Zigabenus*, Comment. in 4 Evv., Graece et Lat. ed. *Matthäi*, 3 Thle. Leipz. 1792. — *H. E. G. Paulus*, Commentar, 3 Thle. 1800, 2. Aufl. 1804. 5., u. Exeg. Handb. über die drei ersten Evangg. 3 Thle. 1830—33. — *Kühnöl* (*Kuinoel*), Commentarius in libros N. T. historicos. I. Matth. 1807, ed. 4. 1837. II. Marc., Luc. 1809, ed. 4. 1843. — *Ewald*, s. §. 92. — *Bleek*, Synopt. Erklärung der drei ersten Evang., herausg. von *Holtzmann*, 2 Bde. Leipz. 1862. — Zur Bergpredigt insbesondere *Tholuck's* Auslegung, 4. Aufl. Gotha 1856, zur Leidensgesch. nach allen 4 Evang. *Wichelhaus*, s. §. 68. [*G. Volkmar*, Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis. Leipz. 1870.]

No. 4. Zu Matthäus insbesondere *Origenes*, *Chrysostomus* (Homilien), *Hilarius Pictav.*, *Hieronymus*, *Elsner* (Commentarius, ed. Stosch, 2 Thle. 1767). — *Gratz* (krit.-histor. Commentar, 2 Thle. 1821—23). — *Fritzsche* (Quatuor Evangelia recensuit etc. I. Matth. 1826).

No. 5. Zu Marcus vgl. *Victor Antiochenus* (c. 400, ed. *Matthäi*, Moskau 1775), *Elsner* 1773, *Fritzsche* (Quatuor Evang. etc. II. Marc. 1830). [*B. Weiss*, Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen. Berlin 1872.]

No. 6. Zu Lucas vgl. noch *Ambrosius*, *Stein* (Halle 1830), Selecta e scholis *Valckenarii* in libros quosdam N. T., ed. *Wassenbergh* I. Luc. u. Apgesch. 1815. II. Ep. 1. ad Cor. u. Hebr. 1817, *Bornemann* (Scholia 1830).

No. 7. Zum Ev. Joh.: *Origenes*, *Chrysostomus*, *Augustinus*, *Euthymius* (s. No. 3), *Luther*, *Melanchthon*, *Beza*, *F. A. Lampe* (Comm. exeg. analyticus. Amsterd. 1724—26. 3 Bde. 4.), *Mosheim* (Erklärung, herausgeg. von *Jakobi*, Weimar 1777), *Kühnöl* (Commentarius in libros N. T. historicos. Vol. III. 1812, ed. 3. 1825). — *Lücke* (§. 63), *Tholuck* (1827, 7. Aufl., 1857). — *Klee* (Mainz 1829). — *Adalb. Maier* (2 Bde. 1843. 45), [*Luthardt*, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt. 2 Abtheil. 1852. 53.] *Ewald* (§. 63), *Weiss* (Johann. Lehrbegriff. Berl. 1862). [*Hengstenberg*, Das Evang. d. heil. Johannes erläutert. 3 Bde. Berlin 1863.]

No. 8. Apostelgeschichte: 55 Homilien des *Chrysostomus*, *Bugenhagen* (Commentarius 1524), *Kühnöl* (Comm. in libros N. T. historicos. Vol. IV. ed. 2. 1827), *Valckenaer* (s. No. 6); vgl. die in den Anmerkk. zu §. 132 angeführten Schriften.

No. 9. Zu den Paulinischen Briefen (nebst Hebräerbrief): *Theodoret* (Opp. ed. *Schulze* ed. *Noesselt*. 3. Bd. Halle 1771), *Jac. Faber Stapulensis*, *Estius* (In omnes Pauli et al. apostolorum ep. commentarius. Douai 1614 ff.), *Bugenhagen* (Adnotatt. in ep. ad Gal., Eph., Phil., Col., Thess., Tim., Tit., Philem. et Hebr. 1524; Römerbr. 1521), *Seb. Schmid* (In ep. ad Rom., Gal. et Col., una cum paraphr. ap. 1. ad Cor., utriusque ad Thess., 1. ad Tim., ep. ad Philem. et cantici Mariae. Hamb. 1704. 4.), *S. J. Baumgarten* (Römerbr. Halle 1749, 1. u. 2. Kor. 1761, Hebr. 1763, die übrigen ausser den Pastoralbriefen u. Philem. 1767), *von Flatt* (Vor-

lesungen über d. Br. a. d. Römer. Tüb. 1825, an die Kor. 1827, Gal. u. Ephes. 1828, Philipp., Koloss., Thess. u. Philem. 1829, Tim. u. Tit. 1831), *Ewald* (s. §. 132); vgl. ferner *Baur* (s. §. 14), und *Usteri*, Paulin. Lehrbegriff. 4. Ausg. Zürich 1832, 6. Ausg. 1851.

No. 10. Ueber den Römerbrief: *Melanchthon*, (Adnotatt. 1522, Commentarii 1540), *Locke* (Paraphr. u. Anmerkk. über P. Briefe an die Gal., Kor., Röm. u. Eph. Aus dem Engl. von *J. G. Hofmann*. 2 Bde. Frankf. 1768. 69. 4.), *Chr. Fr. Böhme* (Comment. perpet. Leipz. 1806), *Tholuck* (Berl. 1824, 5. Ausg. 1856), *H. E. G. Paulus* (Des Ap. Paulus Lehrbriefe an die Galater- und Römerchristen. Heidelb. 1831), *Reiche* (2 Bde. Gött. 1833. 34), *C. F. A. Fritzsche* (Comment. perpet. 3 Voll. Halle 1836—43), *Rückert* (2. Ausg. Leipz. 1839, 2 Bde.), *Adalb. Maier* (Freib. 1847), *Jowett* (The epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians, Romans, with critical Notes an dIllustrations. London 1856), *Philippi* (3. Aufl. Frankf. 1866.

No. 11. Zu den Korintherbriefen: *Mosheim* (Erkl. des ersten Briefes. Flensb. 1741. 4. Neue Ausg. nebst der Erkl. des 2. Br., herausgeg. von *Windheim* 1762), *Valckenaer* (s. No. 6), *Heydenreich* (Comm. in 1. Pauli ad Cor. epist. 2 Voll. Marb. 1825—28), *Billroth*, *Rückert*, *Neander* (s. §. 149), *Osiander* (über den 1. Br. Stuttg. 1848, über den 2. Br. 1858).

No. 12. Zum Galaterbrief: *Augustin* (Expositio, Opp. ed. Bened. Tom. III.), *Luther* (Comm. in ep. ad Gal. cur. *Irmischer*. Erlang. 1843. 44), *Winer* (Perpet. annotat. illustravit. Leipz. 1821, ed. 4. 1859), *H. E. G. Paulus* (s. No. 10), *Rückert* (Leipz. 1833), *Usteri* (Zürich 1833), *Schott* (s. §. 155), *Hilgenfeld* (Leipz. 1852), *Jowett* (s. No. 10), *Holsten* (Inhalt u. Gedankengang. Rostock 1859), *Wieseler* (Gött. 1859).

No. 13. Zum Epheserbrief nenne ich noch *Holzhausen*, *Matthies* (s. §. 170), *F. K. Meier* (Berl. 1834), *Rückert* (Leipz. 1834), *Harless* (Erlangen 1834, 2. unveränderte Aufl. Stuttg. 1858), *Fr. Bleek*, Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, Epheser u. Philem., herausg. von *Fr. Nitzsch*. Berl. 1865.

No. 14. Philipperbrief: *Rheinwald* (Berl. u. Landsb. a. d. Warthe 1827), *Matthies* (Greifsw. 1835), *van Hengel* (Comm. perp. Leyden 1838), *Hölemann* (Commentarius. Leipz. 1839), *Weiss* (Berl. 1859).

No. 15. Kolosserbrief: *Bähr* (Comment. Basel 1833), *Böhmer* (Theol. Auslegung. Bresl. 1835), *W. Steiger* (Uebersetzung u. Erklärung. Erlang. 1835), *Huther* (Hamb. 1841), *Dalmer* (Gotha 1858), *Bleek* (s. No. 13).

No. 16. Zu den Thessalonicherbriefen ist ausser den bereits angeführten Schriften, darunter namentlich *Jowett* (s. No. 10), zu erwähnen *Pelt* (Perp. comm. Greifswald 1830).

No. 17. Zu den Pastoralbriefen vgl. *Heydenreich* und *Matthies* (s. §. 173), den Commentar des Katholiken *Mack* (§. 184), *Leo* (Pauli ep. prima ad Tim. Leipz. 1837, u. Epist. altera 1850), *Mosheim* (Erkl. der Br. an Tim. Hamb. 1755. 4.), *Kühnöl* (Explicatio ep. Pauli ad Tit., in den Commentatt. Theol. edd. *Velthusen*, *Kuinoel* et *Ruperti* I. 292 ff.).

No. 18. Brief an Philemon: *Hagenbach* (Pauli ep. ad. Philem. inter-

pretatus est. Basel 1829. 4.), *H. A. Petermann* (ad fidem versionum or. vet. una cum earum textu originali graece ed. Berl. 1844), *Koch* (Zürich 1846), *Bleek* (s. No. 13).

No. 19. Hebräerbrief: Comm. in ep. ad Hebr. Rakau 1634. von *Schlichting* u. *Crell* (auch in Jo. Crellii Opp. exeg. Vol. II, 1656. fol.), *Braun* (Comm. in ep. ad Hebr. Amsterd. 1705. 4.), *Jo. Ben. Carpzov* (s. §. 31), *Jac. Peirce* (Paraphrasis et notae philol. in ep. ad Hebr. Aus d. Englischen von *J. D. Michaelis*. Halle 1740. 4), *J. D. Michaelis* (Erklärung d. Br. a. d. Hebr. 2 Thle. Frankf. 1762. 64. 2. Ausg. 1780. 86), *Valckenaer* (s. No. 6), *David Schulz* (Breslau 1818), *Chr. Fr. Böhme* (s. §. 197), *Kühnöl* (Commentarius. Leipz. 1831), *H. E. G. Paulus* (s. §. 194), *Bleek* (s. §. 189), *Tholuck* (3. Ausg. 1850), *Delitzsch* (Leipz. 1857), *Riehm* (Lehrbegriff, s. §. 197). [*J. H. Kurtz*, Der Brief an die Hebr. Mietau 1869].

No. 20. Zu den katholischen Briefen vgl. ausser No. 1 u. 2 noch: Reste von den Adumbratt. des *Clemens Alex.*. ferner *Didymus Alex.* (in der Maxima bibl. Patrum. Lugduni 1677. IV. 320 ff.), *Grynaeus* (Explic. ep. cath. Basel 1593), *Joh. Bened. Carpzov* (Epistolarum cath. septenarius. Halle 1790), *Augusti* (s. §. 213), [*Grashof*, Die Briefe der heiligen App, Jac. Petr., Joh. und Jud. übersetzt und erklärt. Essen 1830], *Jachmann* (§. 226).

No. 21. Brief des Jakobus: *Herder* (s. §. 217), *Storr* (Diss. exeg. in ep. Jac. Tüb. 1784. 4., abgedr. in s. Opuscula. Vol. II.), *Hensler* (Hamburg 1801), *Schulthess* (Ep. Jacobi etc. Zürich 1824), *Schneckenburger* (s. §. 206), *Theile* (Commentarius. Leipz. 1833), *Kern* (Der Br. Jak. untersucht u. erkl. Tüb. 1838). [Vrgl. *H. W. Weiffenbach*, Exegetisch-Theol. Studie über Jac. II, vv. 14—26. Giessen 1871.]

No. 22. Brief des Judas: *Herder* (s. §. 217), *Hänlein* (s. §. 217), *Schneckenburger* in s. Beitr. zur Einl. i. N. T. S. 214 ff. [Vrgl. *Philippi*, Das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniss zum Judasbrief. Stuttg. 1868. mit seinen seltsamen Einfällen!]

No. 23. Zu den Petrinischen Briefen vgl. *Joh. Gerhard* (Comm. super 1. et 2. Petri ep. Jena 1641. 4.), zum *ersten* Brief *Luther's* Auslegung (W. A. IX. 624—833), *Hensler* (Sulzbach 1813), *Steiger* (Berl. 1832), [*Schott*, Der erste Brief Petri erklärt. Erlang. 1861], *Weiss* (Petrin. Lehrbegr. Berl. 1855); zum *zweiten* Brief ist noch *Dietlein* (s. §. 217) zu nennen.

No. 24. Zu den Johanneischen Briefen vgl. *Augustin* (Tractat. X), *Luther*, *Whiston* (Commentary. Lond. 1719), *S. G. Lange* (s. §. 223), *H. E. G. Paulus* (Heidelb. 1829), *Lücke* (Comm. über die Schriften des Evangelisten Joh. Th. III., die Briefe. Bonn 1825. 3. Ausg. besorgt von *Bertheau* 1856), [*Sander*, Commentar zu den Briefen Johannes. Elberf. 1851], *Düsterdieck* (Theol. Commentar. 2 Bde. Götting. 1852—56), *Ewald* (§. 63), *Weiss* (No. 7).

No. 25. Unter den zahllosen Auslegungen der Apokalypse, welche sich bei *Lücke* u. *de Wette* (Exeg. Handb.) aufgeführt finden, nenne ich, ausser den bereits angeführten, nur: *Andreas* von Cäsarea in Cappadocien

(5. Jahrh.), *Bossuet* (Commentaire sur l'apocalypse. Paris 1689), *Vitringa* (*Ἀνάκρισις* Apoc. Jo. Ap. etc. Franecker 1705. 4., ed. 3. Leucop. 1721. 4.), des Genfer Theologen *Abauzit* Discourse historical and critical on the revelation ascribed to St. John. London 1730, sowie *desselben* Essay sur l'Apocalypse. 1730, *Bengel* (§. 230), *Hartwig* (§. 230), *Herder Μαρὰν ἀθά* etc. Riga 1779, *Eichhorn* (Commentar. in Apoc. J. 2 Voll. Gött. 1791), *Züllig* (§. 229), *Ewald* (1828 u. 1862; s. §. 229), *Hengstenberg* (§. 229), *Auberlen* (§. 230), *Lücke* (§. 229), *Bleek* (§. 229). *B.*

Erster Haupttheil.

Geschichte des Ursprungs der einzelnen Bücher des Neuen Testaments.

Bei diesen Untersuchungen folgen wir im Allgemeinen der Ordnung, in welcher die Bücher sich in den meisten Ausgaben des Griechischen N. T. finden. Wir behandeln zuerst die *evangelischen* Schriften, die uns den Erlöser selbst unmittelbar vorführen, in seinem Leben und Wirken bis zu seiner Rückkehr zum himmlischen Vater; dann die *apostolischen*, welche uns die Apostel und anderen ersten Jünger des Herrn in ihrer Wirksamkeit nach der Himmelfahrt Christi vorführen, zuerst die einzige geschichtliche unter diesen Schriften, die *Apostelgeschichte*, darauf die *Paulinischen* Briefe nebst dem Briefe *an die Hebräer*, dann die *katholischen Briefe*, zuletzt die *Apokalypse*.

Die Evangelien.*)

§. 38. Von evangelischen Schriften haben sich uns im N. T. vier erhalten, welche in den Griechischen Ausgaben und den meisten Handschriften die Ueberschriften führen: *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν, κατὰ Ἰωάννην*. Die Handschriften bieten zwar in der Beziehung einige Abweichungen dar; in cod. B. [und ℵ] fehlt *εὐαγγέλιον*, und die Ueberschriften lauten bloss: *κατὰ Ματθαῖον, κατὰ*

*) Die Frage nach den ältesten Zeugnissen für den Ursprung unserer Evangelien ist neuerdings auf das Lebhafteste verhandelt worden zwischen *Tischendorf:* „Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Leipz. 1865. Vierte wesentlich erweiterte Auflage 1866", *Volkmar:* „Der Ursprung unserer Evangelien nach den Urkunden, laut den neuern Entdeckungen und Verhandlungen. Zür. 1866", und *Scholten:* „Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des N. T.'s. Uebersetzt von *Manchot*. Brem. 1867". M.

Μάρκον u. s. w.*) (und so in einigen Lateinischen Handschriften bloss secundum Matthaeum etc.); in anderen Handschriften lauten sie etwas länger: *τὸ κατὰ Ματθαῖον ἅγιον εὐαγγέλιον* oder ähnlich. Aber das *κατὰ* vor dem Namen findet sich in allen Griechischen Handschriften und war wenigstens schon seit dem 2. Jahrhundert üblich, wie wir aus den Bezeichnungen der Evangelien bei Kirchenschriftstellern dieser und der folgenden Zeit sehen; auch die Benennung der Schriften als *εὐαγγέλια* war wenigstens schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts die übliche.**) Ob diese Ueberschriften, sowol das *εὐαγγέλιον* als auch das *κατά* mit dem Namen, von den Verfassern selbst herrühren, lässt sich nicht ermitteln. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach ist die Gleichförmigkeit in der Beziehung erst bei der Sammlung dieser Schriften bewirkt; sei es nun, dass damals diese Form überhaupt zuerst gewählt ist, oder, was wol wahrscheinlicher, dass der Titel für die eine oder die andere dieser Schriften schon früher oder schon ursprünglich so lautete und derselbe damals von da auch auf die andern übertragen ist.

Durch diese Formel werden diese Schriften, welche uns die Geschichte und Wirksamkeit Jesu Christi während seines Wandels auf Erden berichten, als frohe Botschaften bezeichnet, sofern sie uns in dieser Geschichte die Erfüllung der frohen Verheissungen über das grosse Heil vorführen, welches Gott der Herr schon im A. T. durch die Propheten verheissen hatte.

Schon im A. T. selbst steht LXX *εὐαγγελίζεσθαι*, wie das entsprechende Hebr. בָּשַׂר, in Beziehung auf die prophetische Ankündigung dieses Heils, z. B. Jes. 60, 6; 61, 1 u. a.; *εὐαγγελιζόμενοι* von denjenigen, denen der Auftrag zu Theil wird, dasselbe anzukündigen (Jes. 40, 9; 52, 7 u. a.); im N. T. aber wird *εὐαγγελίζεσθαι* und *εὐαγγέλιον* von der Verkündigung gebraucht, dass dieses Heil nahe sei oder dass es erschienen sei in der Person des Erlösers, und dass die Errichtung des Reiches Gottes bevorstehe. Davon abgeleitet ist *εὐαγγελιστής*. Dieser Name wird aber [vgl. §. 20] besonders in Beziehung auf den amtlichen Dienst Solcher in der Kirche gebraucht, welche, ohne als Lehrer an einer bestimmten Gemeinde

*) Ebenso auch in cod. D beim Ev. Joh. und in cod. F bei Marcus und Lucas. B.

**) Dies erhellt z. B. aus *Justin. Martyr* Apol. I. 66: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν.*

angestellt zu sein, umherziehend an verschiedenen Orten Jesum durch geschichtliche Erzählungen von seinem Leben und Wirken und durch Mittheilung seiner Reden und Aussprüche als den verheissenen Messias und Seligmacher verkündigten. So werden Eph. 4, 11 die Evangelisten unter den christlichen Lehrern aufgeführt zwischen den Aposteln und Propheten auf der einen Seite und den Hirten und Lehrern auf der andern Seite; und in diesem Sinne heisst Apg. 21, 8 der Diakonus Philippus ein Evangelist (vgl. ib. 8, 5). Nach dieser Analogie wurden nachmals auch die Schriftsteller, welche Schriften verfassten, in denen sie das Leben und Wirken des Erlösers beschrieben, *εὐαγγελισταί*, ihre Schriften *εὐαγγέλια* genannt. Zum Theil hat man *εὐαγγέλιον* in diesem Sinne an mehreren Paulinischen Stellen genommen, wo der Apostel von seinem Evangelium spricht (Röm. 2, 16; 16, 25; 2. Tim. 2, 8); doch ist es dort von irgend einer bestimmten *Schrift* sicher nicht gemeint, und im N. T. überhaupt nirgends; annähernd nur Marc. 1, 1 (*ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*).

Die Verbindung *εὐαγγέλιον κατά τινα* bedeutet: „Evangelium", d. i. Geschichte Christi, „nach dem Berichte des Matthäus etc."; und dieses ist sehr wahrscheinlich als Bezeichnung des eigentlichen Verfassers zu verstehen.

In dieser Bezeichnung liegt nicht grade bestimmt, dass die Schrift von Matthäus etc. selbst verfasst sei; sie konnte auch auf eine Schrift angewandt werden, welche nach dem mündlichen Berichte des Matthäus etc. durch einen Anderen schriftlich concipirt war. In noch unbestimmterem Sinne findet sich das *κατά* in den Titeln einiger anderen evangelischen Schriften, wie: *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους*, wo es wol nur gemeint sein kann: Evangelium, wie es nach der Reception der Hebräer, Aegypter gestaltet und bei ihnen anerkannt ist. In Beziehung auf die neutestamentlichen Evangelien aber scheint schon der Manichäer *Faustus* (nach *Augustin* contra Faustum XXXII. 2) das *κατά* so genommen zu haben, als ob dadurch nur derjenige bezeichnet würde, von dem ursprünglich der Bericht ausgegangen sei; und so haben es auch einige neuere Gelehrte fassen wollen (s. bei *de Wette* §. 78 Anm. b), so z. B. *Credner* (§. 89 Anm.), *Schleiermacher* bei Matthäus und Marcus und *Volkmar* (Ursprung unserer Evangelien. 1866. S. 7. Die Evangelien u. s. w. 1870. S. IX). Allein die Formel konnte eben so gut auch die eigentlichen Verfasser bezeichnen, wie z. B. bei *Diodor. Sic.* *ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία*, *Epiphan.* Haer. VIII. 4 *ἡ κατὰ Μωϋσέα πεντάτευχος*, und ähnlich öfters bei späteren Schriftstellern; und mit der grössten Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass diejenigen, von denen die Ueberschriften überhaupt ausgegangen sind, sie in diesem Sinne gemeint haben, wie sie schon die ältesten Kirchenschriftsteller, welche unsere Evangelien anführen, so gefasst haben.

Fälschlich haben Einige diese Formel als Nachbildung des ל praefixi vor dem Namen des Verfassers einer Schrift, z. B. לְדָוִד u. s. w. in den

Ueberschriften der Psalmen erklärt. Sie ist vielmehr einfach nach Griechischem Sprachgebrauche zu erklären.

Als die Verfasser unserer Evangelien werden demnach in diesen Ueberschriften *Matthäus*, *Marcus*, *Lucas* und *Johannes* genannt. Für die Untersuchung aber, ob sie diesen Männern wirklich angehören, und wie es sich überhaupt mit ihrem Ursprunge, auch was die Zeit und den Zweck der Abfassung betrifft, verhalte, behandeln wir diese Schriften am zweckmässigsten in Verbindung mit einander, und zwar nicht bloss, wie gewöhnlich geschieht, die drei ersten, sondern zugleich auch die vierte. Wir stellen zuerst zusammen, was uns geschichtlich, durch *äussere* Zeugnisse, über jene vier Männer bekannt ist, sowol über ihre Personen und Lebensschicksale, als über eine von ihnen geübte evangelische Schriftstellerei, zugleich mit einem Ueberblick der hauptsächlichsten Vorstellungen, welche später — in älterer und neuerer Zeit — über den Ursprung und die Echtheit dieser Schriften aufgestellt sind; dann betrachten wir die Evangelien selbst ihrer *innern* Beschaffenheit nach, an sich und in Vergleich mit einander, und untersuchen, was sich hieraus über ihren Ursprung folgern lasse.

---

§. **39.** Das *erste* Evangelium sagt, abgesehen von der Ueberschrift, über seinen Verfasser nichts aus; dieser tritt in demselben nirgends persönlich auf, noch giebt er über seine Person und seine Verhältnisse irgendwo ausdrückliche Andeutungen. In der Ueberschrift aber wie in der kirchlichen Ueberlieferung wird als der Verfasser *Matthäus* genannt, und an denjenigen dieses Namens gedacht, der in den vier Apostelverzeichnissen des N. T. als einer dieser Zwölfe mit aufgeführt wird, Matth. 10, 3; Marc. 3, 18; Luc. 6, 15; Apg. 1, 13. Ausserdem wird sein Name*) im N. T. nur noch Matth. 9, 9 genannt. Er war nach dieser letzteren Stelle ein Zöllner zu Kapernaum und wird auch im Apostelverzeichniss im ersten Evangelium als ὁ τελώνης bezeichnet. Matth. 9 wird von ihm berichtet, dass er, während er an der Zollbude sass, von Jesus angeredet und aufgefordert worden sei, ihm zu folgen, und diesem Rufe auch alsbald Folge geleistet habe. Dieser Bericht bezieht sich wol nicht grade auf die erste Annäherung des Mannes an den Erlöser, sondern auf seine Berufung zum Jünger im engeren Sinne, der von da an als

*) Etymologisch wahrscheinlich = מַתִּתְיָה, von נָתַן, מַתָּן, donum Jovae [nach Andern = אֶמְתַּי, *Treumann*, Jon. 1, 1].

beständiger Begleiter um den Herrn blieb. Ganz das Gleiche aber wird bei Lucas (5, 27 f.) und bei Marcus (2, 14) von einem Zöllner *Levi* erzählt, der bei Marcus als ein Sohn des Alphäus bezeichnet wird; auch hat diese Erzählung bei diesen beiden Evangelisten im Allgemeinen ganz dieselbe Stellung, wie die über Matthäus im ersten Evangelium, hinter dem Bericht über die Heilung eines Gichtbrüchigen und vor dem über ein Gastmahl, wo Jesus mit Zöllnern zusammen war, und über dabei gehaltene oder daran sich anschliessende Reden über seinen Verkehr mit Zöllnern und Sündern und über das Nicht-Fasten seiner Jünger. Daher wird meistens angenommen, Matthäus und Levi seien nur verschiedene Namen desselben Mannes gewesen.*) Dieses ist auch an sich gar wohl möglich, da es bei den Juden nicht selten war, zwei verschiedene Namen zugleich zu führen; er könnte als Zöllner den Namen Levi geführt, später aber als Apostel sich mehr mit dem andern Namen, Matthäus, benannt haben, da er in allen vier Apostelverzeichnissen mit diesem Namen aufgeführt wird.**) Doch findet sich schon frühzeitig auch die Ansicht von der Verschiedenheit des Matthäus und Levi.

Schon der Gnostiker *Herakleon* führt beide neben einander auf wie zwei verschiedene Jünger (bei *Clem. Alex.* Strom. IV. p. 502 C. ed. Sylb.: *Ματθαῖος, Φίλιππος, Θωμᾶς, Λευὶς καὶ ἄλλοι πολλοί*); *Origenes* unterscheidet gleichfalls (c. Cels. I. 13) beide bestimmt von einander, indem er *Levi* nur zu den Jüngern in weiterem Sinne rechnet; ebenso manche spätere Ausleger, wie *Grotius* u. A. (s. bei *de Wette* §. 97a. Anm. a). Die völlige Gleichheit der beiderseitigen Erzählungen sucht man sich dann auf verschiedene Weise zu erklären; z. B. nach *Michaelis* soll Levi der Oberzöllner, Matthäus einer der Unterbeamten gewesen sein, und Jesus habe beide gleichzeitig berufen, den Matthäus zum Apostelamte, den Levi nur zur Jüngerschaft im Allgemeinen; *Neander* lässt den Berufenen den Zöllner Matthäus gewesen sein, das Gastmahl aber im Hause eines andern Zöllners Levi stattgefunden haben, der sich später ebenfalls an Jesus angeschlossen habe, wodurch es gekommen sei, dass Lucas und Marcus beide mit einander verwechselt hätten; *Sieffert* meint umgekehrt, der Verfasser des ersten Evangeliums hätte, indem er zwei verschiedene Begebenheiten mit einander vermischte, die Berufung des Matthäus zum Apostel

*) So schon *Const. apost.* VIII. 22, *Euthymius Zigab.* u. A., und auch die meisten neueren Ausleger.

**) Unstatthaft ist es, wenn *Guericke* Ausg. 1 S. 234 Anm. 2 meint, und Ausg. 2 S. 109 f. Anm. 3 wenigstens für möglich hält, beide Namen könnten etymologisch dieselbe Bedeutung haben. [Ebenso 3. Ausg. S. 130 Anm. 2.]

und die des Levi zur Jüngerschaft im allgemeineren Sinne, auf die erstere Begebenheit die Umstände übertragen, die eigentlich bei der letzteren sich zugetragen hätten.

Das Urtheil über dieses Verhältniss wird immer mit abhangen von der Ansicht über den Ursprung des ersten Evangeliums selbst und dessen Verhältniss zu denen des Marcus und Lucas. Für die Verschiedenheit beider Männer scheint allerdings besonders das zu sprechen, dass Marcus und Lucas in ihren Apostelverzeichnissen unter den Aposteln den Matthäus nennen, ohne die geringste Andeutung, dass er derselbe mit Levi sei, von dessen Berufung sie früher erzählt hatten, und ohne ihn einmal als Zöllner zu bezeichnen. Demnach ist diesen beiden Evangelisten über die Identität des Matthäus und Levi wenigstens wahrscheinlich nichts Bestimmtes bewusst gewesen. Doch kann sie dessen ungeachtet stattgefunden haben, obwol sich das mit einiger Sicherheit überhaupt schwer wird entscheiden lassen. Jedenfalls haben wir keinen Grund zu bezweifeln, dass Matthäus früher wirklich ein Zöllner gewesen sei, wie er im ersten Evangelium auch im Apostelverzeichnisse als solcher bezeichnet wird.

In den vier Apostelverzeichnissen wird ein Alphäus auch als Vater des Jakobus Minor genannt, und dieser ist wahrscheinlich derselbe mit Klopas Joh. 19, 25, dem Manne der Schwester der Mutter Christi. Diesen hält *Credner* für denselben mit dem Marc. 2, 14 Alphäus genannten Vater des Levi, und bezeichnet darnach den Matthäus als nahen Verwandten Jesu von Seiten der Mutter. Allein von einer Verwandtschaft des Matthäus mit dem Herrn findet sich weder im N. T., noch in der kirchlichen Ueberlieferung irgend eine Andeutung; und wenigstens bei der Voraussetzung der Identität des Levi mit Matthäus würden wir den bei Marcus genannten Vater des Levi wol jedenfalls für einen andern Alphäus zu halten haben als den Vater des Jakobus Minor.

Ueber die spätere Geschichte des Matthäus ist uns nichts sicher bekannt. Nach Apg. 1, 13 blieb er zunächst nach der Himmelfahrt mit den übrigen Aposteln in Jerusalem; weiter wird er aber weder in der Apostelgeschichte noch in den neutestamentlichen Briefen erwähnt, und die Angaben der Kirchenschriftsteller über ihn sind alle nicht grade sehr zuverlässig.

Zuerst bei *Eusebius* (H. E. III, 24) findet sich die Angabe, dass er, nachdem er den Hebräern (den Juden in Palästina) das Evangelium gepredigt habe, sich anders wohin gewandt habe (ἐφ' ἑτέρους); *wohin*, dar-

über scheint dem Eusebius nichts bekannt gewesen zu sein. Spätere geben verschiedene Länder an, wo er gewirkt haben soll, besonders Aethiopien (*Ruffin* H. E. X. 9, *Socrates* H. E. I. 19. u. A.); Andere Macedonien (*Isidorus Hispal.* de vita et morte sanct. c. 67); noch Andere in späterer Zeit: Parthien, Indien, Arabien. Spätere Kirchenschriftsteller lassen ihn auch seinen Tod als Märtyrer finden, in Aethiopien oder Persien; und die katholische Kirche betrachtet als den Tag seines Märtyrerthums den 21. September (die Griechische den 16. November). Indess die älteren Kirchenschriftsteller wissen von einem solchen Märtyrertode des Apostels offenbar nichts, und *Herakleon* zählt ihn vielmehr (bei *Clemens Alex.* a. a. O.) ausdrücklich mit unter denjenigen auf, die eines natürlichen Todes starben. Auch die Angabe des *Clemens Alex.* selbst (Paedag. II. 1. p. 148 D), dass er ein ascetisches Leben geführt habe, kein Fleisch gegessen habe, sondern nur Sämereien, Früchte und Gemüse, hat keinen geschichtlichen Werth.

§. 40. Dieser Matthäus nun wird als evangelischer Schriftsteller ausdrücklich schon von *Papias*, einem Bischof von Hierapolis in Phrygien, genannt, der zu den sogenannten apostolischen Vätern gerechnet wird und nach einer Angabe im Chronicon Alexandrinum und anderen Indicien bis 164 n. Chr. gelebt zu haben und in diesem Jahre, unter Marc Aurel, zu Pergamus als Märtyrer gestorben zu sein scheint.*) Doch hat er wahrscheinlich ein hohes Alter erreicht, und seine Geburt und Jugend fällt wol noch ins erste Jahrhundert. *Irenäus* (adv. haer. V. 33, bei *Euseb.* III. 39) nennt ihn einen *ἀρχαῖον ἄνδρα*, einen Freund (Genossen, *ἑταῖρον*) des Polykarp, einen Zuhörer des Johannes (*Ἰωάννου ἀκουστήν*), wobei wir ohne Zweifel an den Apostel, nicht, wie *Credner* §. 38. Anm., an einen von diesem verschiedenen Johannes zu denken haben. Gegen Irenäus behauptet zwar *Eusebius* a. a. O., aus den eigenen Worten des Papias erhelle, dass er keinen der Apostel selbst gesehen und gehört habe. Aber in den Worten, die Eusebius zum Belege dafür anführt, liegt das nicht. Papias hatte eine — uns verloren gegangene — Schrift verfasst, *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* in fünf Büchern, worin er Merkwürdiges über den Herrn, von Reden und Begebenheiten desselben, sammelte, und zwar, wie er selbst in der Vorrede sagt, nicht sowol nach anderen Schriften, als vielmehr nach der mündlichen Ueberlieferung, nach demjenigen, was er in früherer Zeit theils selbst von den *πρεσβύτεροι* ge-

*) S. *Rettig*, Theol. Stud. u. Krit. 1831. 4. S. 766 f.

hört und im Gedächtniss behalten hatte, theils von Schülern der *πρεσβύτεροι* über deren Aussagen erkundet hatte. Unter den *πρεσβύτεροι* versteht er, wie sich aus dem Zusammenhange seiner Rede ergibt, die ältesten christlichen Lehrer, theils Apostel, theils Andere, welche ebenfalls unmittelbare Jünger des Herrn gewesen waren, von denen er beispielsweise zwei anführt, einen *Aristion* und einen Presbyter *Johannes,* verschieden vom Apostel, die er aber nach der Weise, wie er sich ausdrückt, nicht persönlich gekannt zu haben scheint. Dagegen lässt sich nach seinen Worten nicht zweifeln, dass er überhaupt einzelne der unmittelbaren Jünger des Herrn gekannt und gehört hat, unter denen auch wol der Apostel Johannes gewesen sein kann, als dessen *ἀκουστήν* Irenäus ihn bezeichnet; freilich aus den von Eusebius angeführten Worten des Papias geht das nicht hervor, auch hatte er selbst das in seiner Schrift wol nicht ausdrücklich behauptet.*) Ohne Zweifel aber fällt seine Bekanntschaft und

*) Mit den im Text gegeben Notizen über Papias bin ich nicht vollständig einverstanden. 1. Die Quelle des Papias für die Sammlung der *λόγια* scheint nach dem Papianischen Prooemium zu seiner *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* bei Euseb. III, 39 nicht bloss die mündliche Ueberlieferung gewesen zu sein. Denn in dem *καὶ* des Satzes: *Οὐκ ὀκνήσω δέ τοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν* [= Ich werde drum nicht anstehen, *auch* Alles das (oder *ὅσα* scl. *λόγια κυριακά:* alle Herrnsprüche), was (oder welche) ich einst von den Presbytern richtig erfahren und richtig meinem Gedächtniss eingeprägt habe, sammt den Erklärungen zusammenzustellen, da ich für die Wahrheit desselben (oder: derselben) bürge], — in diesem *καί* liegt die Andeutung einer andern, neben der mündlichen Ueberlieferung wohl einer schriftlichen Quelle, aus der Papias sein Material geschöpft hat; mit dem, was ihm diese schriftliche Quelle — vielleicht die Sammlung von Herrnsprüchen des Matthäus — bot, von der er in den vorhergehenden Worten des Proömiums gesprochen haben muss, die uns Eusebius leider nicht aufbewahrt hat, verband er die Herrnsprüche, die er in früherer Zeit (*ποτέ*) von den Presbytern mitgetheilt erhalten, später auch von deren Schülern erkundet hatte, und versah auch sie mit Auslegungen. 2. Unter den unmittelbaren Gewährsmännern des Papias befand sich wohl kein Apostel, auch nicht Johannes. *Πρεσβύτεροι* bezeichnet zwar bei Papias die erste Generation christlicher Lehrer und Gemeindevorsteher, also die Apostel und sonstige unmittelbare Herrnjünger; indess als er bei deren Schülern seine Nachforschungen nach Herrnworten anstellte, müssen die Apostel, die er nach dem Wortlaut der Stelle: *Τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ Πέτρος εἶπεν κ. τ. λ.* deutlich mit zu den *πρεσβύτεροι* rechnet, schon abgeschieden sein. Darauf führt der bezeichnende Gegensatz *τί εἶπεν* (Aorist), von den Aussagen der Apostel gebraucht, zu dem Präsens *ἅ τε λέγουσι,* das die Mittheilungen Aristion's

sein Verkehr mit unmittelbaren Jüngern des Herrn überhaupt nur in seine früheste Jugend und lange vor der Abfassung seines Werkes, das er erst in reiferen Jahren, vermuthlich

und des Presbyters Johannes in die Zeiten des Papias hineinrückt. Nun hat allerdings Papias in seiner Jugend (*ποτέ*) auch unmittelbare Mittheilungen von Presbytern erhalten; aber unter diesen sind gewiss nur *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* zu verstehen, die keine Apostel waren; der autoritätssüchtige Papias, dem es darauf ankommt, die Zuverlässigkeit seiner aus der Ueberlieferung geschöpften *λόγια* gegen jeden Zweifel sicher zu stellen, hätte, wenn er directe apostolische Gewährsmänner für dieselben gehabt hätte, diese gewiss namhaft gemacht, da er es nicht unterlässt, für seine Mittheilungen aus zweiter Hand, so weit diese indirect auf Apostel zurückgehen, die apostolische Autorität ausdrücklich zur Geltung zu bringen. Irenäus (adv. haeres. V, 33, 4 u. bei Euseb. a. a. O.) scheint also den Apostel Johannes, zu dessen Zuhörer er den Papias als Genossen des Polykarpus macht, mit dem Presbyter Johannes, der zu Papias Zeiten noch gelebt haben muss, verwechselt zu haben. Diese Verwechselung hat Eusebius im Chronikon (Olymp. 220) noch dem Irenäus nachgeschrieben; in der Kirchengeschichte hat er seinen Irrthum wohl auf Grund des Papianischen Proömiums corrigirt; Kg. III, 37 rechnet er den Papias zu der ersten Generation der Nachfolger der Apostel und bestimmt diesen Ausdruck, der Apostelschüler mit einbegreifen könnte, III, 39 näher dahin, dass P. nicht *ἀκροατὴς καὶ αὐτόπτης* der Apostel gewesen sei, er habe vielmehr *τοὺς τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων* überkommen. 3. Allerdings setzen die von Eusebius citirten eigenen Worte des Papias diesen zu den Presbytern Aristion und Johannes in dasselbe mittelbare Verhältniss, wie zu seinen apostolischen Gewährsmännern; indess, da das Praesens *λέγουσι* beide als noch lebend bezeichnet, als Papias bei ihren Schülern seine Nachrichten erhob, und da Eusebius, der Kenner der Papianischen Schriften, ausdrücklich Papias als *αὐτήκοον* beider Männer bezeichnet, die er in seinen Commentaren nicht selten als seine Autoritäten namentlich einführe, so hat er wol nicht bloss mit ihren Schülern, sondern auch mit ihnen selbst noch verkehrt; vielleicht sind sie die pars maxima der Presbyter, auf deren unmittelbaren Unterricht — *ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἔμαθον* — doch Papias auch provocirt. 4. Die *λόγια*, welche Papias gesammelt hat, sind aber gewiss Herrnsprüche, allerdings bisweilen mit ihrer historischen Verumstandung, nicht Begebenheiten des Lebens Jesu; denn er bezeichnet sie als *τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας ἐντολὰς* und setzt sie in Gegensatz zu *ἀλλοτρίαις ἐντολαῖς*; da es sich um Gebote handelt, kann das Absehen der Papianischen Sammlung nicht auf Begebenheiten gerichtet gewesen sein. Auch hat der Sprachgebrauch, vermöge dessen *λόγια* im weiteren Sinne das auch die evangelische Geschichte umfassende Gotteswort überhaupt bezeichnen soll, die Anerkennung einer Sammlung für inspirirt geltender neutestamentl. Schriften zur Voraussetzung, die für die Zeiten des Papias noch nicht vorhanden ist. (Vrgl. *Holtzmann*, Synopt. Evv. Leipz. 1863. S. 251 f.) — Neuerdings ist über die Fragmente des Papias wieder sehr lebhaft verhandelt worden. Nach dem älteren Vorgang von *Olshausen*, *Guericke* u. A. haben *Zahn* (Papias von Hierapolis in Stud. u. Kritik. 1866, S. 649 ff.) und *Riggenbach* (Die Zeugnisse für das Ev. des Johannes. 1866, S. 110 ff. und: Johannes der Apostel und der Presbyter in Jahrbb. für deutsche Theologie. XIII, 1868,

erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhundert, geschrieben hat; denn er sagt, er wolle zusammenstellen, *ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα.* Bei dieser Sammlung mag Papias zwar redlich, aber wenig kritisch zu Werke gegangen sein, so dass Eusebius a. a. O. ihn als einen sehr beschränkten Menschen bezeichnet, *σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν,* was sich wol nicht bloss, wie Manche meinen, auf seine grobsinnlichen chiliastischen Vorstellungen bezieht.

Bei Euseb. H. E. III. 36 heisst Papias in unseren Aufgaben zwar: *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων.* Aber diese ganze Stelle fehlt in bedeutenden Handschriften und ist ohne Zweifel erst von späteren Abschreibern eingeschaltet, wie schon *Valesius* urtheilt.

Dieser Papias nun hat (nach *Euseb.* a. a. O.) in seinem Werke — vielleicht in der Vorrede oder sonst wo — den Matthäus ausdrücklich als Verfasser einer evangelischen Schrift genannt, aber in Hebräischer Sprache, welche Jeder ausgelegt habe, so gut er es vermochte.*) Diese Aussage hat in neuerer Zeit verschiedene Deutungen erfahren. Die älteren Gelehrten verstehen ohne weiteres diese *λόγια* von einer Schrift über das Leben Christi in der Art unserer Evangelien, von einem Hebräischen oder Aramäischen Evangelium, dessen Griechische Uebersetzung in unserem ersten kanonischen Evangelium vorliege. In neuerer Zeit haben aber mehrere gemeint, dieser Ausdruck führe nur auf eine solche Schrift, in der bloss Reden Christi zusammengestellt waren.**) Allein die Weise,

S. 319 ff.) den Papias zu einem Schüler des Apostel Johannes gemacht, indem sie den Presbyter wider den klaren Wortlaut der betreffenden Stelle bei Euseb. in dem Apostel aufgehen lassen. Indess nach *Overbeck* und *Hilgenfeld* (Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. X, 1867, S. 35 ff. u. S. 180) hat besonders *Steitz* in Stud. u. Kritik. 1868, S. 63 ff. gegen Zahn, in Jahrbb. f. deutsche Theol. XIV, 1869, S. 138 ff. gegen Riggenbach einen sehr gründlich motivirten Widerspruch erhoben. Ueber den Widerspruch von *Keim, Wittichen, Holtzmann, Scholten* gegen die von Zahn und Riggenbach versuchte Deutung der Papianischen Fragmente s. die Anmerk. zu §. 57. M.

*) *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο* [al. leg. *συνετάξατο*], *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.*

**) So zuerst *Schleiermacher* (Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien; Theol. Stud. u. Krit. 1832. 4. S. 735 ff.; abgedruckt in den Werken zur Theologie II. [Berlin 1836] S. 361 ff.; u. Einl. i. N. T. S. 240 ff.), u. nach ihm *Lachmann* (de ordine narrationum in evangeliis synopticis, Stud. u. Krit. 1835. 3. S. 577), *Credner* (Einl. §. 88 und in den Nachträgen zu Thl. I. S. 752), *Weisse* (die evang. Gesch. krit. u. philos. bearbeitet. 2 Bde. Leipz. 1838. I. 29 f.); *Wieseler* (chronol. Synopse der vier Evang. Hamb.

wie Papias sich ausdrückt, berechtigt nicht zu dieser Voraussetzung; ohne Frage konnte er sich so ausdrücken, wenn er eine geschichtliche Schrift ganz in der Art unserer neutestamentlichen Evangelien, wenn er namentlich eine Schrift ganz nach dem Inhalt unseres nach Matthäus benannten Griechischen Evangeliums meinte.

Schleiermacher a. a. O. versteht dabei den zweiten Theil der Aussage des Papias, das ἑρμηνεύειν, von der Abfassung solcher Schriften, welche die ursprüngliche Redesammlung des Matthäus gleichsam dadurch erläuterten, dass sie den geschichtlichen Rahmen darum legten, dass sie die *Begebenheiten* berichteten, durch welche die einzelnen Aussprüche erläutert wurden, und dass sie überhaupt die Reden durch die Aufnahme der Geschichte Christi erklärten. Allein das ἡρμήνευσε bezieht sich unverkennbar auf das Ἑβραΐδι διαλέκτῳ, und kann nur von einer Auslegung, Deutung der, nach Papias Angabe, in dieser der grossen Mehrzahl der Christen wenig oder gar nicht bekannten Sprache verfassten Schrift gemeint sein, sei es nun von schriftlichen Uebersetzungen für Andere, oder von Auslegung bei Lehrvorträgen oder beim eigenen Lesen. Ebenso berechtigen aber auch die Worte τὰ λόγια συνεγράψατο nicht, bloss an eine Redesammlung zu denken; wie dies schon von Andern mit Recht bemerkt ist (vgl. bei *de Wette* §. 97 a. Anm. b.; *Ebrard* Krit. d. ev. Gesch., 2. Ausg. S. 767 f. Anm. 4). Das Wort λόγιον steht nach allgemeinem, Griechischem wie Hellenistischem, Sprachgebrauche nicht für Ausspruch überhaupt, sondern nur in Bezug auf göttliche Aussprüche; und τὰ λόγια τοῦ θεοῦ steht Hebr. 5, 12 so allgemein, wie sonst ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, von dem ganzen geoffenbarten Worte Gottes, und zwar nach dem Zusammenhange von der christlichen Lehre, dem Evangelium. So will Papias hier durch τὰ λόγια gewiss den Inhalt des ganzen Evangeliums bezeichnen, ohne bestimmte Unterscheidung der Reden Christi von der übrigen evangelischen

1843. S. 304 f.), *Ewald* (Jahrb. d. bibl. Wiss. II. 201 f.), *Reuss* (Ausgabe 2 ff. §. 186), [*K. R. Köstlin*, Ursprung und Composition der synoptischen Evangelien. Stuttg. 1853. S. 45—65; *Weiss*, Stud. u. Krit. 1861 und: Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen. Berl. 1872. S. 14 ff.; jedoch lässt *Weiss* hier im Anschluss an seine Abhandlungen über die Redestücke und die Erzählungsstücke des apostolischen Matthäus (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1864. S. 49 ff., 1865. S. 319 ff.) die Spruchsammlung so sehr mit Erzählungsstücken versetzt sein, dass sie höchstens a potiori als solche bezeichnet werden könne; *Meyer, Réville*, Etudes critiques sur l'évangile selon St. Matthieu. Ouvrage couronné par la société de la Haye pour la défense de la réligion chrétienne. Leide 1862, *Holtzmann* (Die Synopt. Evangelien, ihr Ursprung u. geschichtl. Charakter. Leipz. 1863. S. 248 ff.), *Weizsäcker*, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung. Gotha 1864. S. 196, *Scholten* (übersetzt von Redepenning), Das älteste Evangelium. Elberf. 1869. S. 50. 240 ff.. *Grau*, Entwicklungsgeschichte des neutestamentl. Schriftthums. Gütersloh 1871. Theil I. S. 81. 89.]

Geschichte. Deutlich ergibt sich das auch aus demjenigen, was *Eusebius* a. a. O. eben vorher aus Papias anführt über Marcus als evangelischen Schriftsteller, dass er nicht geschrieben habe *ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων;* denn was hier *λόγια* heisst, ist kurz vorher bezeichnet als *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*, die Marcus *οὐ τάξει* geschrieben habe. So kann auch im Titel von Papias Werk das *κυριακὰ λόγια* nicht ausschliesslich von Reden Christi gemeint sein, da es nach bestimmten Zeugnissen auch anderweitige Erzählungen der evangelischen Geschichte enthielt, in denen die Reden nicht einmal das Ueberwiegende waren. In ähnlicher Weise kommt *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* oder *κυριακά* auch bei Kirchenschriftstellern vor.*)

Gewiss hat auch *Eusebius* die Worte des Papias in diesem Sinne genommen und sie auf ein Hebräisches (Aramäisches) Original unseres Griechischen Matthäus-Evangeliums bezogen. Denn er sagt selbst schon III. 24, dass Matthäus, nachdem er zuvor den Hebräern gepredigt, wie er im Begriffe war, sich zu Anderen zu begeben, sein Evangelium in vaterländischer Sprache geschrieben habe (*πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδούς*). Nach diesem und anderen alten Zeugnissen war in der alten Kirche, und zwar schon von der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an, die Vorstellung allgemein, dass der Apostel Matthäus ein Evangelium in der Palästinischen Landessprache geschrieben habe.

So vor Eusebius *Irenäus* III, 1 (bei Euseb. V. 8) und *Origenes* (bei Euseb. VI. 25), nach Eusebius *Hieronymus* (Praef. in Matth. und De viris illustr. c. 3), *Epiphanius, Chrysostomus, Augustin* und viele andere Kirchenschriftsteller; auch behauptet keiner derselben das Gegentheil, dass der Evangelist schon selbst sein Evangelium in Griechischer Sprache geschrieben habe. So theilt Eusebius V. 10 auch über *Pantänus*, einen Alexandrinischen Kirchenlehrer um die Mitte oder nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, die Ueberlieferung mit, er sei zu den Indern gekommen (wol den Bewohnern des südlichen Arabiens) und habe dort das Evangelium des Matthäus gefunden, wie der Apostel Bartholomäus, als er bei ihnen predigte, dasselbe dort Hebräisch (*Ἑβραίων γράμμασι*) gelassen hatte. Zwar wird nicht gesagt, dass dieses Hebräische Evangelium das Original gewesen sei; aber Eusebius hat wenigstens es ohne Frage so gemeint. Indessen ist diese ganze Erzählung nicht eben sehr sicher. Die Behauptung selbst aber, dass unser Matthäus-Evangelium ursprünglich in Hebräischer Sprache geschrieben sei, findet sich auch in manchen

*) *Λόγια* ist in dem Fragment des Papias über Matthäus ebenso zu deuten, wie in dem Titel der Papianischen Schrift, worüber zu vrgl. S. 114, Anmerk. No. 4; ich muss mich daher auf die Seite *Schleiermachers* und seiner Nachfolger stellen. M.

Griechischen Handschriften am Ende desselben; ebenso in der Peschito, und sonst in Dokumenten der Syrischen Kirche (s. bei *Credner* I. S. 73).

Ueber das Verhältniss dieses Werkes zu unserm Griechischen Matthäus-Evangelium findet sich bei Papias, wie man auch das ἡρμήνευσε κ. τ. λ. fassen mag, etwas Bestimmtes nicht angedeutet.

Versteht man es von schriftlicher Uebersetzung, so würde es auf eine Mehrheit solcher, von Verschiedenen angefertigt, hinweisen. Da es aber kaum wahrscheinlich ist, dass zur Zeit des Papias eine Mehrzahl von eigentlichen Uebersetzungen desselben sollte vorhanden gewesen sein, so dürfte man vermuthen, dass Papias dabei an verschiedene Griechische Evangelien wenigstens mitgedacht hätte, die mit jener Aramäischen Schrift eine grössere oder geringere Verwandtschaft darboten, und die er, von der Voraussetzung aus, dass die Aramäische Schrift Original sei, als Uebertragungen daraus hätte betrachten können. Dann würde sich aber aus seinen Worten folgern lassen, dass ihm ein einzelnes bestimmtes Griechisches Evangelium als eine vor anderen authentische Uebersetzung nicht bekannt gewesen wäre, noch in der Kirche seiner Zeit in solchem Ansehen gestanden hätte. Nimmt man aber ἡρμήνευσε κ. τ. λ. in der anderen Weise, dass jeder beim Lehren oder Lesen die in Hebräischer Sprache geschriebene Schrift so gut auslegte als er im Stande war: so ist bei Papias von einer Griechischen *Schrift* als Uebersetzung der aramäischen λόγια gar nicht die Rede; und zwar weder in der angezogenen noch an einer anderen Stelle seiner Schrift, da sonst wol Eusebius nicht würde unterlassen haben, das mit anzuführen.

Unzweifelhaft galt aber wenigstens schon vom Ende des zweiten Jahrhunderts an unser erstes kanonisches Evangelium als eigentliche und authentische Uebersetzung der Hebräischen Schrift des Matthäus. Doch findet sich vor dem Ende des vierten Jahrhunderts bei keinem Kirchenschriftsteller eine Angabe, wer diese Uebersetzung verfertigt habe.

Neuere Gelehrte behaupten zum Theil, Matthäus selbst habe sein Aramäisches Evangelium auch in's Griechische übersetzt (*Bengel, Schott, Guericke, Olshausen, Thiersch*). Aber davon weiss keiner der Alten das Mindeste. Noch *Hieronymus* de viris illustr. c. 3 sagt: quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est.

Später finden sich die durchaus unglaubwürdigen Angaben: a) dass der Uebersetzer *Jakobus,* Bruder des Herrn, sei (so die Synopsis scripturae sacrae und mehrere Griechische Handschriften in der Unterschrift des Evangeliums); oder b) dass es *Johannes* sei (*Theophylakt, Euthymius Zigabenus,* so wie Unterschriften und Scholien in anderen Griechischen Handschriften). Den früheren Kirchenschriftstellern ist darüber durchaus nichts bekannt.

§. 41. Die Aramäische Schrift selbst aber, die schon

Papias kannte und die er als ein Werk des Matthäus bezeichnet, konnte in dieser Sprache besondere Verbreitung und Anwendung nur in solchen Gegenden und bei solchen christlichen Gemeinden finden, und fand sie auch, wo diese Sprache die herrschende war, namentlich bei den *Hebräischen* Christen in Palästina und der Umgegend. Bei einem grossen Theile derselben behielt das Christenthum noch lange Zeit den Judaisirenden Charakter, den wir schon im apostolischen Zeitalter bei den Juden-Christen in Judäa finden, die dort mehr oder weniger entschieden als Gegner des Apostels Paulus und seiner Lehrweise auftreten.

Ungeachtet ihres Glaubens an Jesum als den Christ hielten sie sich doch an das Mosaische Gesetz, auch in seinem ceremoniellen Theile, gebunden; ja manche von ihnen hielten dasselbe für nothwendig zur Rechtfertigung vor Gott und zur Seligkeit, so dass sie es nicht bloss selbst beobachteten, sondern die Beobachtung desselben von allen Christen forderten, auch von denen, die dem Jüdischen Volke durch Abstammung nicht angehörten. Dabei hegten sie zum Theil über die Person Jesu Christi eine geringere Vorstellung als die übrige Kirche, indem sie seine übernatürliche Zeugung wie seine Präexistenz, oder wenigstens die letztere nicht annahmen. Diese kirchlichen Partheien von Juden-Christen hielten sich auch noch lange nach der Zerstörung Jerusalems und gestalteten sich zu eigenen Sekten, die ihre Sitze besonders theils im Osten des todten Meeres und des Jordans, theils in der Gegend von Beröa in Syrien hatten. Vom Ende des zweiten Jahrhunderts an werden sie bei den Kirchenschriftstellern als *Ebioniten* oder *Ebionäer* erwähnt. Am Ende des vierten Jahrhunderts werden ausser den Ebioniten noch als eine andere Sekte dieser Juden-Christen die *Nazarener* (oder *Nazaräer*) genannt, von *Hieronymus* und *Epiphanius;* besonders der letztere unterscheidet Beide auf bestimmte Weise; die Nazarener standen der grösseren Kirche näher als die Ebioniten, beobachteten das Mosaische Gesetz für sich, so weit es damals nach der Zerstörung des Tempels möglich war, aber forderten dieses nicht von allen anderen Christen wie die Ebioniten, und hegten auch von Christus eine höhere Vorstellung als diese, indem sie seine übernatürliche Zeugung annahmen.

Bei diesen Juden-Christen, und das wissen wir durch Zeugnisse der Kirchenschriftsteller von Irenäus an, hatte von evangelischen Schriften nur *eine* kirchliches Ansehen; diese, in Aramäischer Sprache geschrieben, wird von ihnen dem Apostel Matthäus als Verfasser beigelegt und bei Kirchenschriftstellern meist unter der Benennung *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* aufgeführt, weil sie nämlich bei den Hebräischen Christen in Gebrauch war.

Schon *Irenäus* sagt (adv. Haer. I. 26; III. 11), dass bei ihnen nur das Evangelium des Matthäus in Gebrauch sei; *Eusebius* H. E. III. 27 nennt das Evangelium, dessen allein sie sich bedienten, das *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*. Damit stimmt *Hieronymus* überein. Er fand dieses Evangelium, dessen sich die Nazarener und Ebioniten bedienten (Comment. ad. Matth. 12, 13),*) in Hebräischer oder, wie er anderswo sagt,**) in Syro-Chaldäischer Sprache mit Hebräischer Schrift vor zu Caesarea Stratonis in Palästina, in der Bibliothek des Pamphilus, des Freundes des Eusebius; und ein anderes Exemplar bei den Nazarenern in Beröa, von dem er eine Abschrift nahm, die er sowol ins Griechische als ins Lateinische übersetzte (ad Matth. a. a. O.; de viris illustr. c. 3 u. 2). In der Stelle de viris illustr. c. 3 scheint er selbst es als das Original des Matthäus anzusehen. Dagegen in dem später geschriebenen Commentar über Matth. a. a. O. und in dem noch späteren Werke adv. Pelag. a. a. O. sagt er nur, dass es von den Meisten das Original des Matthäus genannt oder für das Werk des Matthäus gehalten werde. — *Epiphanius* macht noch einen Unterschied zwischen dem Evangelium der *Nazaräer* und dem der *Ebioniten*. Beide Sekten, sagt er, nähmen das Evangelium des Matthäus an in der Hebräischen Originalsprache; doch bezeichnet er das der Ebioniten als ein verstümmeltes Matthäus-Evangelium, das gleich mit dem Bericht über die Taufe des Johannes begann (Haer. XXX. 3. 13 ff., bei *de Wette* §. 64 b. Anm. a); dagegen sagt er, dass die Nazarener das Matthäus-Evangelium noch ganz vollständig (*πληρέστατον*), wie es ursprünglich Hebräisch geschrieben ward, besässen (Haer. XXIX. 9, bei *de Wette* ib.); da er aber hinzufügt, er wisse nicht, ob es auch die Genealogien von Abraham bis auf Christus enthalte (Matth. 1, 1—17), so scheint es, dass Epiphanius dieses Nazarenische Evangelium nicht aus eigener Anschauung oder wenigstens nicht genau kannte, und dass es ihm damals nicht zur Hand war; desshalb lässt sich auf seine Angabe, dass es ganz mit dem Inhalt unseres Matthäus bei ihnen vorhanden war, schwerlich viel geben. Damit lässt sich in Uebereinstimmung bringen, was *Theodoret* (Haeret. fab. II. 1) sagt, der bestimmt zwei verschiedene Klassen der Ebioniten selbst unterscheidet, von denen die Einen die übernatürliche Zeugung Christi leugneten, die Anderen sie annähmen, und von denen jene allein das Evangelium *καθ' Ἑβραίους* annähmen, diese aber allein das Evangelium des Matthäus. Doch scheint auch er darüber Genaueres nicht gewusst zu haben, und seine Aussage beruht vielleicht nur auf einer Combinirung der Angabe des Irenäus und der des Eusebius über das von den Ebioniten gebrauchte Evangelium. So viel aber lässt sich aus den Angaben des Epiphanius entnehmen, dass

*) In Evangelio, quo utuntur Nazareni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum.

**) Adv. Pelagianos III. 1: In Evangelio iuxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive, ut plerique autumant, iuxta Matthaeum, quod et in Caesareensi habetur bibliotheca.

das Hebräer-Evangelium damals nicht bei allen Juden-Christen in Palästina ganz dieselbe Gestalt hatte. Eben darauf führt eine Vergleichung der sehr abweichenden Angaben des *Epiphanius* (Haer. XXX. 13) und des *Hieronymus* (in Jes. 11, 1, bei de Wette §. 65 a. Anm. b) über den Bericht des Ebionitischen und des Nazarenischen Evangeliums in Betreff der Begebnisse, als Christus nach der Taufe wieder aus dem Wasser emporstieg; was Epiphanius aus dem Ebionitischen Evangelium anführt, kommt jedoch der Erzählung unseres Griechischen Matthäus viel näher, als was Hieronymus in dem Exemplare fand, welches er von den Nazaräern zu Beröa erhalten hatte. Von den Lehrern der rechtgläubigen Kirche der ersten Jahrhunderte finden wir das Evangelium *καθ' Ἑβραίους* als Autorität benutzt von *Hegesippus*, *Ignatius* und mit namentlicher Citirung desselben unter diesem Titel von den Alexandrinern *Clemens* und *Origenes* (s. bei *de Wette* §. 64 a. Anm. a); doch überlässt *Origenes* dem Gutdünken der Leser, ob und wie weit sie dasselbe als Autorität wollen gelten lassen (*ἐὰν δὲ προσίσταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον*; si tamen placet alicui suscipere illud non ad autoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis), so dass er es in dieser Beziehung bestimmt von unseren vier kanonischen Evangelien unterscheidet; und so noch mehr *Eusebius*, der in der Hauptstelle über den neutestamentlichen Kanon (H. E. III. 25; s. §. 246) vom Evangelium *καθ' Ἑβραίους* nur sagt, dass Einige (nämlich kirchliche Schriftsteller) dieses Evangelium, dessen sich besonders die gläubigen Hebräer bedienten, mit zu den Schriften der zweiten Klasse (der *νόθα* oder *ἀντιλεγόμενα*) rechneten.

§. 42. Ueber das Verhältniss dieses Hebräer-Evangeliums zu unserm Griechischen Matthäus-Evangelium sind besonders in neuerer Zeit zum Theil im Zusammenhange mit dem Urtheile über die Originalität und apostolische Abfassung unseres Griechischen, kanonischen Evangeliums, verschiedene Ansichten geltend gemacht worden. Ich bemerke darüber in geschichtlicher Beziehung Folgendes.

In der älteren Kirche vom Ende des zweiten Jahrhunderts an finden wir unser Griechisches Evangelium in der grösseren Kirche ganz allgemein und ohne Widerrede als eine echte Schrift des Apostels Matthäus anerkannt, und eben so allgemein die Annahme, dass dieser es ursprünglich Hebräisch, d. i. Aramäisch geschrieben habe; auch fragen die Kirchenlehrer bis zu Ende des 4. Jahrhunderts gar nicht, wie es zu erklären sei, dass das von den Palästinischen Juden-Christen gebrauchte Aramäische Evangelium, welches diese ebenfalls dem Matthäus beilegten, ohne dass die rechtgläubigen Kirchenlehrer das bestreiten, im Inhalte doch von unserm Griechischen Evangelium manche Abweichungen dar-

bot. Den apostolischen Ursprung aber und die Abfassung unseres kanonischen Evangeliums durch Matthäus finden wir auch selbst von denjenigen Sekten nicht angegriffen, welche diesem und den anderen kirchlichen Evangelien nicht kanonische Autorität zusprachen, wie die Marcioniten u. a.; nur die *Manichäer*, wenigstens der Manichäer *Faustus* (am Ende des 4. Jahrhunderts) bestritt die Abfassung des Evangeliums durch Matthäus; er berief sich auf die Bezeichnung *κατὰ Ματθαῖον* und darauf, dass von diesem Apostel in demselben in der dritten Person die Rede sei (s. *Augustin* c. Faustum XVII. 1). Doch hatte das auf das Urtheil der übrigen Kirche keinen Einfluss, in der das Evangelium fortwährend für eine echte Schrift des Matthäus galt, jedoch ohne dass bis zur Zeit der Reformation die Annahme eines Hebräischen Originals bestritten ward. Gegen die letztere Annahme äusserten zuerst *Erasmus* und *Cajetan* Zweifel und fanden bald besonders bei den protestantischen Theologen Beifall; diese erklärten sich bald alle für die Griechische Originalität des Matthäus, hauptsächlich aus dogmatischem und apologetischem Interesse, da die entgegengesetzte Annahme die Autorität des von der Kirche angenommenen Griechischen Evangeliums zu gefährden schien; dagegen drangen manche katholische Theologen, grade im Gegensatze gegen die protestantische Behauptung von der alleinigen und ausreichenden Gültigkeit der heiligen Schrift in Glaubenssachen, um die Nothwendigkeit der Autorität der Kirche für die Deutung derselben hervorzuheben, der früheren kirchlichen Ueberlieferung gemäss auf die Anerkennung eines Hebräischen Originals.

Unter den Protestanten suchten besonders die Lutherischen Theologen *M. Flacius* (*N. T. ex vers. Des. Erasmi cum glossa compendiaria. Basel 1570. fol. Frankf. 1659) und *Joh. Gerhard* (*Annott. posthumae in ev. Matth.) für den Griechischen Urtext des Matthäus bestimmtere Beweise beizubringen (s. bei *Credner* §. 42); und so später Andere.

Dagegen erklärte nachmals unter den Protestanten namentlich *Michaelis* sich für ein Aramäisches Original, wogegen später unter den katholischen Theologen *Hug*, gegen das Zeugniss des Papias und der älteren Kirche überhaupt, die Griechische Originalität des Matthäus entschieden zu erweisen gesucht hat. Dafür haben sich auch darnach manche protestantische Theologen ausgesprochen, wie *Paulus*, *Fritzsche*

u. A. (vgl. bei Credner §. 43 fin.); und besonders *Harless.**) Andere haben, wie schon bemerkt, Beides mit einander verbunden, indem sie Matthäus selbst sein Evangelium in beiden Sprachen schreiben oder wenigstens ausgeben lassen, wenn auch die Griechische Uebersetzung unter seiner Aufsicht und Mitwirkung durch einen anderen apostolischen Mann besorgt sein sollte.**)

§. 43. Bei diesen verschiedenen Vorstellungen über die Originalsprache dieses Evangeliums wird aber immer angenommen, dass das Werk seinem Inhalte nach in dem Umfange und der Zusammensetzung, worin es uns vorliegt, ganz ein Werk des Apostels Matthäus sei. In der neueren Zeit aber — seit den letzten 3 bis 4 Jahrzehenden — hat die kritische Frage über dieses Evangelium im Ganzen eine andere Richtung genommen, nämlich darauf, ob dasselbe überhaupt in der Gestalt, in der es uns vorliegt, als ein Werk des Apostels Matthäus betrachtet werden könne, und, wenn dieses nicht, ob und wie weit dieser Apostel daran Antheil habe, was wieder auf die Frage über das Verhältniss unseres Evangeliums zu der von Papias erwähnten Hebräischen Schrift des Matthäus und zum Evangelium *κατ' Ἑβραίους* geführt hat. Schon im Reformationszeitalter sollen *Anabaptisten,* freilich ohne Beachtung zu finden, behauptet haben, unser Evangelium scheine schon ursprünglich Griechisch geschrieben zu sein; es könne also nicht dasjenige sein, welches nach dem Zeugnisse des Papias Matthäus in Hebräischer Sprache geschrieben habe.***) Aber in neuerer Zeit ist von Deutschen protestantischen Theologen wiederholt geltend gemacht, dass unser Evangelium weder so, wie es uns vorliegt, vom Apostel geschrieben sein, noch eine Uebersetzung einer Aramäischen Schrift desselben sein könne.

Eine solche Ansicht war schon seit längerer Zeit durch den Gang

*) Erlanger Programm 1841: Lucubratt. Evangelia canonica spectantium pars prima. Fabula de Matthaeo Syro-Chaldaice conscripto.

**) *Jo. Conr. Schwarz* (*Soloecismi discipulorum J. Chr. etc. Cob. 1730. 4. p. 49), *Bengel* (Gnomon N. T.), *Guericke, Schott, Olshausen* (Comment.), *Thiersch;* desgl. *Ebrard* (Wissensch. Kritik d. evang. Gesch. Frankf. 1841. 42, 3. Ausg. Erlangen 1868): die Uebersetzung sei unter Augen und im Auftrage der Apostel angefertigt.

***) Vgl. *Sixtus Senensis,* Biblioth. Sancta VII. 2. p. 924; bei *Credner* I. 95.

der kritischen Untersuchungen und durch gelegentliche Andeutungen der Art allmählich gleichsam vorbereitet. Doch wurden zuerst von *David Schulz* die Gründe, welche ihm gegen Matthäus als Verfasser dieser Schrift zu sprechen schienen, etwas vollständiger zusammengestellt: „Bemerkungen über den Verf. des Ev. nach Matthäus". (Diese Beilage zu seiner Schrift: „Die christliche Lehre vom heiligen Abendmahl nach dem Grundtexte des N. T." Leipz. 1824. Ausg. 1, S. 302—322 ist in die zweite Auflage nicht mit aufgenommen, da der Verfasser den Aufsatz in erweiterter Gestalt besonders herausgeben wollte, was indessen nicht geschehen ist.) Eine positive Ansicht über den Ursprung des Evangeliums hat Schulz in dieser Abhandlung nicht entwickelt. Gegen Schulz und für die Abfassung durch Matthäus erklärten sich damals namentlich *Heydenreich* (in Winer's N. krit. Journal III. [1825] — wie früher schon ohne Beziehung auf Schulz *Theile* (ib. Bd. II.), *C. F. A. Fritzsche* (Ev. Matth. recens. et cum commentar. perpetuis ed. Leipz. 1826. Prolegg.) u. A. Doch fanden die Bedenken hiergegen immer mehr Eingang, jedoch so, dass man als Grundlage unseres Evangeliums eine echte Schrift des Apostels Matthäus annahm, in Aramäischer Sprache, und besonders Reden enthaltend. In dieser Vorstellung stimmen im Wesentlichen, obwol mit mannichfaltigen Modificationen, namentlich folgende Gelehrte überein: *Rud. Ernst Klener* recentiores de authentia Ev. Matth. quaestiones recensentur etc. Gött. 1832. 4. — *Friedr. Ludw. Sieffert* über den Ursprung des ersten kanon. Ev. Königsberg 1832, der versucht, die späteren Zusätze von dem Apostolischen wenigstens zum Theil wieder zu sondern. — *Schleiermacher* über das Zeugniss des Papias u. s. w. (1832), und Einleitung in das N. T. — *Lachmann*, Stud. u. Krit. 1835. 3. — *Weisse* evang. Gesch. — *Neander* Leben Jesu (4. Ausg. S. 11 u. a.). — *Matth. Schneckenburger* über den Ursprung des ersten kanon. Ev., ein krit. Versuch; aus Klaiber's Studien der Würtembergischen Geistlichkeit besonders abgedruckt. Stuttg. 1834. Er hat die Gründe, welche gegen den apostolischen Ursprung des Evangeliums in seinem gegenwärtigen Umfange zu sprechen scheinen, mit besonderer Bestimmtheit und Schärfe zu entwickeln gewusst. — *Credner* §. 88. 89. — *F. H. Kern* über den Urspr. d. Ev. Matth., in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1834. 2. S. 1—132; 1835. 2. S. 133—138. — *Schott* (anders als in seiner Isagoge) in der nach seinem Tode von *Danz* herausgegebenen Abhandlung: über die Authenticität des kan. Ev. nach Matth. Leipz. 1837; u. A.

Nicht ohne Einfluss auf die Frage über den Ursprung unseres Evangeliums konnten auch die besonders durch *Dav. Friedr. Strauss* (Das Leben Jesu, krit. bearbeitet. Tüb. 1835. 2 Bde.) angeregten Streitigkeiten über die Wahrheit der evangelischen Geschichte sein, durch welche schon die vorhergenannten Schriften von *Neander* und *Weisse* zunächst hervorgerufen sind. *Strauss* selbst indessen ging wie *Bruno Bauer* (Kritik d. evang. Gesch. der Synoptiker. 3 Bde. Bremen 1841. 42), nur darauf aus, den völlig ungeschichtlichen Charakter, wie der übrigen Evangelien, so auch des ersten darzuthun, woraus der nichtapostolische Ursprung desselben von selbst folgt. — Auf bestimmtere Weise sucht diesen be-

sonders aus innern Gründen *A. F. Gfrörer* zu erweisen (Gesch. des Urchristenthums. 2. Haupttheil. Auch u. d. T.: die heilige Sage. 2 Abtheilungen. Stuttg. 1838).

Unter den Gelehrten, welche gegen diese Angriffe das Evangelium ganz in dem Umfange, worin wir es besitzen, dem Apostel Matthäus wieder zu vindiciren gesucht haben, nenne ich: *Olshausen*, a) in seinem Commentar, b) in Tholuck's litter. Anzeiger 1833 No. 14 ff., und c) besonders in 3 Programmen: Apostolica Ev. Matth. origo defenditur. Erlangen 1835—1837. — *Guericke* Beiträge I., u. Einl. i. d. N. T. — *Ebrard* a. a. O. betrachtet unser Evangelium als genaue authentische Uebersetzung des vom Apostel Matthäus verfertigten Aramäischen Evangeliums. — *Heinr. Aug. Wilh. Meyer* in seinem Commentar über Matthäus, Ausg. 1 (anders Ausg. 3 ff.); u. A., s. bei *de Wette* §. 98 a. Anm. a. [Dazu kommt noch *Grau*, Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums. Gütersloh, 1871. I, S. 229 ff.]

Franz Delitzsch die Entstehung des Matthäus-Evang. Erster Artikel; in Rudelbach u. Guericke's Zeitschr. f. d. gesammte luther. Theol. u. Kirche. 1850. 3. S. 456—494. Er betrachtet das Evangelium *κατ' Ἑβραίους* als spätere Bearbeitung, aber unser Griechisches Evangelium wegen *der äusseren Zeugnisse* als eine — etwa im drittletzten Jahrzehend des ersten Jahrhunderts angefertigte — sehr freie und doch getreue Griechische Uebersetzung eines seit dem Anfange des 2. Jahrhunderts verloren gegangenen Aramäischen Originals des Matthäus; diese Griechische Uebersetzung sei im Ost-Jordanlande angefertigt, wofür er eine Bestätigung in 19, 1 (?) findet (S. 493 f.).

de Wette hat in seiner Einl. ins N. T. von Anfang an Zweifelsgründe gegen den apostolischen Ursprung unseres Evangeliums aufgestellt, und in den neuesten Auflagen denselben noch bestimmter bestritten (§. 98 b), doch ohne dass er über die Person des Verfassers und dessen Verhältniss zum Apostel Matthäus eine positive Ansicht geltend macht. Mit Bestimmtheit aber leugnet er, dass es aus dem Aramäischen Evangelium *κατ' Ἑβραίους* geflossen sei.

Anders urtheilen in dieser Beziehung die Theologen der neuen Tübinger Schule. *Schwegler* (Recension von de Wette's Einleitung (4) in *Zellers* theol. Jahrbb. 1843, S. 550—64; Nachapostolisches Zeitalter I, S. 199—216, 241—259), *Baur* (Kritische Untersuchungen über die synoptischen Evangelien u. s. w. 1847, S. 571—621), *Zeller* (in mehr gelegentlichen Aeusserungen; vrgl. z. B. seine Vorträge und Abhandlungen 1865. S. 202 ff.) sehen das überhaupt älteste, urapostolische, streng judenchristliche, schon von Papias erwähnte aramäische Evangelium, das nur in seiner ursprünglichen, aber nicht mehr nachweisbaren Gestalt den Apostel Matthäus zum Urheber haben soll (*εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους*, Petrusevangelium) als Grundlage des Matthäusevangeliums an, das schon früh in's Griechische übersetzt sei und nach verschiedenartigen Modificationen durch Aufnahme universalistischer Elemente katholisirend bearbeitet (nach *Baur* zwischen 130 und 134) in dem ersten Evangelium unseres Kanons vorliege. Diese Vorstellung ist aber entschieden falsch. [Von der jüngeren Fraction der

Tübinger Schule hat *K. R. Köstlin* (Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien. 1853) in dem Matthäusevangelium einen echten Bestandtheil anerkannt, die von Papias bezeugte Spruchsammlung, mit der er Erzählungsstücke aus der galiläischen Ueberlieferung und Bruchstücke aus dem ältesten Evangelium, dem papianischen Markus, von dem katholischen Bearbeiter zu unserem ersten Evangelium verbunden sein lässt. Auch *Hilgenfeld* scheidet in unserem Matthäus eine zwischen den J. 50 und 60 entstandene vom Apostel Matthäus in griechischer Sprache verfasste streng judenchristliche Grundschrift aus; diese sei etwa zwischen den Jahren 70 und 80 mit Beibehaltung ihres wesentlichen Inhalts, selbst der dogmatischen Ausprägung desselben, durch Hinzufügung universalistischer Elemente katholisirend zu unserem kanonischen Matthäusevangelium überarbeitet, während daneben auch das aramäische Hebräerevangelium in mehrfacher Gestalt, aber immer mit Festhaltung des dogmatischen Standpunktes des strengen Judenchristenthums, aus dem Urmatthäus hervorgegangen sei. Dieses Hebräerevangelium, nicht etwa eine blosse Spruchsammlung bezeuge Papias; nur sehe er um der Sprache willen die spätere Bearbeitung für die ursprüngliche Schrift des Matthäus an. (Die Evangelien u. s. w. Leipz. 1854.) Diese Ansicht haben zuletzt auch *Baur* (Vorlesungen über Neutestamentl. Theologie, nach Baur's Tode Leipz. 1864 erschienen, S. 23) und *Strauss* (Das Leben Jesu für das deutsche Volk. Leipz. 1864, S. 50) im Wesentlichen angenommen. Dagegen hat *Hilgenfeld* neuerdings wieder im Hebräerevangelium die Grundschrift unseres Matthäus gesucht (s. die Anmerkungen zu §. 46). — Nach *Keim* (Geschichte Jesu von Nazara, I. Bd. Zürich 1867, S. 55ff.) bildet die Grundschrift des Evangeliums — nicht eine blosse Spruchsammlung, die Papias unter den λόγια auch gar nicht meine, — eine wuchtige Einheit, die in ihrem Referat trotz des streng judenchristlichen Standpunktes ihres Verfassers doch ächt geschichtstreu oft über denselben hinausgehe; diese Grundschrift, von der es unentschieden bleibt, ob Matthäus sie verfasst habe, sei nach der Zerstörung Jerusalems von einem Judenchristen im Sinne eines freieren Christenthums nur leise durch allerhand Zusätze überarbeitet worden. Die neueren Vertreter der Ansicht endlich, welche bei Markus den Ausgangspunkt für die Entstehung unserer synoptischen Evangelien suchen (*Ewald, Reuss, Holtzmann, Weizsäcker, Scholten* (das älteste Evangelium. 1868, übersetzt von Redepenning 1869) u. A.), sehen mit Ausnahme *Volkmar's* in der Spruchsammlung den ächten Bestandtheil, welchen der Apostel Matthäus zu der Bildung des ersten kanonischen Evangeliums beigesteuert habe.]

§. 44. Die Fragen: a) ob unser erstes Evangelium ursprünglich schon Griechisch geschrieben sei, oder Aramäisch, so dass es uns nur in einer Uebersetzung vorläge; und b) ob es, in der einen oder der anderen Sprache, als ein Werk des Apostels Matthäus könne betrachtet werden — lassen sich nicht gründlich beantworten ohne genauere Vergleichung

desselben mit den anderen kanonischen Evangelien, sowol denen des Lucas und Marcus, als dem des Johannes; wir müssen daher die schliessliche Beantwortung dieser Fragen verschieben. Aber das Verhältniss unseres kanonischen Evangeliums zum Evang. *κατ' Ἑβραίους* können wir ohne besondere Rücksicht auf die anderen kanonischen Evangelien in Betracht ziehen; was uns durch die Nachrichten der Alten über Inhalt und Form des Hebräer-Evangeliums bekannt ist, ergibt, mit unserm ersten kanonischen Evangelium verglichen,*) theils mit Sicherheit, theils mit grosser Wahrscheinlichkeit Folgendes:

1) Das Hebräer-Evangelium, bei den Judaisirenden Christen in Palästina und der Umgegend — wenigstens vom Ende des zweiten Jahrhunderts an bis zum Anfange des fünften — als eine Schrift des Apostels Matthäus im Gebrauch, hatte seinem Inhalte nach eine grosse Verwandtschaft mit unserm Griechischen Matthäus-Evangelium, zeigte jedoch auch manches Abweichende und Eigenthümliche. Das Letztere ergibt sich aus den Anführungen der Kirchenschriftsteller aus demselben, die von dem Inhalte unseres Matthäus zum Theil ganz abweichend sind. Mit Recht aber hat man bemerkt, dass naturgemäss die Kirchenschriftsteller besonders Solches hervorheben, was vom Inhalte des kanonischen Evangeliums abweichend war; desshalb lässt sich aus dem Verhältnisse dieser Stücke zu unserm kanonischen Evangelium nicht schliessen, dass das Verhältniss beider zu einander ein gleiches in Beziehung auf den ganzen Inhalt war. Vielmehr war sicherlich das Gleichmässige dem Umfange nach bei weitem das Ueberwiegende. Sonst hätten nicht theilweise die Kirchenschriftsteller selbst und namentlich Hieronymus, der es genau kannte, das Hebräer-Evangelium für die Urschrift unseres Matthäus halten können, oder würden dieses

*) Die Angaben der Alten über das Hebräer-Evangelium so wie die durch ihre Anführungen uns daraus erhaltenen Fragmente sind gesammelt bei *de Wette* §. 64. 65, *Kirchhofer* S. 448—465, *Credner* Beiträge I. S. 380 ff.; auch *Fabricius* Cod. apocr. N. T. I. 351 ff., *Grabe* Spicileg. Patr. I. 15 ff. [Vrgl. besonders *Hilgenfeld*, Novum Testamentum extra canonem receptum. Fasc. IV. Lips. 1866. p. 5—38, der ausser den Fragmenten des Textes des Nazarenischen und Ebionitischen Hebräerevangeliums auch ausführliche Prolegomena und Anmerkungen bietet.]

auch nur vermuthet haben. Dass aber doch beide auch nicht ganz unbedeutend von einander abwichen, bezeugt schon der Umstand, dass Hieronymus sich veranlasst finden konnte, das Hebräer-Evangelium nicht bloss ins Lateinische, sondern auch ins Griechische zu übersetzen.

2) Nach den uns vorliegenden Datis vom Ende des zweiten bis Anfang des vierten Jahrhunderts lässt sich soviel annehmen, dass in diesem Zeitraum das Evangelium *κατ' Ἑβραίους* einen festen bestimmten Inhalt hatte, der so sehr mit dem des Matthäus übereinstimmte, dass, obwol es auch manches Abweichende darbot, sich doch mit der grössten Wahrscheinlichkeit eine unmittelbare Abhängigkeit der einen Schrift von der anderen vermuthen lässt.

Nach dem unter No. 1 Bemerkten kann unser Griechisches Evangelium wenigstens nicht eine eigentliche Uebersetzung des Hebräer-Evangeliums sein. Die Gelehrten, welche es so ansehen, meinen dieses auch nicht in Beziehung auf die Gestalt, worin später die Kirchenväter, namentlich *Epiphanius* und *Hieronymus*, das Hebräer-Evangelium kannten, sondern in Beziehung auf seine ursprüngliche Gestalt. Aus den Angaben und Anführungen des Epiphanius und Hieronymus ergibt sich nun auch allerdings, dass zu ihrer Zeit das Hebräer-Evangelium bei den Judaisirenden Sekten, nach den verschiedenen Partheien oder verschiedenen Gegenden, nicht überall die ganz gleiche Gestalt hatte; also muss wenigstens ein Theil dieser Juden-Christen sich erlaubt haben, im Laufe der Zeit zusätzliche oder sonstige Veränderungen mit diesem bei ihnen recipirten Evangelium vorzunehmen; da wir aber nicht wissen, wie frühzeitig sie damit angefangen haben, so könnte man sich denken, dass erst auf solchen späteren Aenderungen Alles beruhete, was die Kirchenväter aus dem Hebräer-Evangelium als von unserm Matthäus Abweichendes anführen, so dass jenes Aramäische Evangelium ursprünglich mit unserm Griechischen Matthäus dem Inhalte nach völlig übereingestimmt hätte. Allein das ist nach den uns vorliegenden Datis nicht wahrscheinlich. Vor dem Ende des vierten Jahrhunderts finden wir von dergleichen Verschiedenheiten in den Exemplaren des Hebräer-Evangeliums keine bestimmten Spuren; hätten sie aber in solcher Art schon damals stattgefunden, dass z. B. in dem einen das Evangelium infantiae fehlte, wie nach Epiphanius im Ebionitischen Evangelium, in andern es sich fand, wie wahrscheinlich im Nazarenischen, so würde schwerlich die von diesen Juden-Christen gebrauchte evangelische Schrift von den früheren Kirchenschriftstellern überhaupt als eine und dieselbe betrachtet und, als wäre es dieselbe, stehend mit der Benennung Evangelium *κατ' Ἑβραίους* bezeichnet sein. Es wird aus dem so bezeichneten Evangelium von den Kirchenvätern vom Ende des zweiten bis zum Anfange des vierten Jahrhunderts, von *Clemens Alex.*, *Origenes*, *Eusebius*, so citirt und dasselbe

ganz so aufgeführt, als wäre es eine bekannte Schrift mit einem festbestimmten Inhalte, so gut wie unsere kanonischen Evangelien. Es kann damit zwar wohl bestehen, dass sich schon damals in verschiedenen Handschriften und in verschiedenen Gegenden im Einzelnen Abweichendes fand; aber schwerlich ist dieses irgend bedeutend und durchgreifend gewesen.

§. 45. 3) Wäre nun das Aramäische Evangelium in der Gestalt, worin es die Kirchenschriftsteller schon vor der letzten Zeit des zweiten Jahrhunderts an kennen, die Urschrift des Apostels Matthäus, so könnte unser kanonisches Griechisches Evangelium, sich dazu auf keinen Fall wie eine eigentliche Uebersetzung verhalten, sondern nur wie eine freiere Bearbeitung desselben in Griechischer Sprache. Allein eine unbefangene Betrachtung macht sehr unwahrscheinlich, dass es sich so sollte verhalten haben. Das ergibt sich aus Folgendem:

a) Das Eigenthümliche des Evangeliums der Hebräer trägt nach den Anführungen schon früherer Kirchenschriftsteller zum Theil nichts weniger als den Charakter des Apostolischen an sich, sondern auch im Vergleich mit unserem Griechischen Matthäus-Evangelium eher den des Apokryphischen.

So z. B. der von *Origenes* in Joann. Tom. II. c. 6 mitgetheilte angebliche Ausspruch Christi: *ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ;* so auch das räthselhafte Wort Christi daraus bei *Clemens Alex.* Strom. II. p. 380 ed. Sylburg: *ὁ θαυμάσας βασιλεύσει καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαυθήσεται.*

b) Anderes diesem Evangelium in Vergleich mit unserem kanonischen Eigenthümliche ist wenigstens solcher Art, dass, hätte es einer apostolischen Schrift schon ursprünglich angehört, es bei einer Griechischen Bearbeitung derselben nicht leicht ausgelassen oder so verändert sein würde, wie geschehen sein müsste, wenn unser Griechischer Matthäus daraus hervorgegangen wäre; das stattfindende Verhältniss erklärt sich eher, wenn wir die Darstellung unseres kanonischen Evangeliums als die ursprünglichere betrachten.

Dahin gehört z. B. die abweichende Gestalt, worin sich nach *Origenes* in Matth. Tom. XV. im Hebräer-Evangelium die Erzählung über das Gespräch Christi mit dem reichen Jünglinge (Matth. 19, 16—23) fand, unter andern die Bemerkung, dass der Reiche, als Jesus ihm den Rath ertheilte, seine Habe zu verkaufen und den Armen zu geben und dann

Ihm nachzufolgen, sich den Kopf gekratzt habe; ferner die Worte, die darauf Jesus an ihn richtet, wie er behaupten könne, er habe das Gesetz und die Propheten beobachtet, da im Gesetze geschrieben stehe: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, und doch so viele seiner Brüder, Söhne Abrahams, mit Koth bekleidet seien, sterbend vor Hunger, während sein Haus angefüllt sei mit vielen Gütern, ohne dass an sie daraus etwas herauskomme; endlich, dass Jesus den Ausspruch, wie schwer es für einen Reichen sei, ins Himmelreich einzugehen, statt, wie nach Matthäus (V. 19), an die Jünger überhaupt, an den Petrus richtet und diesen dabei anredet: Simon, Sohn Joanna. Hier war doch aller Wahrscheinlichkeit nach, was das Evangelium der Hebräer darbot, durch Erweiterung und Ausmalung aus der Erzählung unseres kanonischen Evangeliums hervorgegangen. Aehnlich in anderen Fällen.

Namentlich erinnerte Einzelnes im Hebräer-Evangelium, abweichend von unserem Matthäus, an den Inhalt unseres *Lucas*-Evangeliums, was gleichfalls für die Priorität des Griechischen Matthäus spricht.

So ein Ausspruch Christi, den nach Hieronymus de viris illustr. c. 16 das Hebräer-Evangelium und der *Ignatianische* Brief an die Smyrnenser c. 3 aufbehalten hat, wo Jesus nach der Auferstehung ebenso wie Luc. 24, 39 die Jünger auffordert; ihn zu betasten und so sich zu überzeugen, dass er nicht ein körperloser Geist sei; bei Matthäus findet sich ein derartiger Ausspruch nicht. Hätte er aber diesem Evangelium schon ursprünglich angehört, so sieht man nicht ein, was den Griechischen Uebersetzer oder Ueberarbeiter hätte veranlassen können, ihn zu tilgen; während sich wohl begreifen lässt, dass ein späterer Ueberarbeiter unseres kanonischen Evangeliums dazu kommen konnte, einen solchen Ausspruch aus einer andern Quelle herüberzunehmen. Aehnlich verhält es sich damit, dass es nach *Epiphanius* Haer. XXX. 13 im Ebionitischen Evangelium gleich am Anfange, in dem Berichte über die Wirksamkeit Johannis des Täufers, von diesem gemäss den Angaben von Luc. 1 heisst: *ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ.* Wenn dieses dem Texte des Matthäus ursprünglich angehört hätte, so würde es ein Griechischer Uebersetzer oder Bearbeiter gewiss nicht getilgt haben. Dagegen begreift es sich leicht, dass ein Ueberarbeiter unseres kanonischen Evangeliums, der auch das des Lucas kannte, nach ihm diesen Zusatz zur näheren Bezeichnung der Person des Täufers einschalten konnte. Und ähnlich Anderes.

c) Unser kanonisches Evangelium wird zwar in der Ueberschrift und der allgemeinen kirchlichen Ueberlieferung dem Matthäus beigelegt, aber der Verfasser selbst bezeichnet sich im Inhalt nirgends ausdrücklich oder auch nur andeutend als solchen. Anders war es aber im Hebräer-Evangelium.

In der Gestalt wenigstens, welche es nach Epiphanius bei den *Ebioniten* hatte, machte es auch in der Form darauf Anspruch, für eine

apostolische Schrift und namentlich für eine des Matthäus gehalten zu werden; s. *Epiphan.* Haer. XXX. 13, wo bei der Erwählung der Apostel von diesen in der I. Person plur. die Rede ist: ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς, und dabei in einer Rede Christi besonders Matthäus hervorgehoben wird. Das war aber ohne Zweifel auch mit dem *Nazarenischen* Evangelium der Fall, welches Hieronymus zu Cäsarea fand. Daraus erklärt sich, dass es bei ihm adv. Pelagian. III. 1 von diesem Syro-Chaldäischen Evangelium der Nazarener heisst: secundum apostolos sive, ut plerique autumant, juxta Matthäum.

§. 46. 4) Zu demselbigen Ergebnisse werden wir auch durch Anderes geführt, was uns nicht verkennen lässt, dass die Grundlage des Hebräischen Evangeliums ein Griechischer Text war.

Es sind dieses namentlich zwei Umstände. a) Als die gewöhnliche Speise des Täufers Johannes wird statt der Heuschrecken (ἀκρίδες Matth. 3, 4; Marc. 1, 6) Honigkuchen (ἐγκρίς) genannt; so wenigstens im Ebionitischen Evangelium nach *Epiphanius* Haer. XXX. 13; es spielt das an auf die Speisung der Israeliten in der Wüste nach Exod. 16, 31; Num. 11, 8. Aber unverkennbar ist es aus dem ἀκρίδες im Griechischen Evangelium hervorgegangen, während sich die Verwechselung und Umänderung in einem schon ursprünglich Aramäischen Texte und ohne Rücksicht auf jenen Griechischen schwer würde erklären lassen, da beide Gegenstände nur im Griechischen mit so ähnlich lautenden Wörtern benannt werden. — b) Nach *Hieronymus* in Matth. 27, 16 war im Evangelium κατ' Ἑβραίους (quod scribitur juxta Hebraeos) der Name des Barabbas erklärt: filius magistri eorum. Die richtige etymologische Erklärung von Barabbas ist בַּר אַבָּא filius patris; bei jener Erklärung wird es betrachtet als = בַּר רַבָּן filius magistri nostri. Diese Deutung würde sich bei der richtigen Schreibart des Namens nicht leicht erklären, wohl aber bei der Griechischen Form *Βαραββᾶν*, welche sich im Griechischen Matthäus überall findet (27, 16 f. 20 f. 26), da das Wort zufällig an allen diesen Stellen im Accusativ steht, welche aber der Urheber jener Deutung scheint fälschlicher Weise für die eigentliche, ursprüngliche Form des Namens gehalten zu haben (vgl. *Paulus* theol.-exeg. Conservatorium I. [1822], 143; *Credner* Beitr. I. S. 405; *meine* Beitr. S. 61 f.). Diese Erklärung des Wortes ist nun wol nicht unwahrscheinlich in das Hebräer-Evangelium selbst erst durch spätere Interpolation hineingekommen; aber das konnte doch nicht leicht anders geschehen, als wenn man den Namen nicht seiner richtigen Form nach (ברא בר oder ברא), sondern ברבן geschrieben vorfand; diese letztere Form aber würde nicht so leicht durch zufälligen Schreibfehler an die Stelle der ersteren gekommen sein, sondern erklärt sich auf natürliche Weise nur als ungeschickte Beibehaltung der in einer Griechischen Schrift befindlichen Accusativform. *)

*) Der Beweis dafür, dass die Grundlage des Hebräischen Evangeliums ein griechischer Text war, kann m. M. n. nicht als vollständig er-

Aus Allem diesem zusammen genommen lässt sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit folgern, dass das Aramäische Evangelium *κατ' Ἑβραίους* weder das Original unseres Griechischen Matthäus-Evangeliums, noch auch die Grundlage desselben war, sondern vielmehr umgekehrt aus unserem kanonischen Evangelium hervorgegangen ist, als eine zum Behufe der Hebräischen Christen verfertigte Aramäische Ueberarbeitung desselben.*) Hier frägt es sich nun aber, was wir über die Aussage, die wir schon bei *Papias* finden (§. 40), zu urtheilen haben, dass Matthäus eine evangelische Schrift

bracht angesehen werden. Denn das Beispiel aus den von *Epiphanius* auf uns gebrachten Fragmenten der ebionitischen Recension des Hebräerevangeliums ist nicht beweiskräftig, da diese Recension nur in Griechischer Sprache vorhanden war, also wahrscheinlich aus einem griechischen Text des Matthäusevangeliums entstanden ist, ohne dass diese Annahme die ursprünglich aramäische Abfassung der Nazarenischen Recension des Hebräerevangeliums ausschliessen würde. Und wenn dasselbe בַּר רַבָּן, filius magistri nostri, schreibt — nicht mit *Hieronymus* filius magistri eorum, was בַּר רַבְהוֹן hätte lauten müssen, so braucht das kein Missverständniss der griechischen Accusativform *Βαραββᾶν* zu sein, die sich zufällig allein bei Matthäus findet, sondern der Name בַּר רַבָּא, Sohn des Rabbinen, kann, weil die Rabbinen auch den Titel „Vater" führten, auch als בַּר אַבָּא verstanden und in *Βαραββᾶς* grächisirt sein. Dagegen ist es unzweifelhaft, dass die Vorstellung vom heiligen Geist als der Mutter Christi (XVII, 1) sich nur aus originaler aramäischer Conception des Hebräerevangeliums erklärt (רוּחַ ist gen. femin.), ohne dass damit geleugnet werden soll, dass die evangelische Geschichte in ihm schon in apokryphischer Umbildung erscheint. Vrgl. *Hilgenfeld*, a. a. O. Fasc. IV, p. 13; p. 28 zu Ev. hebr. XXVII, 16. *Reuss*, Geschichte u. s. w. (4) 198. M.

*) *Hilgenfeld* hat im Widerspruch mit seinen früheren Ansichten (Die Evangelien nach ihrer Entstehung u. s. w. 1854) neuerdings die Behauptung aufgestellt (Das Evangelium der Hebräer, in Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1863, S. 345 ff. und Novum Testament. extra Canonem receptum. 1866. Fasc. IV, pag. 13), das ursprünglich aramäisch geschriebene Hebräerevangelium sei die Grundschrift unseres kanonischen Matthäus, das Urevangelium *Lessing's* und *Eichhorn's*, der Anfang der schriftlichen Evangelienbildung, den man sich vergeblich abmühe im Evang. Marci aufzufinden. Der kanonische Matthäus setze eine griechische Uebersetzung des aramäischen Urevangeliums, welche in der Hitze des Kampfes der Urgemeinde mit Paulus (50—60 u. Z.) verfasst sei, voraus. (Das Matthäus-Evangelium auf's Neue untersucht. Ztschr. f. w. Theol. 1867. S. 303 ff. 366 ff. 1868. S. 22 ff.) Ich kann mich nicht davon überzeugen, dass Stellen, wie die dogmatische Reflexion: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est (Ev. hebr. III, 1—13), die groteske Anschauung: *Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Ταβώρ* (XVII, 1), der unschöne Zusatz: coepit autem

in Hebräischer Sprache geschrieben habe. Wird diese Aussage als richtig betrachtet, so müsste man annehmen, dass die von ihm gemeinte Aramäische Schrift des Matthäus eine andere, als das Evangelium κατ' Ἑβραίους gewesen, und auch zeitig untergegangen wäre. Doch war nach den Worten des Papias wahrscheinlich die von ihm gemeinte Schrift zu seiner Zeit noch vorhanden; und nach den Aussagen der bald auf ihn folgenden Kirchenschriftsteller erscheint es wenigstens als überwiegend wahrscheinlich, dass die von Papias gemeinte Aramäische Schrift eben dieselbe war mit dem Evangelium κατ' Ἑβραίους, welches die Hebräischen Christen und theilweise auch die Kirchenschriftsteller dem Matthäus beilegen. Wenn aber noch zur Zeit des Papias das wirkliche Original des Matthäus-Evangeliums vorhanden gewesen wäre, würde man sich schwerlich so bald darauf unter den Hebräischen Christen veranlasst gefunden haben, von unserem daraus übersetzten Griechischen Evangelium wieder eine Aramäische Ueberarbeitung anzufertigen. Wir müssten also annehmen, dass die Angabe des Papias und der folgenden Kirchenschriftsteller, dass Matthäus selbst sein Evangelium in Hebräischer Sprache geschrieben habe, auf einem Irrthum beruhete. Die Möglichkeit, dass es sich so verhält, lässt sich auch nicht wohl leugnen. Denn wenn schon frühzeitig neben dem Griechischen, nach Matthäus benannten Evangelium wesentlich dasselbe auch in Aramäischer Sprache vorhanden war, so lag die Voraussetzung nicht ganz fern, dass das letztere das Original sei, wenn vielleicht auch in Wirklichkeit das umgekehrte Verhältniss stattfand. Die Entscheidung aber, wie es sich damit wirklich verhält, müssen wir uns für später vorbehalten.

---

§. 47. Das *zweite* unserer kanonischen Evangelien enthält ebenfalls keine Aussage über seinen Verfasser, der hier

dives scalpere caput suum (XIX, 16—24), die ganz ungeschichtliche Verherrlichung des Jacobus XXVIII, 1—10 nicht Spuren späterer Umbildung der ursprünglichen Ueberlieferung sein sollten. So *F. Franck* (Theol. Stud. u. Kritik. 1848, S. 369 ff.), *Ewald* (Jahrbb. VI, S. 36 ff.), *Holtzmann* (Synopt. Evv., S. 267), *Volkmar, Lipsius, Weizsäcker, Keim* u. A. M.

mit seiner Person ebenso wenig hervortritt, wie im ersten Evangelium. In der Ueberschrift aber der Griechischen Handschriften sowie der alten Uebersetzungen und in der kirchlichen Ueberlieferung überhaupt wird als Verfasser *Marcus* genannt. Der kirchlichen Ueberlieferung zufolge haben wir an denjenigen zu denken, welcher in der Apostelgeschichte und in den neutestamentlichen Briefen mehrmals erwähnt wird. Sein ursprünglicher Jüdischer Name war *Johannes;* doch hatte er, wie es damals bei den Juden nicht ungewöhnlich war, dazu den Römischen *Marcus* angenommen.

So heisst er in der Apostelgeschichte *Ἰωάννης ὁ ἐπικαλούμενος (ἐπικληθεὶς, καλούμενος) Μάρκος,* Apg. 12, 12. 25; 15, 37; und bloss *Ἰωάννης* Kp. 13, 5. 13; und bloss *Μάρκος,* Kp. 15, 39. An allen diesen Stellen ist nach dem Zusammenhange derselbe zu verstehen. In den neutestamentlichen Briefen und herrschend bei Kirchenschriftstellern wird er nur Marcus genannt; ohne Zweifel hatte er selbst in späteren Jahren bei seinem Aufenthalt ausserhalb Palästinas sich nur mit diesem Namen genannt.

Er war von Geburt ein Jude, dessen Mutter, *Maria,* zu Jerusalem ein Haus hatte, in das Petrus bei seiner wunderbaren Befreiung aus dem Kerker in Jerusalem zuerst ging, während Viele (der Gläubigen) im Gebete daselbst versammelt waren (Apg. 12, 12). Also muss damals diese Maria selbst mit ihrem Hause der christlichen Gemeinde angehört haben; aber es erhellt nicht, ob sie sich schon zu Lebzeiten des Herrn an Ihn angeschlossen hatte, oder erst nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt zum Glauben war bekehrt worden.

Epiphanius (Haer. LI. 6), sowie *Pseudo-Origenes* de recta fide in Deum behaupten, Marcus selbst habe zu den 70 Jüngern gehört; indess in einem viel älteren Zeugnisse, bei *Papias* (Euseb. H. E. III. 39), heisst es ausdrücklich von ihm: *οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ.* Aus dem Verhältnisse, worin wir die Mutter des Johannes Marcus später zur christlichen Gemeinde finden, folgert man ohne Grund, wie z. B. *Schleiermacher* (Stud. u. Krit. 1832. S. 760; in den Werken zur Theol. II. 386), dass in dieser Aussage bei Papias ein Anderer gemeint sein müsse als jener Johannes Marcus.

Die Erzählung der Apostelgeschichte aber führt uns auf ein persönliches Verhältniss der Mutter und Familie des Marcus zu Petrus; um so eher erklärt sich, dass dieser Apostel ihn seinen Sohn nennt (1. Petr. 5, 13: *ἀσπάζεται ὑμᾶς . . . . . Μάρκος ὁ υἱός μου*). Denn dieses bezieht sich am wahrscheinlichsten nicht, wie manche Ausleger gemeint

haben, auf einen anderen Marcus, einen leiblichen Sohn des Apostels, sondern auf jenen Johannes Marcus, Sohn der Maria, und *ὁ υἱός* ist in geistlichem Sinne gemeint; vielleicht war er von Petrus bekehrt und getauft. Nach Kol. 4, 10 war er ein Vetter (*ἀνεψιός*) des Barnabas. Durch diesen zunächst ist er auch wol mit Paulus in Berührung gekommen. Nach Apg. 12, 25 würde er Paulus und Barnabas, als sie von ihrer Mission von Antiochien nach Judäa zur Ueberbringung einer Collekte bei einer Hungersnoth wieder nach Antiochien zurückkehrten, dorthin begleitet haben. Hier war er auch, als Paulus von dort seine erste Missionsreise mit Barnabas antrat, und begleitete sie als untergeordneter Gehülfe (*ὑπηρέτης*, Apg. 13, 5) von Antiochien über Seleucia nach Cypern und durchzog mit ihnen diese Insel. Als aber Paulus und Barnabas von da nach Klein-Asien zogen, trennte Marcus sich dort in Pamphylien von ihnen und ging nach Jerusalem zurück (Apg. 13, 13; 15, 38); und zwar nach der letzteren Stelle wider des Paulus Willen, vielleicht nur, weil es dem Marcus damals noch an Ausdauer fehlte, um die mannichfaltigen Beschwerden einer Missionsreise anhaltend zu ertragen.*) Paulus weigerte sich desshalb, als er seine zweite Missionsreise anzutreten in Begriff war, den Marcus, welcher sich damals wieder in Antiochien befand, mit sich zu nehmen; und der darüber zwischen ihm und Barnabas entstandene Zwist trennte für diese Mission auch Paulus und Barnabas. Während Paulus abermals Syrien und Cilicien durchzog und von da in andere Kleinasiatische Landschaften und nach Europa ging, schiffte Barnabas wieder mit Marcus nach Cypern über (Apg. 15, 39 ff.).

Später wird er in der Apostelgeschichte nicht genannt, wohl aber, ausser 1. Petr. a. a. O., in mehreren Paulinischen Briefen; also muss er später auch zu diesem Apostel wieder in ein nahes Verhältniss getreten und als Gehülfe in seinen Diensten thätig gewesen sein. Er war bei dem gefangenen Apostel zu Rom [oder Cäsarea?], als dieser von dort die Briefe an Philemon und an die Kolosser schrieb.**) Marcus

*) Vielleicht aber, weil er mit den Grundsätzen Pauli in Betreff der Heidenmission damals noch nicht einverstanden war. M.

**) Philem. V. 24; Kol. 4, 10 f. Paulus nennt ihn mit einigen Anderen als seine *συνεργοὺς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία.*

scheint damals im Begriffe gewesen zu sein, Rom zu verlassen und nach Klein-Asien zu gehen.*) Als Paulus später den 2. Brief an Timotheus schrieb, gleichfalls von Rom aus, aber wahrscheinlich bei einer zweiten Gefangenschaft, war Marcus nicht bei ihm, sondern in der Nähe des Timotheus, in Klein-Asien; Paulus fordert den Timotheus auf, wenn er zu ihm komme, den Marcus mit sich zu bringen, da er ihm zum Dienste sehr nützlich sei (Kp. 4, 11).

Zur Zeit der Abfassung des 1. Petr. aber muss Marcus bei Petrus gewesen sein, in Babylon oder dessen Nähe. Die Abfassung dieses Briefes fällt in nicht ganz frühe Zeit, wenn sich auch das Genauere darüber nicht wohl bestimmt ermitteln lässt; vielleicht zwischen der Abfassung der Briefe an die Kolosser etc. und des 2. Timoth., so dass Marcus in der Zwischenzeit von Klein-Asien aus auch den Petrus in Babylonien besucht hatte. Mit Petrus scheint er nun nach der kirchlichen Ueberlieferung auch später noch in genauerer Verbindung gestanden zu haben, nämlich zu Rom (Euseb. H. E. II. 25) als dessen Dolmetscher.

Als ἑρμηνευτὴς Πέτρου wird Marcus schon in jener Stelle des Papias (Euseb. III. 39) aufgeführt, und zwar ausdrücklich nach Aussage eines noch älteren Zeugen, jenes Presbyters Johannes, eines unmittelbaren Jüngers Christi; eben so, wol auf Grund dieses Zeugnisses, von späteren Kirchenschriftstellern, wie *Irenäus* (adv. Haer. III. 10), *Tertullian* (adv. Marc. IV. 5), *Eusebius* (H. E. V. 8, und Chronicon ad A. 2 et 3. Claud.), *Hieronymus* (de viris illustr. 1. 8, ad Hedibiam c. 11) u. A.

Entschieden falsch beziehen *Fritzsche* (in Marcum Prolegg. p. XXVI. sq. not.) und *Thiersch* (Versuch zur Herstellung etc. S. 181) das Geschäft des Marcus als ἑρμηνευτής des Apostels bloss darauf, dass er den Inhalt der Vorträge des Petrus schriftlich aufgezeichnet hätte. Dass er dieses gethan habe, wird zwar von Papias a. a. O. und von anderen Kirchenschriftstellern ausgesagt (wovon nachher); aber das ἑρμηνευτής, bei den Lateinern interpres, bezeichnet sicher nicht *dieses*, sondern seine Vermittlung zwischen Petrus und denen, mit welchen er in persönliche Berührung kam, ohne sich mit ihnen in einer für beide Theile verständlichen Sprache unterhalten zu können. Wahrscheinlich bezog sich dieses Dolmetschergeschäft auch nicht, wie man gewöhnlich ohne weiteres voraussetzt, auf das Griechische, so dass er das Aramäische des Petrus für dessen Zuhörer, und umgekehrt deren griechische Sprache für Petrus verdolmetscht hätte; denn ohne Zweifel war Petrus des Griechischen so weit

*) Kol. 4, 10: περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς· ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν.

mächtig, um sich Anderen darin verständlich zu machen und sie darin zu verstehen, wie er sich wol schon mit dem Römischen Hauptmanne Cornelius in dieser Sprache unterhalten hat. Vielmehr haben wir wol an die Lateinische Sprache zu denken, die Marcus bei seinem früheren Aufenthalt in Rom bei Paulus erlernt haben kann. Hier war zwar damals die Kenntniss des Griechischen sehr verbreitet; aber die Volkssprache war doch fortwährend das Lateinische, und unter dem geringeren Volke, mit welchem Petrus doch auch in Berührung kam, waren gewiss Manche, die kein Griechisch verstanden.

Ganz unberechtigt oder unwahrscheinlich ist endlich die Meinung (*Grotius* Praef. in Marc.; *Cotelerius* ad Constitutt. apost. II. 57; *Kienlen*, Theol. Stud. und Krit. 1843. 2. S. 423 ff., u. A.), dass der Petrinische Gefährte und Dolmetscher Marcus, nach dem das zweite Evangelium genannt werde, zwar derselbe mit dem 1. Petr. genannten sein sollte, aber verschieden von dem in den Paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte genannten Marcus oder Johannes Marcus, dem Gefährten des Paulus; denn Apg. 12, 12 führt ja schon auf ein näheres Verhältniss der Familie des Johannes Marcus zu Petrus.

Nach Mittheilungen der Väter, die im Allgemeinen wol nicht bezweifelt werden dürfen, soll Marcus ausser in Rom besonders in Aegypten gewirkt haben, wo er als der erste Prediger des Evangeliums namentlich die Kirche zu Alexandrien gegründet haben soll.*) Doch fällt sein dortiger Aufenthalt wol erst in spätere Zeit, nach dem Tode der Apostel Paulus und Petrus.

Ueber den Tod des Marcus findet sich die erste Nachricht bei *Hieronymus* de vir. ill. c. 8, der ohne weiteres sagt, dass er im 8. Jahre des Nero (61—62 n. Chr.) gestorben und zu Alexandrien begraben sei. Diese Zeitbestimmung ist gewiss zu früh, indem selbst des Petrus Tod wahrscheinlich etwas später fällt; schon *Irenäus* aber (adv. Haer. III. 1) führt darauf, dass er den Petrus überlebt habe. Noch weniger ist auf die Aussagen späterer Schriftsteller zu geben, wie des *Nicephorus* (H. E. II. 43), dass er, vom Pöbel zu Alexandrien ermordet, als Märtyrer gestorben sei, wovon die früheren Schriftsteller und noch *Hieronymus* offenbar nichts wissen.

§. 48. Eine *schriftstellerische* Thätigkeit des Marcus wird zuerst wieder von *Papias* mit Berufung auf das Zeugniss des Presbyters Johannes erwähnt.**) Doch ist, wie

*) Dieses meldet zuerst *Eusebius* (II. 16) als Ueberlieferung (*φασί*), und nach ihm *Epiphanius* (Haer. LI. 6), *Hieronymus* (de vir. ill. c. 8), das *Chronicon Alex.* u. A.

**) Bei *Euseb.* H. E. III, 39: *Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν· οὐ μέν τοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δὲ, ὡς*

Eusebius die Stelle des Papias anführt, nicht recht klar, wie weit die Worte des Presbyters Johannes gehen. Gewöhnlich nimmt man die ganze Stelle als dessen Worte, und dann würde dieser alte Zeuge, jedenfalls ein Zeitgenosse des Marcus, Folgendes aussagen: Marcus, der Dolmetscher des Petrus, habe, was er in Erinnerung hatte, sorgfältig aufgeschrieben, wiewol die Reden und Thaten Christi nicht der Reihenfolge nach;*) denn, da er selbst den Herrn weder gehört habe, noch ihm nachgefolgt sei, sondern, wie gesagt, (*ὡς ἔφην*), dem Petrus, der seine Lehrvorträge nach den Bedürfnissen seiner Zuhörer hielt, ohne auf eine geordnete Zusammenstellung der Geschichte des Herrn auszugehen: so habe Marcus nicht gefehlt, indem er Einiges aufschrieb, wie er sich dessen erinnerte; er habe nur darauf seine Sorge gerichtet, von dem Gehörten nichts auszulassen noch es zu entstellen. — Aber schon *Tholuck***) behauptet, wie ich glaube, mit Recht, dass nicht diese ganze Aussage dem Presbyter Johannes angehört. Denn sehr wahrscheinlich ist in dem *ὡς ἔφην* nicht dieser der Redende, sondern Papias, der damit wol auf eine frühere Stelle seines Werkes zurückwies. Man kann nur zweifelhaft sein, ob die eigenen Worte des Papias mit *οὔτε γὰρ ἤκουσε* beginnen, oder schon mit *οὐ μέν τοι τάξει*. In letzterem Falle würde der Presbyter Johannes bloss bezeugen, dass Marcus, der Dolmetscher des Petrus, sorgfältig aufgeschrieben habe, was er in Erinnerung hatte; im ersteren Falle würde er dieses auch noch bestimmt auf Reden und Thaten Christi beziehen, und daneben noch aussagen, dass Marcus diese nicht *τάξει* aufgeschrieben habe. Auf jeden Fall scheint die ausdrückliche Angabe, dass Marcus den In-

ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων. Ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς. Ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου. Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται κ. τ. λ. (Hier folgen die §. 40 Anm. angeführten Worte.)

*) *οὐ τάξει* kann hier, wo von der Abfassung einer historischen Schrift die Rede ist, wol nur gemeint sein: nicht eben in der chronologischen Reihenfolge, worin das Einzelne sich zugetragen hatte; nicht gerade aber, was *Schleiermacher* (Stud. u. Krit. a. a. O. S. 759, Einl. i. N. T. S. 241 f.) als den Sinn geltend machen will, dass er Alles vereinzelt, ohne Zusammenhang niedergeschrieben habe.

**) Die Glaubwürdigkeit d. evang. Gesch. Ausg. 1. S. 243 u. Anm.

halt seiner Schrift aus den früher von ihm gehörten Lehrvorträgen des Petrus entnommen habe, dem Papias anzugehören, nicht dem Presbyter Johannes, obwol der ihm angehörende erste Theil der Stelle in dem gleichen Sinne gemeint sein kann.

Zweifeln aber kann man überhaupt, ob die ganze Angabe, sowol von Seiten des Johannes als auch des Papias, in Beziehung auf unser Marcus-Evangelium gemeint ist, oder auf eine andere Schrift. Eusebius, der uns die Stelle aufbewahrt hat, bezieht sie allerdings auf unser Evangelium; und dass von diesem die Rede sei, hat man auch früher ganz allgemein angenommen. Doch ist dieses in neuerer Zeit von mehreren Gelehrten bezweifelt oder entschieden geleugnet worden.*)

*) So namentlich von *Schleiermacher* (a. d. a. OO.), *Credner* (§. 56), *Schwegler* (nachapost. Zeitalter I. 457—460) und nach ihm von *Baur* (kanon. Evang. S. 536 ff.). [Auch *K. R. Köstlin* (Synopt. Evangelien. 1852. S. 111) sieht von *Papias* nur einen Urmarkus bezeugt, ebenso *Zeller* (Apostelgesch. S. 40) und hält ihn für identisch mit dem von *Justin* benutzten Petrusevangelium; *Scholten* (Das älteste Evangelium (Leiden 1868), übersetzt von *Redepenning* 1869. S. 168—179; 192—233; 247) beschreibt ihn als kurze Skizze einer evangelischen Schrift, die er dem Protomarkus vorausgehen lässt. *Hilgenfeld* (Die Evangelien. 1854. S. 144 ff. Vrgl. Ztschr. 1866, S. 82 ff) lässt den Markus aus Matthäus mit Hinzunahme der petrinisch-römischen Ueberlieferung und des bei *Justin* und in den clementinischen Homilien gebrauchten unkanonischen Petrusevangeliums entstehen und sieht desshalb als Wahrheit des papianischen Zeugnisses, das die Art unseres zweiten Evangeliums, an Matthäus gemessen, richtig beschreiben soll, nur das an, dass es das zweite Evangelium mit Rom und Petrus in Verbindung bringe. *Volkmar* (Die Religion Jesu. 1857. S. 203 ff. ebenso: Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis. 1870) lässt das Zeugniss des Papias ganz bei Seite, da er im Marcusevangelium nur eine von einem Pauliner in directem Gegensatz gegen die Apokalypse verfasste Lehrpoesie auf geschichtlichem Grunde zu erkennen vermeint. Auch *Weizsäcker* (Untersuchungen über die evangelische Geschichte u. s. w. 1864, S. 118 ff.) glaubt die Nachrichten des Papias weder auf den Urmarkus noch auf den kanonischen Markus anwenden zu dürfen, und *Keim* (Geschichte Jesu von Nazara. 1867. I. S. 99) spricht ihnen trotz ihres hohen Alters jeden geschichtlichen Werth ab. — Dagegen setzen *Weisse* (Die evangelische Geschichte. 1838. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium. 1856), *Ewald* (Jahrbb. der bibl. Wissnsch. II. ff.), *Reuss* (Geschichte der H. Schrft. des N. T.'s (4) 1864, §. 187), *Holtzmann* (Synopt. Evv. 1863. Bibellexikon unter Markus) u. A. das papianische Zeugniss wenigstens mit einem Urmarkus, der im kanonischen Markus nach den Einen ganz leicht, nach den Andern eingreifender überarbeitet vorliegen soll, jedoch ohne dass die Verschiedenheit der Ueberarbeitung (Auslassungen oder Zusätze) von der Grundschrift auf die verschiedene dogmatische Tendenz der betreffenden Verfasser zurückgeführt würde, in nähere oder entferntere Verbindung.] M.

Es ist auch nicht zu leugnen, dass die Worte in Beziehung auf unser Evangelium einige Schwierigkeit darbieten. Denn wie die Worte lauten, scheinen sie eigentlich auf eine Schrift hinzuweisen, in welcher die evangelischen Erzählungen ordnungslos an einander gereiht waren, wie Petrus sie in seinen verschiedenen Lehrvorträgen je nach den Bedürfnissen seiner Zuhörer vorgetragen hatte; während unser Marcus-Evangelium, für sich betrachtet, doch ganz den Anschein einer fortlaufenden zusammenhangenden Geschichtserzählung hat. Indessen liesse sich denken, dass Papias oder auch schon der Presbyter Johannes zu einer solchen Aussage durch Vergleichung mit einem andern in Ansehen stehenden Evangelium, z. B. etwa dem des Matthäus, veranlasst worden und die theilweise davon abweichende Reihenfolge der Begebenheiten in der Schrift des Marcus vermuthungsweise so zu erklären gesucht hätte, dass dieser Evangelist auf eine chronologische Anordnung der Begebenheiten gar nicht ausgegangen wäre. Für die Beziehung jener Aussage auf unser Evangelium spricht aber besonders dieses, dass die kirchlichen Schriftsteller der folgenden Zeit von einer anderen Schrift des Marcus nichts wissen, dagegen Aehnliches, wie in jener Schrift enthalten ist, von der Abfassung unseres Evangeliums aussagen, indem sie es auf die mündlichen Vorträge des Apostels Petrus zurückführen oder diesem Apostel selbst einigen Antheil an der Abfassung desselben beilegen. So mit verschiedenen Modificationen *Irenäus, Clemens Al., Origenes, Eusebius, Hieronymus* u. A.;*) doch weichen sie in ihren Angaben über Zeit und Ort der Abfassung und über die Art des Antheiles des Petrus dabei von einander ab; also war diesen Kirchenvätern selbst etwas Näheres auf zuverlässige Weise nicht bekannt.

Clemens Al. (adumbratio in Ep. I. Petr.), *Eusebius* H. E. II. 15, *Hieronymus* de viris illustr. c. 8, lassen den Marcus sein Evangelium noch bei Lebzeiten des Petrus schreiben, auf Bitten der Zuhörer des Petrus; und nach den beiden letzteren soll Petrus selbst es gebilligt und empfohlen haben; dafür berufen sie sich auf die Angabe des Clemens Al. im 6. Buche seiner Hypotyposen, aber nach einer falschen Auffassung, da Clemens vielmehr in der Stelle, die *Eusebius* selbst später (VI. 14) mittheilt, sagt, Petrus habe, als er von diesem Unternehmen gehört, es

*) S. bei *de Wette* §. 99 b. Anm. a, *Credner* §. 52.

weder gehindert noch befördert. *Hieronymus* (ad Hedibiam c. 11) drückt sich sogar fast so aus, als ob Petrus dem Marcus das Evangelium dictirt hätte. Dagegen sagt der ältere *Irenäus* (adv. Haer. III. 1; vgl. bei Euseb. H. E. V. 8) bestimmt, dass Marcus das Evangelium erst nach dem Tode des Petrus und Paulus (*μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον*) geschrieben habe; und darauf führt auch, unter der Voraussetzung, dass sie sich auf unser Evangelium beziehe, die älteste Aussage des Presbyters *Johannes* und des *Papias*, wenn es dort heisst, er habe nach der Erinnerung aufgeschrieben (*ὅσα ἐμνημόνευσεν, ὡς ἀπεμνημόνευσεν*); denn so würden sie sich nicht ausgedrückt haben, wenn sie gemeint hätten, Petrus sei zur Zeit der Abfassung noch am Leben, und Marcus um ihn gewesen, so dass er ihn selbst noch befragen konnte.

Als *Ort* der Abfassung wird in den Unterschriften der Griechischen Handschriften theils Rom genannt, theils Alexandrien oder Aegypten überhaupt; auch *Chrysostomus* (in Matth. Homil. I.) gibt an, dass Marcus seine Schrift in Aegypten auf Bitten seiner dortigen Jünger verfertigt habe; dagegen nennen die meisten Kirchenväter als Ort der Abfassung Rom oder setzen es deutlich voraus.

Bei keinem der Kirchenschriftsteller aber finden sich Zweifel gegen die Abfassung dieses Evangeliums durch Marcus, und diese ist auch bis vor einigen Decennien nicht irgend bestritten worden.*) Von den in neuerer Zeit von *Schleiermacher, Credner, Schwegler, Baur* u. A. geltend gemachten Ansichten ist schon oben (S. 139) die Rede gewesen; sie verstehen die vom Presbyter Johannes und Papias erwähnte Schrift des Marcus nicht von unserm Evangelium und legen das letztere einem Schriftsteller bei, der etwa die echte Schrift des Marcus zu Grunde gelegt und mit benutzt hätte. Auch *Gfrörer***) bestreitet die Abfassung des Evangeliums durch Marcus. Doch sind die äusseren Zeugen der Annahme derselben recht günstig; und unter der Voraussetzung, dass schon die Aussage des Presbyters Johannes sich am wahrscheinlichsten wirklich auf unser Evangelium bezieht, kann die Echtheit desselben oder die Abfassung durch Marcus schon allein durch dieses äussere Zeugniss eines gleichzeitigen

*) Ausser dass Einige (s. §. 47) den Verfasser als den Petrinischen Marcus von dem Paulinischen (Johannes) Marcus unterscheiden wollten.

**) Gesch. d. Urchristenth. II. Hauptthl.: die heil. Sage. 2 Abtheil. Stuttg. 1838.

christlichen Schriftstellers als hinreichend feststehend betrachtet werden.*)

Nicht minder haltungslos, als die Annahme Lateinischer Originalität des Marcus-Evangeliums (vrgl. §. 21), ist die Vermuthung von *Wahl* (Magazin für alte, besd. morgenl. Literatur; 3. Lieferung 1790), dass das Evangelium, als in Aegypten verfasst, ursprünglich Koptisch geschrieben sei. Die Kirchenväter, die Griechischen wie die Lateinischen, setzen allgemein voraus, dass das Evangelium schon ursprünglich Griechisch geschrieben sei; gegenwärtig wird das auch nicht leicht von Jemand bezweifelt.

---

§. 49. Das *dritte* der kanonischen Evangelien unterscheidet sich von den beiden ersten dadurch, dass in ihm der Verfasser von sich redet; indess nur gleich am Anfange, wo er seine Absicht anzeigt, das folgende Geschichtswerk für einen gewissen Theophilus zu verfassen. Dagegen tritt er im weiteren Verlaufe des Evangeliums mit seiner Person eben so wenig hervor wie die Verfasser der beiden ersten Evangelien; und auch im Proömium selbst nennt er seinen Namen nicht.

Als Fortsetzung dieses Evangeliums, als zweiten Theil desselben geschichtlichen Werkes gibt sich die *Apostelgeschichte* selbst gleich am Anfange zu erkennen, und als ebenfalls zunächst für Theophilus geschrieben. Doch nennt auch dort der Verfasser seinen Namen nicht. In der zweiten Hälfte dieser Schrift, in den Berichten über mehrere Reisen des Paulus ist von dem Apostel und dessen Reisegesellschaft in der 1. Person plur. die Rede, so dass der Berichtende sich mit in der Gesellschaft befunden haben muss. Doch nennt er sich auch hier nirgends, und es ist selbst noch streitig und zweifelhaft, ob der Berichterstatter der Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte selbst ist, oder ob dieser eines Anderen Berichte theilweise in sein Werk in ihrer ursprünglichen Form aufgenommen habe.

In der Ueberschrift des Evangeliums aber, sowol in den Griechischen Handschriften als in den alten Uebersetzungen, wie allgemein in der kirchlichen Ueberlieferung wird als

*) *F. Hitzig* (Ueber Johannes Marcus und seine Schriften. Zürich 1843. S. 167 ff.) sieht schon in der Stelle 2. Cor. 8, 18: *οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησίων*, in welcher er *εὐαγγέλιον* nicht von der mündlichen Predigt des Evangeliums, sondern von einer Evangelienschrift versteht, das älteste Zeugniss für die Abfassung des ältesten, unseres zweiten kanonischen Evangeliums durch Marcus. M.

Verfasser *Lucas* genannt. Ueber dessen persönliche Verhältnisse ist uns aber mit Sicherheit nicht gerade Vieles bekannt. Nach dem Eingange des Evangeliums kann er sich unter der Zahl der unmittelbaren Jünger des Herrn nicht befunden haben;*) er sondert sich dort von denjenigen, welche mitthätige Augenzeugen der Begebenheiten, die er dem Theophilus berichten will, gewesen waren, und stellt sich mit unter diejenigen, denen die Kunde über diese Dinge durch die Berichte solcher unmittelbaren Zeugen zugekommen war. Aus Kol. 4, 14 vgl. mit V. 11 ergibt sich, wie ich glaube, bestimmt, dass Lucas von Geburt dem Jüdischen Volke nicht angehörte, da Paulus ihn mit Epaphras und Demas deutlich von seinen Gefährten aus der Beschneidung (*οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς*) sondert; obwol Manche in der Beziehung anders urtheilen.**) Doch ist nicht unwahrscheinlich, dass Lucas schon vor seiner Bekehrung zum Christenthume Proselyt des Thores geworden war, der am Jüdischen Gottesdienste und theilweise an der Beobachtung des Gesetzes theilnahm, sich aber nicht durch die Beschneidung dem Jüdischen Volke hatte einverleiben lassen.

Vgl. *Isidorus Hispal.* de vita et obitu sanctorum. c. 82: Lucas Antiochenus . . . . natione Syrus, arte medicus, Graeco eloquio eruditus, quem plerique tradunt proselytum fuisse et Hebraeas litteras ignorasse.

Zum Theil hat man Lucas für identisch mit dem Apg. 13, 1; Röm. 16, 21 erwähnten *Lucius* gehalten; nach der ersteren Stelle war er ein Cyrenäer und gehörte zu den Propheten und Lehrern Antiochiens, als Paulus von dort in Begleitung des Barnabas und Marcus seine erste Bekehrungsreise antrat; die letztere Stelle zählt ihn neben Jason und Sosipatros zu den *συγγενεῖς* des Paulus, von denen er grüsst, so dass derselbe also zur Zeit der Abfassung des Briefes mit ihm in Korinth gewesen sein muss. Schon *Origenes* (in Ep. ad Rom. 16, 21) führt dieses als An-

*) Nach *Pseudo-Origenes* de recta in Deum fide Sect. 1, *Epiphanius* Haer. LI. 11 u. A. soll er einer der 70 Jünger gewesen sein; und nach einer von *Theophylakt* (in Lucam 24, 13) angeführten Meinung einer der beiden Jünger, denen Jesus nach seiner Auferstehung auf dem Wege nach Emmaus erschien, von denen der eine Kleophas war (Luc. 24, 13 ff.). Beides scheint *Hug* geneigt anzunehmen, aber entschieden mit Unrecht.

**) So nach *J. N. Tiele*, Theol. Stud. u. Krit. 1858. 4. S. 753—766; der die Beweiskraft der Paulinischen Stelle nicht anerkennen will und sich für die Jüdische Abkunft des Lucas auf den Hebraisirenden Charakter der Schreibart seiner beiden Schriften beruft; der jedoch nur theilweise stattfindet und sich auf andere Weise erklären lässt (s. §. 107).

nahme Mancher an, die auch spätere noch theilen; auch noch *Tiele* a. a. O. S. 766 hält es für nicht unwahrscheinlich; aber gewiss mit Unrecht, schon desshalb, weil jener Lucius als συγγενής des Paulus doch ohne Zweifel ein geborener Jude war; auch hat Paulus denselben Mann gewiss nicht das eine Mal Lucius, das andere Mal Lucas genannt. Der letztere Name ist am wahrscheinlichsten Abkürzung aus *Lucanus*, wie Silas aus Silvanus.

Diesen Lucas bezeichnet zuerst *Eusebius* als *Antiochener*, und darnach auch Andere. Worauf diese Annahme beruht, wissen wir nicht, aber unwahrscheinlich ist sie nicht.

Euseb. H. E. III. 4: τὸ μὲν γένος ὢν τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας. *Hieronymus* praef. in Matth. u. de vir. ill. c. 7, *Isidorus Hispal.* a. a. O., *Theophylakt* in Lucam prooem., *Euthymius Zigabenus* praef. interpr. Luc., *Nicephorus* H. E. II 43 u. A.

Es ist nicht ganz wahrscheinlich, was *Eichhorn*, *Kühnöl*, *Credner* vermuthet haben, dass diese Annahme nur mit der Identificirung mit jenem Lucius Apg. 13, 1 zusammenhänge; denn Lucius wird dort zwar unter den damals in Antiochien sich aufhaltenden christlichen Propheten und Lehrern genannt, aber dabei ausdrücklich als ein Cyrenäer, d. i. aus Cyrene gebürtig, bezeichnet.

Sicherer ist, dass er in späterer Zeit zu Rom lebte. Dort war er, als der gefangene Paulus von dort aus seine Briefe an die Kolosser und an Philemon schrieb (Kol. 4, 14; Philem. V. 24), und später noch bei der Abfassung des 2. Timoth. (Kp. 4, 11). Er scheint damals in Rom einen bleibenden Aufenthalt gehabt und seinen Unterhalt als Arzt gefunden zu haben; denn so wird er Kol. 4, 14 bezeichnet, *Λουκᾶς ὁ ἰατρός*.

Erst sehr spät (zuerst bei *Nicephorus Kallistus* [im 14. Jahrh.] H. E. III. 43) finden wir die Angabe, dass er zugleich ein ausgezeichneter Maler gewesen sei, der zuerst das Bild Christi, der Maria und der Hauptapostel gemalt habe. Diese Legende herrscht in der späteren katholischen Kirche, wie denn auch noch an verschiedenen Orten namentlich wunderthätige Bilder der Maria gezeigt werden, die Lucas gemalt haben soll. Aber ihr spätes Auftreten kennzeichnet diese Annahme entschieden als Fabel, deren Entstehung sich freilich nicht näher angeben lässt; vielleicht ist sie ursprünglich veranlasst durch Verwechselung mit irgend einem späteren christlichen Maler, der zufällig den Namen Lucas führte und von dem es ein solches Bild Christi oder der Maria gab.

Nach den a. Stellen der Paulinischen Briefe stand Lucas zu deren Verfasser bei seinem Aufenthalte zu Rom auch in einem näheren persönlichen Verhältnisse; Philem. a. a. O. bezeichnet Paulus ihn, den Marcus, Aristarch und Demas als

seine συνεργούς, und Kol. a. a. O. den Lucas insbesondere als ὁ ἀγαπητός; 2. Tim. a. a. O. sagt er, dass Lucas allein bei ihm sei — nämlich von näheren Freunden und Gehülfen.

Ein näheres persönliches Verhältniss des Lucas zu Paulus, und zwar schon aus früherer Zeit, scheint nun auch aus den schon oben erwähnten Reiseberichten der Apostelgeschichte hervorzugehen, in denen von der Reisegesellschaft in der 1. Person plur. die Rede ist. Am nächsten liegt die Annahme, dass der Verfasser selbst sich in diesen Fällen in der Gesellschaft des Paulus befunden habe. So allgemein die Alten, z. B. schon *Irenäus* (adv. Haer. III. 14, 1; s. bei *Credner* S. 125). Jedoch scheint Vieles dafür zu sprechen, dass der Verfasser hier fremde Berichte benutzt, diese mehr oder weniger in der ursprünglichen Form aufgenommen und daraus auch zum Theil die communicative Erzählungsweise beibehalten habe (§. 124 f.); wir können also diese Abschnitte der Apostelgeschichte wenigstens nicht mit Sicherheit für die Lebensumstände des Lucas benutzen.

Von den späteren Schicksalen des Lucas, aus der Zeit nach der Abfassung des 2. Timoth., liegen uns irgend gesicherte geschichtliche Zeugnisse nicht vor.

Dem *Eusebius* scheint darüber nichts bekannt gewesen zu sein; daher kommt, was die Späteren darüber wissen wollen, kaum in Betracht; *Hieronymus* de vir. ill. c. 7 meldet, dass seine Gebeine im 20. Jahre des Constantius aus Achaja nach Constantinopel gebracht seien; es muss also damals eine kirchliche Ueberlieferung gewesen sein, dass er in Achaja gestorben sei. In einigen älteren Ausgaben der Schrift des Hieronymus findet sich noch der Zusatz: vixit octoginta et quatuor annos, uxorem non habens, der aber in allen alten Handschriften fehlt und ohne Zweifel spätere Interpolation ist. Die Ueberführung der Gebeine des Lucas nach Constantinopel meldet auch *Isidorus Hispal.* de vita et obitu sanctorum c. 82, aber von Bithynien aus, wo ihn auch das Martyrolog. Romanum gestorben sein lässt. Unter den christlichen Märtyrern wird Lucas zuerst von *Gregor v. Nazianz* aufgeführt (Orat. 3 adv. Julianum), und später von Anderen, z. B. von *Nicephorus* (H. E. II. 43), welcher ihn das Evangelium in Griechenland predigen und dort, 80 Jahre alt, an einem Oelbaum aufgehängt werden lässt; das ist aber nur eine späte Legende ohne allen geschichtlichen Werth.

---

§. 50. Als evangelischer Schriftsteller wird Lucas ausdrücklich von Kirchenschriftstellern in den uns von ihnen erhaltenen Schriften erst später genannt als Matthäus und Marcus, erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, damals aber auch schon in bestimmter Beziehung auf unser drittes Evan-

gelium, dessen Autorschaft ihm seitdem in der Kirche ohne Widerrede beigelegt wird; diese in derselben feststehende Voraussetzung muss auf einer schon von früher her überkommenen Ueberlieferung beruhen. Etwas Näheres aber über Zeit und Ort der Abfassung durch Lucas und die von ihm benutzten Quellen scheint der alten Kirche durch Ueberlieferung nicht bekannt gewesen zu sein; die betreffenden Angaben der Kirchenschriftsteller geben sich leicht als blosse Vermuthungen zu erkennen, beruhend auf demjenigen, was man über die Person und Verhältnisse des Lucas wusste oder zu wissen glaubte, oder auf den Andeutungen der ihm beigelegten Schriften selbst.

Wenn *Irenäus* adv. Haer. III. 14, *Eusebius* H. E. III. 4, *Hieronymus* de vir. ill. c. 7 aussagen, Lucas habe den Inhalt seines Evangeliums von den Aposteln erfahren, so beruht das nur darauf, wie er sich im Proömium des Evangeliums über sein Unternehmen ausspricht. Und wenn *Irenäus* an einer früheren Stelle (III. 1) berichtet, Lucas habe das von Paulus gepredigte Evangelium niedergeschrieben, und *Tertullian* adv. Marc. IV. 5, man pflege sein Evangelium dem Paulus beizulegen, so ist das ohne Zweifel nur eine Vermuthung, zu der man sich durch das Verhältniss des Lucas zu dem Apostel Paulus berechtigt erachtete. Eben darauf beruht die Voraussetzung, dass Paulus mit *seinem* Evangelium (Röm. 2, 16; 16, 25; 2. Tim. 2, 8) die evangelische Schrift des Lucas meine; so sieht es schon *Origenes* an (bei *Euseb.* VI. 25), und so führen *Eusebius* selbst (III. 4) und *Hieronymus* (de vir. ill. c. 7) es als recipirte Meinung an (s. bei *de Wette* §. 101 b. Anm. a). Eben so wenig ist auf die Behauptung des *Hieronymus* Praef. ad Matth. zu geben, dass Lucas sein Evangelium in Achaja und Böotien verfasst habe (Lucas . . . . in Achajae Boeotiaeque partibus volumen condidit), was mit der bereits erwähnten Tradition über den Ort seines Todes zusammenhängt.

§. **51.** Unter den älteren evangelischen Schriften, welche in der grösseren Kirche nicht anerkannt wurden, bot eine eine besondere Aehnlichkeit mit dem Evangelium des Lucas dar, so dass sie überall in Verhältniss zu demselben betrachtet ward, das *Marcionitische* Evangelium. Das Verhältniss desselben zu unserm Lucas ist in neuerer Zeit Gegenstand vielen Streites gewesen; die Entscheidung darüber ist für das richtige Urtheil über den Ursprung und die geschichtliche Autorität unseres kanonischen Evangeliums selbst nicht unwichtig. Dieser Gegenstand kann vor der weiteren Untersuchung über das kanonische Evangelium des Lucas selbst in

seinem Verhältnisse zu den anderen kanonischen Evangelien behandelt werden.

Marcion, Sohn eines Bischofes von Sinope in Pontus, lebte in der ersten Hälfte bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts und war der Stifter einer gnostischen anti-Jüdischen Sekte. Er zeichnete sich durch Eifer für christliche Frömmigkeit und strenge Ascese aus.*) Im Christenthume fand er die einzige göttliche Offenbarung, wogegen er dem Judenthume durchaus den Charakter einer solchen absprach; denn er leitete dieses nicht von dem höchsten Gotte, dem Urheber des Christenthums ab, sondern von einem niedrigeren Wesen, welches auch der Schöpfer der sinnlichen Welt sei, dem *δημιουργός*, creator; geflissentlich ging er darauf aus, die Widersprüche zwischen den Aussprüchen Christi und der Lehre des A. T. hervorzuheben, und wollte die christliche Lehre, wie sie in der Kirche gestaltet war, von den fremdartigen Beimischungen, die sie besonders aus dem Judenthume aufgenommen habe, reinigen. Aber sein eigener Vater stiess ihn aus der Kirchengemeinschaft aus, worauf er sich am Anfange der Regierung des Antoninus Pius, gegen 140 n. Chr., nach Rom begab; hier traf er später auch mit Polykarp zusammen, welcher eine Reise dahin gemacht hatte. Die von Marcion ausgegangene Sekte hatte, wie schon Marcion selbst, einen eigenen Schriftkanon, der natürlich nur christliche Schriften enthielt, und zwar *eine* evangelische Schrift und zehn Paulinische Briefe, mit Ausschluss der Pastoralbriefe. Das Marcionitische Evangelium hatte in der Ueberschrift keine Angabe eines menschlichen Verfassers; wir kennen es nur aus den jedoch ziemlich reichhaltigen Mittheilungen, welche die Kirchenschriftsteller in ihrer Polemik gegen Marcion ausdrücklich oder indirect machen.**) Nicht überall lässt sich aus diesen Angaben mit Sicherheit erkennen,

*) Marcion ist nach Tertull. adv. Marc. I, 19 der Antoninianus haereticus (Antoninus Pius 138—161); die Blüthe seiner abendländischen Wirksamkeit fällt in den Episcopat des Anicetus (158—168); Iren. adv. haer. III, 4, 3: Marcion illi succedens invaluit sub Aniceto. M.

**) Die Hauptquellen, um es kennen zu lernen, sind: *Tertullian.* adv. Marcion. L. IVus, und *Epiphanius* haer. XLII.; ausserdem *Pseudo-Origenes* (Dialogus de recta fide), *Hieronymus* u. A. Vgl. Ev. Marcionis ex auctoritate vet. monumentorum descr. *A. Hahn*, in Thilo's Cod. apocr. N. T. I. 401—486; *de Wette* §. 71 b. Anm. c.

was dieses Evangelium enthielt und was nicht; denn die Kirchenschriftsteller setzen dasselbe als ihren Lesern bekannt voraus und gehen zum Theil — so namentlich Tertullian — hauptsächlich darauf aus, aus dem von den Marcioniten anerkannten Inhalte dieses Evangeliums selbst die Marcionitische Lehre zu bekämpfen. Aber dazu reichen ihre Angaben aus, um bei sorgfältiger Betrachtung nicht bloss den allgemeinen Charakter, sondern auch den wesentlichen Bestand desselben im Verhältniss zu unseren kanonischen Evangelien zu erkennen. Danach stand es in einem nahen Verhältnisse zu unserm Lucas-Evangelium und enthielt wenig oder gar nichts, was sich nicht in unserm Lucas findet, wol aber fehlte Manches darin, was dieser enthält.

So fehlten ganz Kpp. 1 u. 2 des Lucas, das Vorwort mit der Kindheitsgeschichte, sowie aus Kpp. 3 u. 4 die Erzählungen über den Täufer, über die Taufe Jesu, die Versuchung und die Genealogie; es begann mit der Zeitbestimmung Kp. 3, 1, knüpfte daran unmittelbar die Erzählung über die Heilung des Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum 4, 31ff., und liess dann erst die Erzählung über die Widersetzlichkeit der Nazarethaner gegen Jesus folgen, 4, 16—30. Nicht minder fehlten im weiteren Verlaufe des Evangeliums verschiedene Abschnitte unseres Lucas; so ziemlich sicher Kp. 7, 29—35 mit dem Ausspruche Jesu über die Verkehrtheit der Menschen, die sich eben so wenig in die ascetische Lebensweise des Täufers als in die ganz davon verschiedene des Menschensohnes zu finden wussten; 13, 1—9, Jesu Ausspruch in Beziehung auf die von Pilatus getödteten Galiläer und die durch den Sturz des Thurmes von Siloa Umgekommenen, sowie das Gleichniss vom Feigenbaume; 13, 29—35, Jesu Ausspruch über das zu Tische Liegen der von verschiedenen Gegenden zum Reiche Gottes Kommenden, seine Antwort in Beziehung auf Herodes, als man ihn veranlassen wollte, dessen Gebiet zu verlassen, und die Drohrede gegen Jerusalem; 15, 11—32, das Gleichniss vom verlorenen Sohn; 18, 31—34, Jesu Weissagung über das ihm Bevorstehende, als Erfüllung der Aussprüche der alttestamentlichen Propheten; 19, 29—48, die Erzählung über den feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem und die Austreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, mit Hinweisung auf alttestamentliche Aussprüche; 20, 9—18, das Gleichniss von den treulosen Winzern, worin die Sendung des Sohnes Gottes als eine Fortsetzung der Sendung früherer göttlicher Gesandten erscheint, und seine Verwerfung und die Bestrafung seiner Widersacher als schon im A. T. geweissagt; 22, 35—38, Ausspruch Jesu an seine Jünger mit Hinweisung auf eine alttestamentliche Weissagung, die sich alsbald an ihm erfüllen werde; sehr wahrscheinlich 22, 42—46, über den Seelenkampf Jesu in Gethsemane; 22, 49—51, wie einer der Jünger dem Knechte des Hohepriesters das Ohr abgehauen habe; und so wahrscheinlich noch

mehreres Andere, wie 17, 5—10 u. a, auch der Schluss des Lucas, über die Himmelfahrt Jesu.

Ebenso fehlten auch in den Abschnitten, welche das Evangelium Marcions mit Lucas gemeint hatte, einzelne Stellen; z. B. 11, 30—32, die Hinweisung auf die alttestamentlichen Beispiele von Jona und von der Königin von Saba; 11, 49—51, die Hinweisung auf die an das Volk zu sendenden Propheten und auf die Heimsuchung des Blutes aller Propheten von Erschaffung der Welt her an dem gegenwärtigen Geschlechte; 20, 37 f., die Hinweisung auf Moses Zeugniss für die Auferstehung der Todten; 21, 21 f., Hinweisung auf das bevorstehende Strafgericht als Erfüllung Alles dessen, was geschrieben sei; 22, 16, Andeutung einer Vollendung des Passah im Reiche Gottes; 22, 30, Verheissung Jesu, dass die Jünger essen und trinken sollten an seinem Tisch in seinem Reich, und auf Thronen die 12 Stämme Israels richten; 23, 43, Verheissung Jesu an den einen der mit ihm gekreuzigten Missethäter, dass er heute mit ihm im Paradiese sein werde; 24, 44 b, die Hinweisung auf die Erfüllung dessen, was über ihn im Gesetz Mosis, in den Propheten und den Psalmen geschrieben sei, u. a.

Mitunter fanden sich auch an den Stellen, welche Marcion mit Lucas gemein hatte, Abweichungen zwischen beiden, zum Theil solche, die nur als gewöhnliche Varianten erscheinen, wie sie sich auch wol zwischen den verschiedenen Handschriften unseres Evangeliums selbst finden, zum Theil aber solche, welche auf die Gestaltung des ganzen Sinnes von wesentlichem Einfluss erscheinen.

So namentlich Kp. 16, 17, wo statt der Worte bei Lucas: „Es ist leichter, dass Himmel und Erde vergehe, als dass *vom Gesetz* Ein Strichlein falle," Marcion in seinem Evangelium las: „Leichter wird Himmel und Erde vergehen, wie auch das Gesetz und die Propheten, als Ein Strichlein der Worte des Herrn." Kp. 13, 28, wo statt der Worte: „Wenn ihr den Abraham und Isaak und Jakob und alle Propheten im Reiche Gottes sehen werdet," es bei Marcion hiess: „Wenn ihr alle *Gerechten* im Reiche Gottes sehen werdet"; und statt der folgenden Worte: *ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω*, diese: *ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους καὶ κρατουμένους ἔξω*. Kp. 21, 32, wo statt: „*dieses Geschlecht* wird nicht vergehen, bis Alles geschehen ist", Marcion hatte: „*Himmel und Erde* werden nicht vergehen, bis Alles geschehen ist." Kp. 4, 34, wo in der Anrede des Dämonischen an Jesus das *Ναζαρηνέ* fehlte, sowie wahrscheinlich auch 18, 37 und 24, 19 das *ὁ Ναζωραῖος, τοῦ Ναζωραίου*. Kp. 8, 19, wo in der Erzählung des Evangelisten fehlte, was sich bei Lucas findet, dass Jesu Mutter und Brüder zu ihm gekommen seien, und sich dieses nur im Folgenden als Angabe der anwesenden Juden fand (wie Luc. V. 20).

Nur sehr Weniges scheint Marcions Evangelium enthalten zu haben, was sich in unserem Lucas nicht findet.

So. Kp. 8, 21, wo sich vor den Worten Jesu: „meine Mutter und meine Brüder sind die, welche das Wort Gottes hören und thun", noch fand, was wir Matth. 12, 48 lesen: „Wer sind meine Mutter und meine Brüder?"

§. 52. Auf Grund dieses Thatbestandes wird von den Kirchenschriftstellern ohne weiteres behauptet, dass Marcion unser Lucas-Evangelium gekannt und dasselbe seinem dogmatischen Systeme gemäss zugerichtet, interpolirt und verstümmelt habe; diese Annahme hat auch bis zu den letzten Jahrzehenden des vorigen Jahrhunderts allgemein geherrscht, ohne dass man irgend Veranlassung fand, sie einer Prüfung zu unterwerfen. Zuerst wich *Semler* von dieser recipirten Vorstellung ab, welcher, im Gegensatz gegen Tertullian, die Ansicht aufstellte, dass unser Lucas und das Marcionitische Evangelium sich wie zwei verschiedene Recensionen einer und derselben Schrift verhielten, und das letztere zu den vielen evangelischen Schriften gehört habe, aus denen später die katholische Kirche die vier kanonischen ausgewählt habe. In demselben Sinne erklärte sich dann *Löffler*.

Semler, zuerst in den Anmerkungen zur Deutschen Ausgabe von R. Simon's krit. Historie d. Textes d. N. T. (1776), und dann auch anderswo. — *Josias Friedr. Chr. Löffler* (damals Prof. d. Theol. zu Frankfurt a. O., dann seit 1789 Gen.-Sup. zu Gotha, † 1816): Marcionem Pauli epistolas et Lucae evang. adulterasse dubitatur (*Frankf. a. O. 1788. 4.); abgedruckt in den Commentatt. theol. edd. Velthusen, Kuinoel et Ruperti I. (1794), p. 180—218.

Andere hielten das Marcionitische Evangelium für eine der von Lucas benutzten Quellenschriften.

So *H. Corrodi* (*Versuch einer Beleucht. d. Jüd. u. christl. Bibelkanons. II. [Halle 1792], S. 158 ff. 169), *J. E. C. Schmidt* (Einl. i. N. T.), *Eichhorn*, *Bertholdt* u. A. Früher hatte *Schmidt* sogar vermuthet, das Marcionitische Evangelium sei das echte Evangelium des Lucas gewesen, dagegen unser kirchliches erst ein von späterer Hand vermehrtes (in Henke's Magazin für Rel.-Phil., Exegese u. K. Gesch. Bd. V. St. 3 [1796], S. 468—526); was er indessen später auf die angegebene Weise modificirt hat.

Doch hatte schon *Storr* sich gegen solche Ansichten und für die der Kirchenväter über das Verhältniss beider Evangelien zu einander erklärt; ebenso später *Hug*, *Paulus* u. A., und in besonderen Schriften die beiden katholischen Theologen *Arneth* und *Gratz*. Zu demselben Resultate kamen bei noch gründlicherer und umfassenderer Untersuchung etwas

später zwei protestantische Theologen, *H. Olshausen* und *Hahn.*

Storr über d. Zweck d. evang. Gesch. u. d. Briefe Johannis. Tüb. 1786. S. 254—265. — *H. E. G. Paulus* Theol.-exeg. Conservatorium. 1. Lieferg. (Heidelb. 1822) S. 12 ff. 115 ff. 146 ff. — *Mich. Arneth* (Prof. zu Linz) über die Bekanntsch. Marcions mit unserm Canon d. neuen Bundes u. insbesondere über das Evang. desselben. Linz 1809. 4. — *A. Gratz* krit. Untersuchungen über Marcions Evang. Tüb. 1818. — *Herm. Olshausen* die Echtheit d. vier canon. Evang. etc. Königsb. 1823. S. 105—214. — *Aug. Hahn* das Evang. Marcions in seiner ursprüngl. Gestalt, nebst d. vollständigsten Beweise dargestellt, dass es nicht selbstständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lucas-Evang. war. Königsb. 1823. — Beide Gelehrte, damals zusammen in Königsberg, haben ihre Untersuchungen gleichzeitig und von einander unabhängig geführt, sind aber im Allgemeinen auf dieselben Ergebnisse gekommen.

Durch die Gründlichkeit dieser Untersuchungen, besonders durch die *Hahn*'sche Schrift, wurden auch solche Gelehrte, die früher eine andere Ansicht gehegt hatten, für die hier geltend gemachte gewonnen, wie *Gieseler, de Wette* u. A., so dass damals die ältere Vorstellung der Kirchenväter auch unter den protestantischen Theologen Deutschlands wieder für längere Zeit zu ziemlich allgemeinem Ansehen gelangte.

Gieseler in seiner Recension der Hahnschen Schrift in der Hall. allg. Litt. Z. 1823. S. 225 ff., u. K. Gesch. I. §. 45 (anders früher in: hist.-krit. Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftl. Evang. Leipz. 1818). — *de Wette* Einl. i. N. T. §. 70—72 (anders früher in akademischen Vorlesungen).

Doch ist später wieder eine Reaction hiergegen erfolgt. So schon von *D. Schulz,* sowie von *Schleiermacher,* ganz besonders von Theologen der neueren Tübinger Schule, von *Schwegler, Baur* und auch *Ritschl.* Die zuletzt Genannten betrachten — und zwar Ritschl und Baur noch bestimmter als Schwegler — das Marcionitische Evangelium als die ältere Gestaltung des Evangeliums, die kanonische Schrift aber als die spätere, aus jenem erst nach Marcions Zeit durch Erweiterung und Ueberarbeitung hervorgegangen.

Dav. Schulz (Theol. Stud. u. Krit. 1829. 3. S. 586—595) erklärt sich auf leidenschaftliche Weise gegen die Untersuchungen von Hahn und Olshausen und deren Ergebnisse, ohne jedoch selbst eine bestimmte Ansicht zu begründen; nur dass man sieht, dass er das Marcionitische Evangelium für eine selbständige Schrift hält. — *Schleiermacher* (Einl. i. N. T. S. 64 f. 197 f. 214 f.) spricht, ohne jedoch genauer in die Sache einzugehen, seine Bedenklichkeit gegen die Annahme aus, dass Marcion unsere

kirchlichen Evangelien gekannt und das des Lucas verfälscht habe; und stellt wenigstens als Möglichkeit hin, dass sein Evangelium vielleicht eine frühere Edition des Lucas-Evangeliums sei.

Schwegler in Zeller's theol. Jahrbb. II. (1843), 575—590; wiederholt in seinem nachapost. Zeitalter I. 260-284. — *Albr. Ritschl* das Evang. Marcions u. das kanon. Evang. des Lucas. Tüb. 1846. — *Baur* der Ursprung und Charakter des Lucas-Evang., mit Rücksicht auf die neuesten Untersuchungen. I. Das Marcionitische Evang.; in Zeller's Jahrbb. V. (1846), 459—493; wiederholt in seiner Schrift über die kanon. Evang. S. 397—427. — Ritschl und Baur weichen nur darin von einander ab, dass ersterer meint, die Ueberarbeitung sei bestimmt im Gegensatze gegen Marcion, von einem anti-Marcionitischen Interesse aus geschehen (s. noch dessen Aufsatz: das Verhältniss der Schriften des Lucas zu der Zeit ihrer Entstehung; in Baur und Zeller's theol. Jahrbb. VI. [1847], 293—304); während Baur es im Allgemeinen so ansieht, dass der Ueberarbeiter gesucht habe, dem ursprünglich ganz Paulinischen Evangelium durch Aufnahme verschiedener Judaisirender Stücke eine auch für Judenchristen geeignete Form zu geben und es gegen den Schein einer Paulinischen Einseitigkeit sicher zu stellen. Doch ist diese Differenz unbedeutend.

Diese Ansicht hat aber bald unbefangenen, genaueren und umfassenderen Untersuchungen wieder weichen müssen, und zum Theil bei den genannten Männern selbst.

Gegenschriften, welche im Allgemeinen die ältere Vorstellung zu rechtfertigen suchten: *Harting* Quaestionem de Marcione, Lucani evangelii, ut fertur, adulteratore, collatis Hahnii, Ritschelii aliorumque sententiis, novo examini submisit. Utrecht 1849. — *Volkmar* über das Lucas-Evang. nach seinem Verhältnisse zu Marcion und seinem dogmatischen Charakter; in Baur und Zeller's theol. Jahrbb. IX. [1850], S. 110—138. 185—235; erweitert als selbständige Schrift: das Evang. Marcions. Leipz. 1852. — *Hilgenfeld* (krit. Untersuchungen über die Evang. Justins, der Clement. Homilien u. Marcions. Halle 1850. S. 391—475) erkennt im Ganzen und Grossen die Ursprünglichkeit des kanonischen Lucas an, Marcion habe dieses Evangelium — meistens seinem dogmatischen Systeme gemäss — redigirt; er meint nur, dass das kirchliche Evangelium noch nach Marcion durch eine, jedoch nur geringe Redaction hindurchgegangen sei. Dasselbe wiederholt er (gegen Volkmar) in den Theol. Jahrbb. 1853. S. 192—244. — *G. Fr. Franck* Stud. u. Krit. 1855. S. 296—364.

Auf Veranlassung dieser Gegenschriften behauptet auch *Baur* (das Marcus-Evangelium nach seinem Ursprunge und Charakter, nebst einem Anhange über das Ev. Marcions. Tüb. 1851. S. 191—226) gegen seine frühere Ansicht nicht mehr, dass das Marcionitische Evangelium die Urschrift für unseren Lucas sei, vielmehr habe Marcion das von ihm vorgefundene Lucas-Evangelium mehrfach — seinem dogmatischem System zu Liebe — verändert. Dabei nimmt er aber doch an, dass auch der Urheber unseres jetzigen dritten kanonischen Evangeliums das ursprüngliche Lucas-Evangelium erst nach Marcions Zeit mannichfaltig verändert

habe; zu den bei dieser späteren Redaction erst hereingekommenen Stellen rechnet er ganze Abschnitte, wie Kpp. 1 u. 2; 4, 16—30 u. a. Dagegen hat sich aber *Ritschl* erklärt, Theol. Jahrbb. X. (1851), S. 528—533; hier hat er seine frühere Ansicht vollständig zurückgenommen und sich entschieden für die Priorität unseres kirchlichen Lucas-Evangeliums ausgesprochen; ebenso auch *Zeller*, Theol. Jahrbb. 1851. S. 337; und dieses entschieden mit Recht.

§. **53.** In Betreff der Untersuchung über diese Frage, die hier nicht in's Einzelne verfolgt werden kann, sei Folgendes bemerkt:

1) Wäre das Marcionitische Evangelium eine ältere Schrift gewesen, die Marcion schon vorfand, so wäre sie doch wol auch in der übrigen Kirche vor ihm und zu seiner Zeit irgendwie in Gebrauch gewesen, neben anderen evangelischen Schriften; und sie würde dies wol auch noch einige Zeit nach ihm gewesen sein, wenigstens in einzelnen Theilen der Kirche. Allein davon findet sich nirgends auch nur die geringste Spur, namentlich bei keinem der Kirchenväter, die seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts über das Marcionitische Evangelium reden, wie *Irenäus*, *Tertullian* u. A.*) Schon diese Erscheinung an sich macht es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass dieses Evangelium erst in und mit der Marcionitischen Sekte selbst und folglich durch Marcion selbst seine Entstehung erhalten hat, da sie sich anderweitig nicht leicht auf irgend wahrscheinliche und befriedigende Weise würde erklären lassen. Auch davon findet sich keine Spur, dass Marcion selbst und die Marcioniten bei den Streitigkeiten mit den rechtgläubigen Kirchenlehrern jemals sich darauf berufen hätten, dass ihr Evangelium von früheren Kirchenlehrern gebraucht worden sei.

2) Da auch ganz abgesehen von seinem Ursprunge das Marcionitische Evangelium niemals in der grösseren Kirche in Gebrauch und Ansehen gewesen zu sein scheint, so ist auch im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass man nach dem Entstehen der Marcionitischen Sekte und im Gegensatze gegen den Gebrauch, den dieselbe von ihm machte, in der Kirche das Bedürfniss gefühlt haben sollte, gerade diese

*) *Tertull.* adv. Marc. IV. 5: Marcionis vero (evangelium) plerisque nec notum; nullis notum, ut non eo damnatum. Habet plane et illud ecclesias, sed suas; tam posteras quam adulteras . . . Marcione scilicet conditore vel aliquo de Marcionis examine.

Schrift namentlich durch Aufnahme verschiedener Elemente vom Judenchristlichen Standpunkte aus für den Gebrauch in der Kirche zu überarbeiten; denn in der Kirche fehlte es nicht an anderen Evangelien, welche das Christenthum im Zusammenhange mit dem Judenthum und der alttestamentlichen Offenbarung betrachteten.

3) Mit den beiden ersten Kapiteln des Lucas fehlte im Marcionitischen Evangelium auch das Proömium des Lucas 1, 1—4; dieses würde also, wenn das Marcionitische Evangelium eine Quellenschrift oder die Hauptgrundlage für unser Lucas-Evangelium gewesen wäre, wie auch die Vertheidiger dieser Vorstellung annehmen, nicht dem ursprünglichen Verfasser dieses Evangeliums angehören, sondern dem späteren Interpolator oder Ueberarbeiter; das scheint auch *Baur* noch in seiner Schrift über Marcus (1851) anzunehmen. Aber gerade das ist im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Wäre unser Lucas-Evangelium aus dem Marcionitischen gar erst nach Marcion hervorgegangen, so würde diese Bearbeitung und folglich auch die Abfassung des Proömiums erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts fallen. Das Proömium setzt nun allerdings schon die vorhergegangene Abfassung anderer evangelischer Schriften ausdrücklich voraus; allein es macht durch seinen ganzen Charakter den Eindruck, dass es nicht einer so späten Zeit angehört, sondern nur der zweiten Generation des Christenthums, einer Zeit, wo die Ueberlieferung über die evangelische Geschichte noch als lebendige Quelle sprudelte und die Abfassung zusammenhangender evangelischer Werke noch nicht vor gar langer Zeit begonnen hatte. Schwerlich würde sich ein Schriftsteller nach der Mitte des 2. Jahrhunderts über die Begebenheiten dieser Geschichte noch so ausgedrückt haben: *τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* und *περὶ ὧν κατηχήθης λόγων* u. s. w. Eben so wenig würde ein evangelischer Schriftsteller, der nichts weiter gethan hätte, als eine schon vorhandene Schrift vollständig und grossentheils wörtlich sich anzueignen und nur mit einzelnen Erzählungen oder Reden Christi zu bereichern, von seiner Thätigkeit gesagt haben: *ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι κ. τ. λ.*

4) Aus *Irenäus* und *Tertullian* ergibt sich, dass Marcion unseren Lucas, ebenso wie die anderen Evangelien, kannte, und zwar als ein in der Kirche recipirtes Evangelium, und dass er es nur verwarf, weil darin nach seiner Meinung die evangelische Lehre verfälscht war; also kann es seine von seinem eigenen Evangelium abweichende Gestalt unmöglich erst nach seiner Zeit erhalten haben.

Denn nach *Tertullian* (de carne Christi c. 2, adv. Marcionem IV. 4) gab es einen Brief des Marcion, worin er selbst anerkannte, dass er früher dieselben Evangelien mit der Kirche angenommen und erst später erkannt habe, dass dieselben nicht die lautere Lehre Christi gäben, sondern vom Jüdischen Standpunkte aus verfälscht seien; so dass er sich berufen erachtete, das Evangelium in seiner Lauterkeit wiederherzustellen. Dafür berief er sich nach *Tertull.* adv. Marc. IV. 3 auf die Aeusserungen des Paulus Gal. 2 über die Apostel „ut non recto pede incedentes ad veritatem evangelii" und über „pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium Christi", zur Bekämpfung „eorum evangeliorum, quae propria et sub Apostolorum nomine eduntur vel etiam Apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat". Hier sind die Evangelien „der Apostel" von unsern Evangelien des Matthäus und Johannes, die der „Apostolicorum" von denen der Apostelschüler Marcus und Lucas gemeint.*) Auch andere Stellen des *Irenäus* und des *Tertullian* (bei *de Wette* §. 72 c. Anm. d) zeigen deutlich, dass sie eigene Aeusserungen des Marcion kannten, aus denen sich ausdrücklich ergab, dass ihm unsere kirchlichen Evangelien bekannt waren, und er sie nur verwarf, weil er glaubte, es sei darin die evangelische Lehre schon von den Verfassern selbst — den Aposteln oder Apostelschülern — vom Jüdischen Standpunkte aus verfälscht. Namentlich ergab sich das aus einer Schrift des Marcion, *Antitheses* genannt, welche mit dessen Evangelium verbunden war, worin er den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Christenthum und Judenthum darlegte und seine Ansicht darüber zu rechtfertigen suchte. S. *Hahn* S. 105 ff., sowie desselben: Antitheses Marcionis gnostici, liber deperditus, nunc quoad ejus fieri potuit restitutus. Königsb. 1823. Dabei bekämpfte er ausdrücklich auch das kirchliche Evangelium des Lucas ut interpolatum a protectoribus Judaismi (*Tertull.* IV. 4), und scheint es gar kein Hehl gehabt zu haben, dass er darauf ausgegangen sei, dasselbe zu verbessern.

Dass dem Marcion unser Lucas-Evangelium bekannt war, bestätigt sich unter Anderm durch folgenden besonderen Umstand. In der Erzählung über die Verkennung Jesu in der Synagoge zu Nazareth Luc. 4, 16 ff. fehlten im Marcionitischen Evangelium die Hinweisungen auf die Beispiele aus der Geschichte des Elisa und Elia (V. 24—27); nach der Angabe des *Epiphanius* (Schol. 48) würde Marcion den 27. Vers (über die Heilung des aussätzigen Syrers Naëman durch Elisa) an einer anderen Stelle gehabt haben, in der Erzählung von der Heilung der 10 Aussätzigen hinter 17, 14. Gewöhnlich nimmt man an (so namentlich *Hahn* S. 189, auch *de Wette* §. 71 b. Anm. c), dass auch *Tertullian* (adv. Marc. IV. 35) etwas dort im Evangelium des Marcion gelesen habe. Allein mit Recht hat *Ritschl* (S. 119 ff.) geltend gemacht, dass das nach der Weise, wie Tertullian sich ausdrückt, sehr unwahrscheinlich ist, dass Tertullian

*) Deutlich zeigt dieses auch der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Kp., wo es z. B. heisst: Nobis fidem ex Apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex Apostolicis Lucas et Marcus instaurant.
B.

vielmehr diese Worte nur in den Antithesen des Marcion zu jener Stelle des Evangeliums fand; so dass die Angabe des Epiphanius entweder auf einem Versehen beruht, oder die Worte von den Marcioniten erst nach Tertullian's Zeit in das Evangelium selbst an jener Stelle eingerückt waren. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach hatte Marcion, indem er sich dort in den Antithesen jener Worte bediente, das Evangelium des Lucas vor Augen, wo sie sich genau ebenso und in passendem Zusammenhange finden. Aber im Evangelium selbst hatte er die Worte nicht, weil in ihm überhaupt alle Hinweisungen auf das A. T. und die alttestamentliche Geschichte fehlten.

§. **54.** 5) Erscheint es schon nach dem Bisherigen im höchsten Grade wahrscheinlich, dass das Marcionitische Evangelium keine ältere von Marcion vorgefundene Schrift war, sondern dass er selbst es seinen dogmatischen Ansichten gemäss aus den kirchlichen Evangelien und besonders aus Lucas zurecht gemacht hatte: so führt die Vergleichung seines Evangeliums selbst mit unserem Lucas, namentlich die Betrachtung des Charakters derjenigen Abschnitte und einzelnen Stellen, welche darin fehlten, entschieden zu demselben Resultat. Denn fast alle diese Stellen bieten Etwas dar, was dem Marcion nicht zusagen konnte, da es zu seinen besonderen dogmatischen Vorstellungen über das Wesen des Christenthums und über die Person Christi nicht stimmte; desshalb schienen sie ihm nicht der wahren evangelischen Geschichte anzugehören, sondern erst durch Jüdischen Einfluss hineingekommen zu sein.

Der Art waren alle Stellen, in denen das Evangelium in Zusammenhang mit der alttestamentlichen Offenbarung gebracht war; worin das Neutestamentliche als Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen erschien; worin Christus erschien als aus dem Jüdischen Volke hervorgegangen, von menschlichen Eltern geboren, irgend an menschlicher Schwachheit theilnehmend; worin das Reich Gottes unter sinnlichen Bildern dargestellt erschien, als ein Gastmahl, ein zu Tische Liegen oder ähnlich, als ein Reich namentlich für Israel; oder worin der von Christus gelehrte Gott in der Weise des alttestamentlichen als ein zürnender Richter erschien. Solcher Art sind aber die sämmtlichen oben angeführten Stellen, welche bei Marcion im Vergleich mit unserem Lucas-Evangelium fehlten; es unterliegt kaum einem Zweifel, dass Marcion sie seinem System zu Liebe getilgt hat.

6) Dass Marcion kein Bedenken getragen hat, auf solche nach seiner Meinung reinigende und verbessernde Weise mit einer schon vorgefundenen evangelischen Schrift zu verfahren,

ergibt sich aus seinem Verfahren auch in Beziehung auf *apostolische Briefe*. Als wahren Apostel erkannte er allein den Paulus an und hatte in seinem Kanon ausser dem Evangelium nur dessen Briefe mit Ausschluss der Pastoralbriefe. Aber der Marcionitische Text dieser Briefe bot auch von dem in der Kirche üblichen Texte, worin wir dieselben besitzen, Auslassungen einzelner Stellen und selbst grösserer Abschnitte dar, so dass schon *Irenäus* (adv. Haer. I. 29 ed. Grabe) ihm auch in Beziehung auf sie Verstümmelungen zu Gunsten seines dogmatischen Systems vorwirft. Einzelne Abweichungen seines Textes sind hier zwar wol nur zufällige Varianten (vgl. de Wette §. 34b. Anm. b); allein andere sind dazu viel zu bedeutend und hängen zum Theil unverkennbar mit seinem System zusammen; fast in allen solchen Fällen enthielt Marcions Kanon ohne Zweifel nicht den echten ursprünglichen Text.

So fehlten im Brief an die Römer ganz die beiden letzten Kapitel (15 u. 16), die wol nicht, wie *Baur* meint, unecht und erst nach Marcions Zeit hinzugekommen sind. Aber auch in der Mitte des Briefes hatte Marcions Text nach den Aeusserungen *Tertullian's* bedeutende Lücken. So fehlte höchst wahrscheinlich der ganze Abschnitt 10, 5—11, 32 von der Nichtverstossung der Juden, in dem sich auch mannichfaltige alttestamentliche Citate finden; und so auch wahrscheinlich 8, 11—9 fin., wenigstens das Meiste davon;*) so auch 1, 17b: *καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.***) Ebenso fehlten im Galaterbriefe bedeutende Stellen, und, wenn auch in geringerem Umfange, in anderen dieser Paulinischen Briefe (*Hahn* S. 51 ff.). Ueber Einzelnes kann man mitunter zweifelhaft sein, ob es wirklich gefehlt hat, da namentlich *Tertullian* auch hier weniger darauf ausgeht, aufzuführen, was bei Marcion fehlte, als ihn aus dem von ihm Beibehaltenen zu widerlegen, und er das sachliche Verhältniss als seinen Lesern bekannt voraussetzt. Allein in Bezug auf manche Stellen lassen seine Aeusserungen, wie die des *Epiphanius* u. A.,

*) Nach Anführung von Röm. 8, 11 sagt nämlich *Tertullian* adv. Marc. V. 14: Salio et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae, sed apprehendo testimonium perhibentem Apostolum Israeli, quod quidem zelum Dei habeant (Röm. 10, 1—4). — — Atquin exclamat: *O profundum divitiarum* etc. (Röm. 11, 33). Unde illa eruptio? Ex recordatione scilicet scripturarum, quas retro revolverat, ex contemplatione sacramentorum, quae supra disseruerat in fidem Christi ex lege venientem. Haec si Marcion de industria erasit, quid Apostolus ejus exclamat?

**) *Tertull.* c. 13: Cum dicit: ... *iustitia dei in eo revelatur ex fide in fidem* (Röm. 1, 17a), sine dubio et evangelium et salutem iusto deo deputat, non bono ... Quoniam et *iram* dicit *revelari de coelo super impietatem* etc. (Röm. 1, 18).

die Sache nicht zweifelhaft; und noch weniger kann das zweifelhaft sein, dass im Allgemeinen der Marcionitische Text dieser Briefe mannichfaltige Abweichungen und nicht unbedeutende Auslassungen im Vergleich mit dem in der übrigen Kirche allgemein anerkannten Text darbot; und zwar solche, die wenigstens dem grössten Theile nach nicht zufällig und von Marcion vorgefunden waren — denn dann hätten sie sich auch wol in einzelnen kirchlichen Handschriften gefunden —, sondern das Werk einer absichtlichen Recension und Bearbeitung von Seiten Marcions, gemäss seinen besonderen dogmatischen Vorstellungen. Offenbar liegt aber in diesem Verhältniss eine nicht geringe Bestätigung dafür, dass das gleiche Verhältniss auch zwischen seinem Evangelium und unserem Lucas stattfindet.

§. 55. 7) Durch folgende Einwürfe hat man die hier geltend gemachte Vorstellung über das Marcionitische Evangelium hauptsächlich bekämpft:

a) Man hat gesagt,*) wenn Marcion unsere kirchlichen Evangelien gekannt hätte und auf solche Weise zu Werke gegangen wäre, so sei nicht zu begreifen, warum er nicht lieber das *Johanneische* Evangelium angenommen hätte, da

*) So *Corrodi*, *Eichhorn*, *Schulz*, *Schleiermacher* u. A.; [auch *Zeller* (Theol. Jahrbb. Tüb. 1845. Bd. 4. S. 629 ff.), *Hilgenfeld* (Kritische Untersuchungen u. s. w. Halle 1850. S. 474. Die Evangelien u. s. w. Leipz. 1854. S. 345), *Volkmar* (Der Ursprung unserer Evangelien. Zürich 1866. S. 76 ff.), *Scholten* (Die ältesten Zeugnisse u. s. w. Uebersetzt von *Manchot*. Brem. 1867. S. 77 ff.) verneinen bei ihrer Bestreitung der Echtheit des vierten Evangeliums von demselben Gesichtspunkt aus, dass Marcion dasselbe gekannt; ja Scholten sieht sogar a. a. O. S. 83 die Bekämpfung der marcionitischen Uebertreibungen als einen der Zwecke an, den der Verfasser des vierten Evangeliums durch dessen Abfassung erreichen will; man sucht Tertullian's Zeugniss dadurch zu entwerthen, dass man ihn den Thatbestand ganz unkritisch nach der zu seiner Zeit schon allgemein erfolgten kirchlichen Anerkennung unserer vier Evv. beurtheilen lässt, während die apostolischen Evangelien, die Marcion verworfen habe, sehr wohl die zu seiner Zeit cursirenden Evv. des Petrus, des Matthias, der Apostel und dergl. apokryphische Schriften gewesen sein könnten. Indess um willkürliche Vermuthungen Tertullian's handelt es sich wohl nicht; denn er theilt uns die Gründe mit, welche Marcion nach dessen eigner Angabe veranlasst haben, die von Aposteln verfassten Evangelien zu verwerfen; sie sind aus dem 2. Cap. des Galaterbriefes, aus dem Bericht über den Streit des Paulus mit den Urapposteln, geschöpft und scheinen also in erster Linie das Evangelium Johannis zu treffen (adv. Marc. IV, 3; vrgl. de carne Christi 3); Tertullian muss also wol *gewusst* haben, dass Marcion auch gerade das 4. Evangelium gekannt und verworfen hat. Uebrigens war es für Marcion einfach unmöglich, das 4. Evangelium, das für das Werk eines Säulenapostels gelten will und so auch in Kirche angesehen wurde, sich zu erwählen, um es seiner gnostischen Ueberarbeitung der evangelischen Geschichte zu Grunde zu legen. Vrgl. *Weizsäcker*, Untersuchungen über die evangel. Geschichte. Gotha 1864. S. 230 ff. *Keim*, Geschichte Jesu von Nazara I, S. 140.] M.

dieses ihm noch mehr darbot, was ihm nach seinem System zusagen musste, als das des Lucas. Dass ihm das Johanneische Evangelium bekannt war, lässt sich nach *Tertullian* adv. Marc. IV. 3 (s. oben S. 155) nicht bezweifeln.*) Allein mit Recht hat man bemerkt, dass er nach seinem System auch dieses Evangelium keineswegs unverändert annehmen konnte.**) Es musste ihm schon ganz zuwider sein, dass in demselben wiederholt auf alttestamentliche Aussprüche hingewiesen wird, als welche in neutestamentlichen Ereignissen ihre Erfüllung fänden; und so auch Anderes. Bei diesem Evangelium aber war es, da es aus *einem* Gusse ist, viel schwieriger, Einzelnes auszumerzen oder zu verändern, als bei Lucas. Die Hauptsache aber ist wol, dass er gegen dasselbe schon ein besonderes Vorurtheil hegen musste, weil es den Namen eines Juden-Apostels an sich trug, eines derjenigen, von denen er meinte, dass Paulus Gal. 2 sich tadelnd gegen sie ausspreche; wie er denn nach *Tertullian* a. a. O.***) diesen Grund zur Verwerfung dieses Evangeliums scheint ausdrücklich geltend gemacht zu haben. Dagegen musste ihm schon das eine günstige Meinung für das dritte unserer kanonischen Evangelien erwecken, dass dasselbe als eine Schrift des Lucas galt, eines dem Jüdischen Volke nicht angehörenden Mannes, eines Freundes und Gehülfen des Paulus, den er allein als wahren Apostel anerkannte. Doch fand er auch in dieser Schrift noch Manches, was seinen Vorstellungen über die Person Christi und das Wesen des Christenthums entgegen war; solche Stellen betrachtete er denn als Verfälschungen des Evangeliums und suchte es durch Ausscheidung derselben zu reinigen. Ob er diese Vermischung des Wahren mit dem Irrthümlichen dem Lucas selbst zuschrieb, oder ob er diese Stellen als spätere Interpolationen betrachtete, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; ihm kam auch nicht darauf an, ob es sich auf die eine oder die andere Weise verhielt. Aber wahrscheinlich hat er es wol auf die erstere Weise angesehen; und so hat er denn *sein* Evangelium, wie er es

*) S. *meine* Beitr. zur Ev. Krit. S. 222 f. 279.
**) *Olshausen* S. 371 ff., *Hahn* S. 269 ff.
***) Nach den S. 155 angeführten Worten heisst es weiter: Porro etsi reprehensus est Petrus et Joannes et Jacobus, qui existimabantur columnae, manifasta causa est.

wiederhergestellt hatte, auch gar nicht als das des Lucas bezeichnet, sondern es ohne Angabe eines menschlichen Verfassers ausgegeben, wol bloss mit der Ueberschrift *εὐαγγέλιον*, wie sich aus *Tertullian* adv. Marc. IV. 2 ziemlich sicher entnehmen lässt.

b) Man hat geltend gemacht, dass bei Marcion öfters eine angemessenere Ordnung und ein besserer Zusammenhang stattfinde als in unserem Lucas, und hat daraus folgern wollen, dass die ursprüngliche Ordnung im letzteren durch Ueberarbeitung und Einschaltung zerstört worden sei, und dieses zu Gunsten der Ursprünglichkeit des Marcionitischen Evangeliums spreche. Allerdings ist zuzugeben, dass, wie in den drei ersten Evangelien überhaupt, so auch bei Lucas manche Begebenheiten und Aussprüche Christi in einem anderen Zusammenhange mitgetheilt sind, als in welchem sie vorgefallen oder vorgetragen sein können. Das hängt namentlich bei Lucas damit zusammen, dass er, wie er auch im Proömium selbst andeutet, mancherlei evangelische Schriften, grössere oder kleinere, gekannt und daraus sein Evangelium zusammengetragen hat. Hier wäre aber immer möglich, dass, wenn ein Späterer dieses Evangelium wieder, wenn auch nur für einen bestimmten dogmatischen Zweck, überarbeitete, er hin und wieder auch in der vor ihm liegenden Schrift den Mangel an gehöriger Ordnung und an Zusammenhang wahrgenommen und demselben abzuhelfen gesucht hätte, ohne dass daraus auf die Priorität seines Werkes dürfte geschlossen werden. Dies gilt z. B. wol von der Stellung der Erzählungen 4, 16—30 und 4, 31—37 im Verhältniss zu einander.

Bei Lucas steht an der Spitze der Galiläischen Begebenheiten die Erzählung 4, 16—30, wie Jesus in der Synagoge zu Nazareth lehrte und keine Aufnahme fand; und dann V. 31—37 die Heilung eines Dämonischen in Kapernaum. Bei Marcion fanden sich diese Erzählungen nach *Tertull.* IV. 7. 8. in umgekehrter Ordnung; dies scheint insofern natürlicher, als in jener Erzählung V. 23 eine vorhergegangene Wirksamkeit in Kapernaum vorausgesetzt erscheint („Was wir gehört haben, dass in Kapernaum geschehen ist, thue auch hier in deiner Vaterstadt"). Aber offenbar lässt sich viel leichter denken, wie Marcion durch diese Wahrnehmung zur Umstellung beider Begebenheiten veranlasst werden konnte, als wie, wenn sie ursprünglich in diesem Evangelium so gegen einander standen, der spätere Ueberarbeiter sollte dazu gekommen sein, dies zu ändern. Lucas hat aber überhaupt die erstere Begebenheit an die Spitze der

Galiläischen Begebenheiten gestellt, weil er durch dieses Ereigniss es motivirt erachtete, wesshalb Jesus in Galiläa seinen bleibenden Aufenthalt in Kapernaum statt in Nazareth nahm. Das Ereigniss selbst theilte er ohne Zweifel so mit, wie er es schon irgendwo schriftlich berichtet fand, wobei er freilich übersah, dass die Erzählung, wie sie lautet, schon eine Wirksamkeit in Kapernaum voraussetzt. Uebrigens war die Erzählung selbst bei Marcion mehrfach verkürzt und verändert, seinem Systeme gemäss, so dass das ohne allen Zweifel nicht die ursprüngliche Gestalt derselben gewesen sein kann; wie es eben so wenig irgend wahrscheinlich ist, dass ein selbständiges Evangelium die Geschichte Jesu ohne alle Vorgeschichte sogleich mit jener Heilung des Dämonischen sollte begonnen haben. Marcion hatte dabei das *κατῆλθεν εἰς Καφαρναούμ* (Luc. 4, 31) beibehalten, in unmittelbarer Verbindung mit der Zeitbestimmung 3, 1; dieses *κατῆλθεν* hat bei Lucas seine natürliche Beziehung: er kam herab aus Nazareth nach Kapernaum, nicht aber bei Marcion, der es auf das Herabkommen vom Himmel bezog, was möglichst unnatürlich ist. Auf scharfsinnige Weise hat namentlich in diesem Punkte auch *Volkmar* die Priorität unseres Lucas nachzuweisen gesucht.

Auf ähnliche Weise aber wie hier verhält es sich auch mit anderen Stellen, die wir hier nicht im Einzelnen betrachten können.

c) Endlich hat man darauf hingewiesen, dass in Marcions Evangelium Manches enthalten war, was zu seinem System eben so wenig stimmte als Anderes, was darin im Vergleich mit Lucas fehlte. Die Thatsache ist richtig. Allein es ist gar nicht zu verwundern, dass er bei einem solchen Verfahren, wie er es sich erlaubte, nicht überall mit gleicher Consequenz zu Werke gegangen ist.

Manches liess er allerdings stehen, was er consequenter Weise auch hätte tilgen oder verändern sollen, sowol in den Paulinischen Briefen als auch im Evangelium; er half sich alsdann durch besondere, meistens sehr gezwungene und unnatürliche Erklärungen (vgl. *Hahn* S. 49 f.). Daher erlaubten sich auch noch die späteren Marcioniten vielfach, in ihrem Evangelium neue Veränderungen vorzunehmen, durch Umänderung oder Auslassung solcher Stellen, die ihrem Systeme zuwider waren, die sie daher als der reinen Lehre Christi widerstreitend betrachteten, und die Marcion nur aus Inconsequenz hatte stehen lassen (s. darüber Belege bei *Hahn* S. 31 ff. 224—230). Dieses Verfahren, welches sich Marcions Anhänger auch selbst noch später erlaubten, kann nun freilich an sich nicht beweisen, dass auch Marcion selbst schon auf diese Weise verfahren sei; aber es kann uns weniger bedenklich machen, ihm eine solche Verfahrungsweise zuzutrauen, wenn wir, wie der Fall ist, durch anderweitige Erscheinungen zu einer solchen Annahme gedrängt werden.

Für das Urtheil über unser kirchliches Lucas-Evangelium

ist diese Erscheinung des Marcionitischen Evangeliums von nicht geringer Wichtigkeit. Denn sie beweist, dass dasselbe zu Marcions Zeit, schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, in der Kirche in Ansehen stand und als das Werk eines Mannes wie Lucas galt, von welchem nach seiner nicht-Jüdischen Abstammung und nach seinem Verhältnisse zum Heidenapostel vermuthet werden konnte, dass er am wenigsten das Christenthum vom Judenthum abhängig werde betrachtet und dargestellt haben, da dadurch Marcion am ehesten veranlasst werden konnte, unter den evangelischen Schriften sich hauptsächlich an diese zu halten.

Von anderweitigen in neuerer Zeit vorgetragenen Ansichten über die Abfassung des dritten kanonischen Evangeliums erwähne ich hier noch kürzlich Folgendes: a) *Mayerhoff* (Hist.-krit. Einl. in die Petrin. Schriften, nebst einer Abhandlung über den Verf. der Ap.-Gesch. Hamb. 1835) glaubt dieses Evangelium wie die Apostelgeschichte dem *Timotheus* als Verfasser beilegen zu müssen; darüber bei der Ap.-Gesch. — b) Der anonyme Verfasser der Schrift: „Die Evang., ihr Geist, ihre Verf. u. ihr Verhältniss zu einander. Leipz. 1845", schreibt es dem *Paulus* selbst zu, in Verbindung mit Lucas, um 57—58 n. Chr., im Gegensatze gegen das Evangelium des Matthäus. [c) Auch *Thiersch:* „Die Kirche im apostolischen Zeitalter u. s. w. (2). Frankf. 1858", der Lucas sein Evangelium in Cäsarea in den Jahren 58—60 abfassen lässt, schreibt Paulus in so weit einen unmittelbaren Antheil an demselben zu, dass schriftliche Aufzeichnungen des Apostels, Urkunden, welche dieser für Lucas nach Cäsarea kommen liess (II. Tim. 4, 13), in dasselbe verarbeitet sein sollen. S. 158. 177.]

---

§. 56. Das *vierte* Evangelium endlich wird in der Ueberschrift sowie in der kirchlichen Ueberlieferung dem Apostel *Johannes* beigelegt.*) Nach den Angaben des N. T. über seine Person, noch abgesehen von diesem Evangelium selbst, war er der wahrscheinlich jüngere Bruder des Apostels Jakobus des älteren, welcher nach Apg. 12, 2 auf Befehl des Herodes Agrippa enthauptet ward, sie beide Söhne des Zebedäus und der Salome.

Dass seine Mutter Salome hiess, ergibt sich aus Vergleichung von Matth. 27, 56 mit Marc. 15, 40. Bei Matthäus nämlich werden als die

*) *Ἰωάννης*, Gräcisirte Form aus dem Hebräischen יְהוֹחָנָן, ein im A. T. öfters vorkommender Name, = Jehova ist gnädig.

bei der Kreuzigung gegenwärtigen Galiläischen Frauen genannt: a) Maria Magdalena, b) Maria, die Mutter des Jakobus und Joses, und c) die Mutter der Söhne Zebedäi; bei Marcus werden in gleicher Verbindung die beiden ersteren ebenso genannt, als die dritte die Salome.

Der Vater Zebedäus trieb das Gewerbe eines Fischers am Galiläischen Meere (Matth. 4, 21); ob aber gerade zu Bethsaida, wie man gewöhnlich schon seit den Kirchenvätern annimmt, oder an einem anderen Orte in dieser Gegend, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Er scheint indessen mit seiner Familie sich nicht gerade in ganz dürftigen Umständen befunden zu haben.

Nach Marc. 1, 20 ward Zebedäus in seinem Gewerbe ausser durch seine Söhne auch durch μισθωτούς unterstützt; für einen gewissen Wohlstand der Familie spricht auch die Art, wie in den drei ersten Evangelien die *Salome* erscheint; denn wir finden sie hier in der Begleitung des Herrn auf seinen Wanderungen unter den Frauen, welche für die Beschaffung seiner äusserlichen Bedürfnisse Sorge trugen (Matth. 27, 55 f.; Marc. 15, 40 f.), die ihm auf dem Wege nach Golgatha folgten (ibid.) und die Spezereien zu seiner Einbalsamirung besorgten, Marc. 16, 1. Nach letzterer Stelle war sie auch mit unter den Frauen, welche die erste Kunde von des Herrn Auferstehung empfingen. Matth. 20, 20 ff. bittet sie Jesum um die beiden ersten Plätze im Reiche Gottes für ihre Söhne.

Die Berufung des Johannes zum Jünger des Herrn wird in den ersten Evangelien Matth. 4, 21 f.; Marc. 1, 19 f.; Luc. 5, 9 ff. berichtet. Die Erzählung des Lucas ist von der der beiden ersteren etwas abweichend, aber nicht in dem Grade, dass wir dabei an verschiedene Begebenheiten denken müssten, die der Zeit nach aufeinander gefolgt wären; alle drei stimmen darin überein, dass Johannes und sein Bruder Jakobus eben an oder auf dem Galiläischen Meere mit ihrem väterlichen Gewerbe, der Fischerei, beschäftigt waren, als der Ruf des Herrn an sie erging. Doch wird durch diese Erzählungen eine schon frühere Bekanntschaft dieser Jünger mit dem Herrn nicht ausgeschlossen, vielmehr an sich wahrscheinlich. Seit jener Berufung aber scheint schon nach den drei ersten Evangelien Johannes fortwährend in der unmittelbaren Umgebung Jesu geblieben zu sein und sammt seinem Bruder Jakobus und dem Petrus zu Ihm in einem besonders innigen Verhältniss gestanden zu haben, in einem innigeren als die übrigen der Zwölfe.

Von diesen dreien allein liess Jesus sich begleiten, als er die Tochter des Jairus auferwecken wollte, Luc. 8, 51; Marc. 5, 37; sie allein waren

bei ihm auf dem Berge bei seiner Verklärung, Matth. 17, 1; Luc. 9, 28; Marc. 9, 2; und eben sie liess er bei dem Seelenkampfe in Gethsemane in seiner Nähe, Matth. 26, 37; Marc. 14, 33.

Eine kurze und nur beiläufige, aber interessante Notiz findet sich Marc. 3, 17, dass Jesus dem Johannes und seinem Bruder Jakobus den Beinamen Donnerssöhne gegeben habe (*Βοανηργές*, בְּנֵי רֶגֶשׁ); diese Bezeichnung bezieht sich ohne Zweifel nicht, wie die Alten sämmtlich sie deuten, auf eine besondere den beiden Aposteln einwohnende Gabe der Rede, sondern auf einen gewissen Ungestüm, eine natürliche Heftigkeit in ihrem Charakter und einen Feuereifer in der Geltendmachung und Durchsetzung dessen, was sie erkannt hatten. Dadurch konnten sie denn auch dazu kommen, Solche, die sich der von ihnen anerkannten und ergriffenen Sache ungünstig bewiesen, selbst durch gewaltsame Maassregeln bekämpfen zu wollen, wie sie dem Wesen und Geiste des Reiches Gottes nicht ganz gemäss waren.

So verlangten die Söhne Zebedäi vom Herrn Luc. 9, 54 f., als die Bewohner eines Samaritanischen Dorfes sich weigerten, Jesum bei sich aufzunehmen, dass er ihnen gestatte, gleichwie einst Elias gethan, Feuer vom Himmel herabkommen zu lassen, um diese Menschen zu verzehren. Ebenso berichtet er in einem Eifer für die Sache des Herrn (Luc. 9, 49 f.; Marc. 9, 38 ff.), der nicht von einer gewissen Selbstsucht frei war, sie hätten einem Menschen gewehrt, welcher in Seinem Namen Dämonen austrieb, ohne gleich den Jüngern Ihm nachzufolgen.

Nach des Herrn Himmelfahrt finden wir den Johannes unter den Aposteln wiederholt genannt, und zwar besonders in Verbindung mit Petrus. An dessen Seite befand er sich, als derselbe nach Apg. 3 den Lahmen im Tempel heilte; mit ihm ward er auch bei dieser Veranlassung gefangen gesetzt und mit ihm wieder freigelassen (Kp. 4). Später nach dem Märtyrerthum des Stephanus, als besonders durch den Diakonus Philippus das Evangelium in Samarien mit Erfolg verkündigt war, wurde er mit Petrus dorthin von Jerusalem abgeordnet, um den daselbst erweckten Gläubigen auch die Gabe des heiligen Geistes mitzutheilen; mit Petrus kehrte er auch nach Jerusalem zurück, nachdem sie an vielen Orten Samariens das Evangelium verkündigt hatten, Apg. 8, 14—25. Geraume Zeit muss Johannes sich noch zu Jerusalem aufgehalten haben; denn Paulus traf ihn noch, als er sich mit den dortigen Aposteln über seine Weise, das Evangelium den

Heiden zu verkündigen, verständigen wollte, Gal. 2, 1 ff. Diese Reise des Paulus (= Apg. 15) fällt nach der Angabe im Galaterbriefe wahrscheinlich 17 Jahre nach seiner Bekehrung und sicher über 20 Jahre nach Christi Tod.*) Johannes nahm damals in der Kirche eine höchst bedeutende Stellung ein; denn Paulus bezeichnet ihn neben Petrus und Jakobus, dem Bruder des Herrn, als *τοὺς δοκοῦντας στύλους εἶναι* und als diejenigen, mit denen er damals vorzugsweise seine Verhandlungen über die Befreiung der gläubigen Heiden vom Jüdischen Gesetze geführt habe. Wie lange Johannes darnach noch in Jerusalem geblieben ist, darüber fehlt es an sicheren geschichtlichen Zeugnissen.

In der Erzählung Apg. 21, 17 ff. über des Paulus letzte Anwesenheit zu Jerusalem wird er nicht erwähnt. Daraus hat man vielfach gemeint folgern zu können (und so noch *Credner*, *Lücke* u. A.), dass Johannes damals dort nicht anwesend gewesen sei. Allein dieser Schluss ist durchaus unsicher; das zeigt schon der Umstand, dass er auch bei den Verhandlungen Kp. 15 nicht genannt wird, wo er doch nach Gal. 2 sicher anwesend war. Noch weniger lässt sich daraus schliessen, dass er damals Jerusalem und das Jüdische Land schon auf bleibende Weise verlassen hatte. Wahrscheinlich wurde er erst später durch besondere Veranlassungen und Umstände dazu bestimmt, und vielleicht erst durch die Unruhen im Jüdischen Lande, die der Römische Krieg mit sich führte oder die demselben vorhergingen.

§. 57. Alle Kirchenschriftsteller aber seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts stimmen darin überein, dass Johannes sich in der späteren Zeit nach dem proconsularischen Asien begeben und dort sich besonders zu Ephesus aufgehalten hat.

Ohne hinreichenden Grund hat in neuerer Zeit *Lützelberger* (Die kirchl. Tradition über den Ap. Joh. und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen. Leipz. 1840) diese Ueberlieferung als ungeschichtlich darzustellen gesucht; vgl. dagegen *meine* Beitr. z. Ev. Krit. S. 88—90. 224 f. Lützelberger's Gründe sind zum Theil ganz falsch und nichtig. Einiges ist allerdings sehr scheinbar; so besonders das Stillschweigen der sog. apostolischen Väter über den Aufenthalt des Johannes zu Ephesus und in der Gegend, auch wo man Hinweisungen auf denselben erwarten würde. Besonders auffallend sind einige Stellen der Briefe des *Ignatius*, Bischofes von Antiochien, der unter Trajan gegen 115 zu Rom als Märtyrer starb. Im Briefe an die Epheser Kp. 12 preist er diese, dass von ihnen aus Paulus zum Märtyrertode gegangen sei, und dass sie vom

*) Wahrscheinlich sind die Zeitbestimmungen des Galaterbriefes 1, 18; 2, 1 beide von der Bekehrung Pauli an zu zählen; die Reise würde also 14 Jahre nach dem angegebenen Termin fallen. M.

Apostel in seinem Briefe gelobt würden, ohne der Verherrlichung zu gedenken, welche ihnen durch den Aufenthalt des Johannes zu Theil geworden. Ebenso schreibt er an die Trallenser Kp. 5, er sei kein Apostel wie Paulus und Petrus, ohne dass zugleich auch Johannes erwähnt würde. Auch in dem Briefe an Polykarp könnte man eine Erwähnung des Johannes und eine Hinweisung auf sein Beispiel erwarten, was sich darin durchaus nicht findet. — Dieses Argument hat allerdings grossen Schein; denn man dürfte wol erwarten, dass Ignatius namentlich in seinen Ermahnungen an die Christen zu Ephesus zum Gehorsam gegen ihre Vorsteher und in seinen Warnungen gegen die Irrlehrer sie auf Johannes würde hingewiesen haben, wenn dieser vor nicht geraumer Zeit in ihrer Mitte gelebt hätte. Allein wenn nun doch andere positive und sehr bedeutende Zeugnisse dafür sprechen, so kann jenes argumentum ex silentio an sich nicht als hinreichend beweisend gelten. Wenn Johannes auch nur einige Jahrzehende vorher gestorben war, so lässt sich schon nicht behaupten, dass Ignatius in solchen Briefen die Gemeinden nothwendig auf ihn hätte verweisen müssen; zumal wenn Johannes (wovon später) überhaupt nicht in dem Grade wie z. B. Paulus und Petrus nach aussen hervorgetreten war. Dazu kommt, dass der Ursprung der Ignatianischen Briefe selbst noch sehr zweifelhaft ist. Dieselben existiren Griechisch in zwei verschiedenen sehr abweichenden Recensionen, einer kürzeren und einer längeren. Die letztere ist jedenfalls sehr interpolirt; die fraglichen Worte im Briefe an die Trallenser finden sich aber nur in dieser längeren Recension und sind daher wol gewiss nicht ursprünglich und kommen also hier gar nicht in Betracht. Die Stelle im Briefe an die Epheser findet sich allerdings auch in der kürzeren Griechischen Recension. Aber auch die Echtheit dieser Recension ist keineswegs sicher. Neuerdings hat *Cureton* diesen und ein paar andere der Ignatianischen Briefe in Syrischer Uebersetzung aufgefunden und herausgegeben (London u. Berlin 1845), wo der Brief sich in noch viel kürzerer Gestalt findet; es fehlen namentlich Kpp. 11. 12. 13 nebst dem grössten Theile von Kp. 14. Ob diese Recension ursprünglicher ist als die kürzere Griechische, ist freilich nicht ganz sicher, aber nach den Untersuchungen von *Bunsen* (Ign. und seine Zeit etc. Hamb. 1847) doch im höchsten Grade wahrscheinlich;*) und wir sind daher, wie die Sachen stehen, auf keine Weise berechtigt, aus jener Stelle in der Griechischen Recension einen Beweis gegen eine anderweitig stark beglaubigte Thatsache zu entnehmen.

*) Nach den Nachweisungen von *Ritschl* (Altkathol. Kirche (2) S. 403 ff. 453 ff.) über die unverfänglichen Vorstellungen der drei syrischen Briefe vom Episcopat und nach den Untersuchungen von *Lipsius:* Ueber die Echtheit der syr. Recension u. s. w. (Ztschrft. f. histor. Theol. Jahrg. 1856, S. 1—460) würde man die von Cureton aufgefundenen Briefe für echt halten können, hätte nicht *Volkmar* erwiesen, dass Ignatius gar nicht nach Rom gebracht, sondern den 20. Decbr. 115 in Antiochien verurtheilt und getödtet sei (Handbuch der Apokryphen. 1860. Thl. I, S. 120—26), und damit sämmtlichen Ignatiusbriefen den historischen Boden entzogen. M.

Die wichtigsten Zeugen *für* den Aufenthalt des Apostels in Kleinasien sind *Polykrates* und *Irenäus*. Der erstere war selbst Bischof von Ephesus gegen Ende des 2. Jahrhunderts und aus einer für die Kirche bedeutenden Familie, da unter seinen Verwandten sich sieben Bischöfe befanden. Es ist also sehr bedeutend, dass er in einem Briefe an den Römischen Bischof Victor bestimmt sagt, Johannes sei zu Ephesus gestorben.*) *Irenäus* war um dieselbe Zeit Bischof zu Lugdunum in Gallien, aber von Geburt ohne Zweifel ein Grieche aus Kleinasien. Er hatte zu Smyrna noch den *Polykarp* gesehen. Davon spricht er in einem Briefe an Florinus (*Euseb.* V. 20), so dass darüber gar kein Zweifel sein kann: er erinnere sich noch des Ortes, wo Polykarp gesessen und geredet habe, seines Einganges und Ausganges, seiner ganzen Lebensweise, Alles stehe ihm lebendig vor Augen. Auch adv. Haer. III. 3 sagt er, er habe in seiner Kindheit den Polykarp gesehen. Dabei sagt er an der ersteren Stelle, dass er sich noch der Reden Polykarp's an das Volk erinnere, wie er von seinem Umgange mit Johannes gesprochen und mit den Uebrigen, welche den Herrn gesehen; wobei wir nach dem Zusammenhange nicht zweifeln können, dass der *Apostel* Johannes gemeint ist, besonders wenn damit eine andere Stelle des Irenäus in einem Briefe an Victor (*Euseb.* V. 24) zusammengenommen wird, wo Irenäus sich so ausdrückt, Polykarp habe von einer bestimmten Weise, das Osterfest zu feiern, nicht abgehen wollen, da er es auf diese Weise mit Johannes, dem Jünger des Herrn, und den übrigen Aposteln, mit denen er zusammen lebte, stets gefeiert habe. Anderswo beruft Irenäus sich auf einen oder mehrere alte Presbyter, die er als Jünger der Apostel bezeichnet und die er selbst gesprochen habe, unter denen ohne Zweifel auch Polykarp als mit befindlich zu betrachten ist (s. *Olshausen* Echtheit d. 4 kanon. Ev. S. 219 ff.). Von diesen Presbytern sagt Irenäus, indem er sich auf ihr Zeugniss für die Lehre des Johannes, des Jüngers des Herrn, beruft, dass sie mit Johannes in Asien verkehrt hätten, und dass er bis zu den Zeiten Trajan's (reg. 98—117) bei ihnen geblieben sei; einige derselben hätten nicht bloss den Johannes, sondern auch andere Apostel gesehen (adv. Haer. II. 39). Unter diesen Umständen ist aber Irenäus ein sehr gewichtiger Zeuge für den Aufenthalt des Johannes im proconsularischen Asien; und sein und des Polykrates Zeugniss kann in dieser Beziehung als vollkommen genügend betrachtet werden; zumal da auch *Clemens Alex.* (quis dives salv. c. 42), *Origenes* (bei Euseb. III. 1), *Eusebius* (ib.) u. A. damit vollkommen übereinstimmen.**)

*) *Euseb.* H. E. V. 24: *Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται.*

**) Lützelberger's Ansicht ist neuerdings mit blendendem Scharfsinn und dem vollen Pathos der Siegesgewissheit von *Keim* (Gesch. Jesu von Nazara. 1867. I, S. 161 ff.) wiederum geltend gemacht und nach ihm von *Wittichen* (Der geschichtl. Charakter des Ev. Johannes u. s. w. Elberf. 1868. S. 101 ff.), *Holtzmann* (Johannes, der Presbyter, in: *Schenkel*, Bib. Lex. III, S. 352 ff.; Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe. Leipz. 1872. S. 314 ff.) und *Scholten* (Der Apostel Joh.

Aller Wahrscheinlichkeit nach fällt dieser Aufenthalt des Johannes zu Ephesus erst später als die Wirksamkeit des Apostels Paulus daselbst, und wol erst nach des letzteren

in Kleinasien. Uebersetzt von *Spiegel*. Berl. 1872) aufgenommen worden, von dem letzten auf Grund eines sehr umständlichen Zeugenverhörs. Lassen *Zahn* und *Riggenbach* den Presbyter Johannes in dem Apostel aufgehen (s. §. 40 Anm.), so sehen *Keim* und seine Nachfolger umgekehrt in dem Apostel Johannes, bezüglich der angenommenen Wirksamkeit desselben in Kleinasien, den unhistorischen Doppelgänger des von Papias bezeugten angesehenen kleinasiatischen Kirchenhauptes, des Presbyters Johannes. *Keim*, *Wittichen*, *Holtzmann* vermuthen in diesem Presbyter den Verfasser der auf Ephesus weisenden Apokalypse, während *Scholten* meint, diese wolle den Schein erregen, Gesichte zu beschreiben, welche der *Apostel* Johannes geschaut habe; daneben suchen *er*, *Keim* und *Holtzmann* die Ueberlieferung von der Wirksamkeit des Apost. Joh. in Ephesus im Zusammenhang mit der Annahme der Unechtheit des 4. Evangeliums zu entwerthen, dessen Abkunft von dem Apostel, den er in Palästina und Syrien wirksam sein lässt, *Wittichen* aufrecht erhält. Uebrigens haben sofort *Ewald* (Götting. gel. Anz. 1867. St. 41), *Hilgenfeld* (Ztschr. f. w. Theol. 1868. S. 230ff.), *Weizsäcker* (Jahrbb. f. deutsche Th. XIII, S. 517), in Recensionen von *Keim's* Buch Widerspruch gegen diese Ausschreitung der Kritik erhoben, die auch *Steitz* in einer umfänglichen Abhandlung (Stud. u. Krit. 1868, S. 487 ff.) und *Krenkel* in: Der Apostel Johannes. Berl. 1871, S. 133 ff. zurückgewiesen haben; namentlich hat aber *Hilgenfeld* auch gegen *Scholten* (Petrus in Rom und Johannes in Kleinasien. A. a. O. 1872, S. 349 f. 372 ff. und: Noch einmal Johannes in Kleinasien. A. a. O. 1873, S. 102 ff.) die alte Ueberlieferung vertheidigt. — Und mit vollem Recht. Die Apokalypse ist zwar auch nach m. M. nicht des Apostels, sondern des Presbyters Werk. Aber auch als solches bezeugt sie den Aufenthalt des Apostels J. in Ephesus, weil sie bei der deutlichen Beziehung auf Asia proconsularis als den Ort ihrer Abfassung nicht leicht als apostolische Schrift Eingang in den Kanon hätte finden können, wenn die Ueberlieferung von der Wirksamkeit des Apostels J. in Ephesus und Umgegend nicht an der Wirklichkeit einen starken Halt gehabt hätte. Denn nicht, weil die Apokalypse für ein Werk des Apostels J. sich ausgab — was sie nicht thut — und angesehen wurde, hat man aus ihr die Wirksamkeit desselben in Kleinasien erschlossen, sondern, weil der Apostel in Kleinasien wirkte, hat man später eine kleinasiatische Schrift des Presbyters seinem weit berühmteren gleichnamigen Zeitgenossen fälschlich zugeschrieben. *Scholten's* Schluss: Die Apokalypse, nicht vom Apostel J. verfasst, will den Schein erwecken, eine Schrift desselben zu sein; sie hätte das in Kleinasien, ihrem Entstehungsort, nicht wagen dürfen, wenn der Apostel gleichzeitig oder nicht viel später selbst in Kleinasien anwesend gewesen wäre; dieser war also *nicht* in Kleinasien — dieser Schluss ist in seinem Obersatz nicht stichhaltig. Wenn der Schein wirklich entstände, dass die Apokalypse ein Werk des Apostels J. wäre, würde ich mit *Hilgenfeld* und der Tübinger Schule sie für eine echte Schrift desselben erklären müssen, und dann wäre der Aufenthalt des Apostels in Kleinasien unentweglich sicher gestellt. Auch kommt mit Papias zu den von dem Apostel J. schweigenden kleinasiatischen Kirchenlehrern kein redender, der durch seine Mittheilungen über denselben dessen kleinasiatischen Aufenthalt verneinte. Papias deutet in der bekannten Stelle seines Proömiums (s. §. 40. Anm. 2) zunächst nur

Tode. Ob er sich in diese Gegenden unmittelbar von Jerusalem aus begeben hatte, oder sich inzwischen auch an anderen Orten aufgehalten hat, ist uns nicht bekannt. Ueber seinen Aufenthalt in Ephesus selbst und seine dortige Wirksamkeit haben wir im Einzelnen nur wenige und nicht ganz hinreichend verbürgte Nachrichten.

So erzählt schon *Irenäus* (adv. Haer. III. 3; vgl. *Euseb.* III. 28; IV. 14), dass Johannes einst, da er im Begriff war, in ein Bad zu gehen, als er erfuhr, dass der judaisirende Häretiker Cerinth sich schon darin befinde, alsbald umgekehrt sei mit dem Ausrufe: „Lasset uns fliehen, damit nicht das Bad zusammenstürze, in welchem Cerinth ist, der Wahrheit Feind.“ Diese Erzählung halten Viele für apokryphisch; doch sind entscheidende Gründe dafür nicht vorhanden, da wol auch in den späteren Jahren die natürliche Heftigkeit und das Aufbrausende in dem ursprünglichen Charakter des Apostels, so sehr dieser durch den Umgang mit dem Erlöser und die Wirkung Seines Geistes geheiligt war, in einzelnen Zügen hin und wieder zum Vorschein gekommen sein kann. — Einen Zug anderer Art theilt uns *Clemens Al.* mit (quis dives salvetur 42; bei *Euseb.* III. 23): einen Jüngling, den der Apostel einem Bischof zur geistigen Pflege übergeben habe, der aber durch Verführer auf schlimme Wege geleitet sei, so dass er zuletzt Anführer einer Räuberbande geworden sei, habe Johannes, indem er sich freiwillig von seiner Bande gefangen nehmen liess, durch seine Erscheinung und seinen Zuspruch wieder gewonnen, so dass er ihn zuletzt der Gemeinde als ein grosses Beispiel wahrer Busse und Wiedergeburt habe darstellen können. — Nach der freilich zu kurzen, und desshalb nicht besonders glaubwürdigen Angabe eines anti-montanistischen Schriftstellers *Apollonius* bei Euseb. V. 18 soll Johannes zu Ephesus einst einen Todten erweckt haben.

an, dass er den Apostel Johannes nicht mehr persönlich gekannt, nicht, dass dieser nicht in Kleinasien gelebt hat; denn die Stellung des Johannes am Schluss der Apostelreihe des Papias verräth nicht, dass J. ihm, dem Kleinasiaten, so fern liegt, wie etwa Matthäus, sondern sie ist entweder zufällig, und dann unpräjudicirlich, oder nach einem leitenden Gesichtspunkt der Anordnung angewiesen, dann aber liesse sich vielleicht das Gegentheil von dem, was *Keim* gefunden hat, in derselben suchen. Wenn Papias nun seine Hauptgewährsmänner an das Ende gestellt hätte? Um die Spruchsammlung des Matthäus hat er sich jedenfalls bekümmert. Bei den Schülern des ältesten Sammlers der λόγια konnte er immer noch eine Nachlese erwarten oder wenigstens nach der authentischen Form solcher λόγια, die ihm anderweit bekannt geworden waren, fragen. Daher schliesst Matthäus die Reihe seiner Autoritäten und erhebt seinen Nachbar Johannes ebenfalls zu dem Range einer Hauptquelle des Papias, wohl desshalb, weil dem Kleinasiaten Nachrichten von Johannes am zugänglichsten waren. Die Mittheilungen des Polykrates und Irenäus vor dem Vorwurf einer durchgehenden Verwechselung des Apostels mit dem Presbyter Johannes zu schützen, scheint nach den Erörterungen von *Hilgenfeld*, *Steitz* u. s. w. nicht mehr nöthig; überdies ist die Behauptung *Scholten's*, dass der Brief an Florinus unächt sei, nicht zu erweisen. M.

Alle Alten schreiben dem Johannes ein hohes Alter zu; er muss auch wenigstens bis gegen Ende des ersten Jahrhunderts gelebt haben, da Polykarp, der — selbst in sehr hohem Alter — um 167 als Märtyrer starb, ihn noch persönlich gekannt und seines Umganges genossen hatte (s. oben S. 167). Schon *Irenäus* setzt denn auch ausdrücklich seinen Tod unter Trajan (adv. Haer. II. 39; III. 3). Dass er zu Ephesus gestorben sei, sagt schon *Polykrates* (s. S. 167 Anm.), und dort zeigte man auch in etwas späterer Zeit noch sein Grab (*Euseb.* VII. 25).

Hieronymus (in Ep. ad Gal. 6, 10) erzählt uns noch, Johannes habe, als er aus Altersschwäche nicht mehr zu gehen vermochte, sich in die Versammlungen tragen lassen und nur immer das eine Wort wiederholt: „Kindlein, liebet euch untereinander."

§. 58. Nach einer kirchlichen Tradition soll Johannes von Ephesus aus auf eine Zeit lang durch den Römischen Kaiser nach der Insel Patmos, einer der Sporaden im Aegäischen Meere, verbannt worden sein. So findet sich diese Annahme ziemlich verbreitet seit Ende des 2. Jahrhunderts. Doch sind die Angaben der Alten über die näheren Umstände schwankend und widersprechend; auf eine zuverlässige geschichtliche Ueberlieferung scheinen sie also nicht zurückzugehen.

Aus *Clemens Al.* quis dives salv. 42 erhellt, dass diese Ueberlieferung damals ziemlich allgemein angenommen ward; doch gibt er den Namen des Kaisers nicht an; er sagt nur, Johannes sei nach dem Tode des Tyrannen von der Insel nach Ephesus zurückgekehrt. So beruft sich auch *Origenes* in Matth. Tom. XVI. auf die Ueberlieferung dafür, dass Johannes wegen seines Zeugnisses durch den König der Römer nach Patmos verbannt sei. Wahrscheinlich haben Beide an Domitian gedacht, den *Eusebius* (H. E. III. 18. 20 und Chronicon ad annum 14. Domit.), *Hieronymus* (de vir. ill. 9) u. A. in dieser Beziehung nennen. *Tertullian* de praescr. haer. 36 erzählt, Johannes sei, nachdem er, ohne beschädigt zu werden, in siedendes Oel getaucht worden, auf die Insel (in insulam) verbannt worden. Dabei aber setzt er das erstere nach Rom, und lässt den Apostel von dort aus verbannt sein. Dieses ist nun entschieden falsch und findet durchaus keine Bestätigung bei anderen Schriftstellern dieser und der folgenden Zeit; also kann dem Tertullian über das ganze Verhältniss nichts Sicheres und Zuverlässiges bekannt gewesen sein. Den Kaiser, unter dem es geschehen sei, nennt er nicht; doch meint man nach einer anderen Stelle, dass auch er an Domitian gedacht habe; er sagt nämlich Apologet. 5, Domitian habe versucht, Nero's Tyrannei nachzuahmen, habe es aber bald wieder eingestellt, und die Verbannten zurück-

berufen. Es ist aber fraglich, ob Tertullian dabei wirklich mit an Johannes gedacht hat. Ganz falsch und ungeschichtlich setzt *Epiphanius* Haer. LI. §. 12 u. 33 die Verbannung und Zurückberufung des Johannes schon unter Claudius (41—53 n. Chr.).

Auf diese Begebenheit wird denn auch schon von den Alten allgemein die Stelle Offb. 1, 9 bezogen, und darnach angenommen, dass dem Johannes die Offenbarung eben auf Patmos während seiner Verbannung zu Theil geworden sei. Indess könnte ja die ganze Annahme nur durch diese Stelle veranlasst sein und gar nicht weiter auf einer von derselben unabhängigen Ueberlieferung beruhen; es würde also darauf ankommen, ob die Thatsache als solche hinreichend schon durch diese Stelle der Apokalypse gesichert wäre (s. §. 237). Hier bemerke ich in dieser Beziehung nur noch Zweierlei:

a) *Gegen* die Annahme, Johannes sei unter Domitian verbannt worden, kann auch ein nicht unbedeutender Grund aus dem Stillschweigen des ältesten christlichen Kirchengeschichtschreibers *Hegesippus* hergenommen werden, der zu Rom unter Marc Aurel lebte, um 170 n. Chr.

Derselbe erzählt ausdrücklich, Domitian habe einige Enkel des Judas, des Bruders des Herrn, vor sich fordern lassen, sie aber alsbald wieder losgelassen und durch ein eigenes Edict alle Verfolgungen wider die Christen aufgehoben (bei *Euseb.* III. 20). Wäre nun dem Hegesippus etwas von einer damals geschehenen Verbannung des Johannes bekannt gewesen, so hätte er es gewiss bei dieser Veranlassung mit erzählt; dann aber würde Eusebius, wo er von dieser Verbannung spricht, sich dafür gewiss auch auf Hegesippus, den er für die ältere Kirchengeschichte nicht selten citirt, berufen haben. Wenn man aber einmal schon in der älteren Kirche Offb. 1, 9 auf eine Verbannung nach Patmos bezog, so lag es nah, dieselbe in die Zeit *Domitian's* zu setzen, weil dieser Kaiser wirklich einzelne Juden und Christen mit Verbannung bestraft hat, aber nach *Tertull.* Apologet. 5, *Euseb.* III. 18, *Dio Cass.* 67, 14; 68, 1 wahrscheinlich bloss aus Rom.

b) Wie es sich aber auch mit der geschichtlichen Begründung der Verbannung des Johannes verhalten mag, so hätte offenbar diese Ueberlieferung, auch selbst auf der Grundlage der Stelle Offb. 1, 9, sich nicht leicht in der Kirche so allgemein bilden können, wenn man hier nicht schon geraume Zeit vorher von einem längeren Aufenthalte desselben in diesen Gegenden gewusst hätte; diese Tradition bestätigt also jedenfalls diese Annahme der Kirche.

§. 59. In dem nach Johannes benannten *vierten Evangelium*, um auf die aus diesem zu erhebenden Nachrichten überzugehen, ist öfters von einem Jünger die Rede, welchen Jesus lieb hatte,*) der 21, 24 (vgl. V. 20) deutlich als der Verfasser des vorhergehenden Evangeliums bezeichnet wird. Unter diesem geliebten Jünger ist unzweifelhaft der Apostel Johannes zu verstehen, dem die Ueberschrift und die kirchliche Ueberlieferung das Evangelium beilegen.

Schon von den Alten und bis auf die neueste Zeit ziemlich allgemein wird ohne weiteres vorausgesetzt, dass unter dieser Bezeichnung der Apostel Johannes gemeint sei, ohne dass man für nöthig erachtet hat, es genauer zu erweisen. Dieser Aufgabe kann man sich aber nicht mehr entziehen, seit *Lützelberger* unter jenem geliebten Jünger *Andreas*, den Bruder des Petrus, hat verstehen wollen. Seine Gründe für diese Annahme sind indess ganz ungenügend und zum Theil verkehrt. Denn keine Stelle des vierten Evangeliums, an der Andreas mit Namen genannt (1, 41. 45; 6, 8; 12, 22) wird, lässt ein näheres Verhältniss desselben zu diesem Evangelium annehmen, oder vermuthen, dass er eben derselbe sei, der nachher im zweiten Theile der Schrift als der vorzugsweise geliebte Jünger bezeichnet wird. Gerade an *Johannes* muss man aber aus folgenden Gründen denken:

1) Nach der Weise, wie der geliebte Jünger hier im Verhältniss zu Jesu erscheint, muss derselbe sich nicht bloss unter der Zahl der Apostel befunden haben, sondern auch im engeren Kreise derjenigen, welche sich unter den Zwölfen wieder am nächsten an Jesus anschlossen, von ihm seines besonderen Vertrauens gewürdigt wurden. Als solche aber bezeichnen die drei ersten Evangelien nicht etwa den Andreas, sondern den Petrus und die beiden Söhne Zebedäi (s. §. 56); aller Wahrscheinlichkeit nach ist also der geliebte Jünger einer von diesen dreien.

2) *Petrus* kann es nicht gewesen sein, da dieser im Evangelium nicht nur wiederholt mit seinem eigenen Namen aufgeführt wird, sondern auch mehrmals in ausdrücklicher Unterscheidung und im Gegensatz gegen ihn; 13, 24; 20, 2 ff.; 21, 7. 20 ff. Es bleibt also nur die Wahl zwischen den beiden Söhnen Zebedäi.

3) Dass es unter diesen beiden nicht *Jakobus*, der ältere, sondern *Johannes**) ist, dafür spricht a) schon die Allgemeinheit der Voraussetzung

*) Ὃν ἠγάπα (ἐφίλει) ὁ Ἰησοῦς, 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20 ff.

**) Auch *Spaeth:* Nathanael, ein Beitrag zum Verständniss der Composition des Logos-Evangeliums. (*Hilgenfeld*, Ztschr. f. w. Theol. XI, (1868) S. 168 ff. 309 ff.) sieht in dem Lieblingsjünger den Apostel Johannes als den noch über Petrus stehenden Musterjünger gezeichnet, zu dem ihn in heidenchristlichen Kreisen Kleinasiens die Ueberlieferung in einem allmählich fortschreitenden Process, der durch das 4. Evang. wesentlich seinen Abschluss finde, idealisirt habe; übrigens sei er nicht als der mit Andreas (Ev. Joh. 1, 37) namenlos erwähnte Johannesjünger, sondern unter dem symbolischen

der ältesten Kirche, die sich nur bei der Annahme erklärt, dass sie auf einer wirklichen geschichtlichen Ueberlieferung beruht. — b) Nach Apg. 12, 2 ist Jakobus schon ziemlich früh von Herodes Agrippa hingerichtet worden, während nach Joh. 21 der geliebte Jünger ein sehr hohes Alter erreicht haben muss, wie das von Johannes überliefert ist. Nach Joh. 21, 23 hatte man auch in der Kirche einen Ausspruch des Herrn über den geliebten Jünger so aufgefasst, dass derselbe nicht sterben, sondern die Zukunft des Herrn erleben werde; dem entsprechend glaubte man auch nach Johannes Tode, dass er nicht gestorben sei, sondern im Grabe nur schlummere; so wenigstens schon im 4. Jahrhundert und später (s. *Credner* S. 220). Diese Vorstellung, die unverkennbar aus der Deutung jenes Ausspruches Christi hervorgegangen, bestätigt also auch gewissermaassen die Annahme, dass der geliebte Jünger Johannes sei.

Bei Voraussetzung der Echtheit der Schrift, der Abfassung derselben durch den geliebten Jünger, spricht gegen Jakobus und für Johannes noch Folgendes: c) Die Abfassung der Schrift selbst fällt sicher in eine spätere Zeit, als bis zu welcher Jakobus gelebt hat. — d) Manches im Charakter der Schrift führt entschieden darauf, dass der Verfasser zur Zeit der Abfassung nicht im Jüdischen Lande lebte, sondern schon seit längerer Zeit unter Hellenen; das passt nach der oben (§. 57) besprochenen Ueberlieferung auf Johannes, während Jakobus, so viel wir wissen, das Jüdische Land nie, wenigstens nicht bleibend, verlassen hat. — e) So oft der Evangelist auch den Täufer Johannes nennt, hält er es — worauf *Credner* S. 209 f. aufmerksam macht — nicht ein einziges Mal für nöthig, ihn von dem gleichnamigen Apostel durch den Zusatz ὁ βαπτιστής zu unterscheiden; während er doch z. B. die beiden Apostel Judas in der Bezeichnung bestimmt unterscheidet, so den einen 14, 22 durch den Zusatz „nicht der Judas Ischarioth"; auch Simon nennt er ganz gewöhnlich mit seinem Beinamen, Simon Petrus oder auch Petrus allein, niemals aber Simon allein, ausser bei der ersten Einführung 1, 42 f. Wäre der Schreibende nicht selbst der Apostel Johannes gewesen, so würde er wol, wie die Synoptiker, den Täufer durch diesen Beinamen bestimmt vom Apostel unterschieden haben, während, wenn er der Apostel selbst war, er dazu weniger Veranlassung fühlen konnte. In diesem Umstande liegt, beiläufig gesagt, auch ein nicht unbedeutender Grund für die Echtheit der Schrift. — f) Endlich die Verbindung, in welcher der geliebte Jünger in unserem Evangelium namentlich mit Petrus auftritt. So zunächst 20, 2 ff.; 21, 7; dann aber auch 18, 15 ff. Denn die Vergleichung dieser Stellen ergibt unzweifelhaft, dass an der letzteren Stelle der *andere* Jünger (ἄλλος μαθητής), welcher dem Erlöser nach der Gefangennehmung

Namen Nathanael — der dem Herrn von Gott Gegebene — auf den Schauplatz der evangelischen Geschichte eingeführt; seine Berufung bilde die Spitze der Climax der von dem 4. Ev. geschilderten Berufungsscenen (1, 45 ff.). Diese geistvolle Combination würde sich empfehlen, wäre das 4. Ev. so sehr nur ideale Composition, als *Späth* das annimmt, obgleich schon *Holtzmann* unter dieser Voraussetzung lieber ein Symbol des Paulinismus in der Figur des Nathanael finden will in *Schenkel*, Bib. Lex. IV, S. 297. M.

in das Haus des Hannas folgte und dort dem Petrus Eingang verschaffte, eben jener vom Herrn geliebte ist. Mit Petrus aber finden wir auch in der Apostelgeschichte nach des Herrn Himmelfahrt gerade den Johannes in besonders enger Verbindung (s. §. 56).

§. 60. Ueber Johannes, den von dem Herrn geliebten Jünger, berichtet unser Evangelium zuvörderst 18, 15, dass er mit dem Hohepriester Hannas in einem persönlichen Verhältniss gestanden hat: *ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ*. Sprachlich kann das heissen: „er war ihm bekannt," aber auch: „er war mit ihm verwandt." Fassen wir die Worte aber auch nur in dem ersteren Sinne, so gründete sich diese Bekanntschaft, durch die Johannes ungehinderten Eingang in das Haus des Hannas hatte, gewiss nicht gerade auf eine persönliche Freundschaft zwischen beiden, vielmehr auf eine Verbindung ihrer Familien; das lässt sich bei einer Verwandtschaft derselben immer am ehesten erklären, und macht wenigstens so viel wieder wahrscheinlich, dass die Familie des Johannes keine ganz unansehnliche war.

Ein Zeugniss für das priesterliche Geschlecht des Johannes haben Einige auch in den Worten des *Polykrates* bei Euseb. V. 24 (s. §. 57 Anm.) zu finden geglaubt. Doch ist der Ausdruck des Polykrates *ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς* wahrscheinlich nicht auf die Abkunft des Johannes aus priesterlichem Geschlecht zu beziehen, da diese ihn nicht berechtigt hätte, das *πέταλον* zu tragen, wenn er nicht selbst fungirender Hohepriester war; er bezeichnet bildlich sein Verhältniss zu Christo und der christl. Kirche; [in der Zeit des Polykrates hatte wol auch schon die Uebertragung des Priesternamens auf die Gemeindevorsteher, des Namens des Hohepriesters auf den Bischof begonnen.]

Johannes war wol, ehe er sich an Jesus anschloss, schon im Gefolge des Täufers Johannes gewesen, und einer der beiden Jünger desselben, welche nach Joh. 1, 35—42, als der Täufer über Jesus als den Sohn Gottes Zeugniss abgelegt, demselben nachfolgten und den Tag bei ihm blieben.

Der Eine war Andreas, der Bruder des Petrus, der dort namentlich genannt wird in Beziehung darauf, dass er wiederum seinen Bruder auf Jesus hingewiesen hat. Der Andere wird nicht genannt; aber schon *Chrysostomus* und die meisten Ausleger nehmen mit der grössten Wahrscheinlichkeit an, dass es eben der Evangelist selbst war. Ganz ähnlich bezeichnet oder verhüllt sich dieser in seiner Schrift auch sonst; namentlich erscheint die so genaue Angabe der Tagesstunde dieses Ereignisses nur bei der Voraussetzung natürlich, dass der Schreibende ein unmittelbarer Theilnehmer war.

Damals blieben Johannes und der andere Jünger, Andreas, beim Erlöser nur den einen Tag; sie kehrten wahrscheinlich bald wieder nach Galiläa zurück und trieben ihr gewöhnliches Gewerbe weiter, bis der Herr sie hier am Meere wieder sah und sie sich zu seinen fortwährenden Begleitern erwählte (nach den Synoptikern, s. §. 56). Wie alt Johannes bei seiner ersten Berufung war, wird in den Evangelien nirgends gemeldet. Aber schon die Alten setzen allgemein voraus, dass er noch ziemlich jung gewesen sei; und wol mit Recht, da er wenigstens alle anderen Apostel überlebt zu haben scheint. Auch darüber ist nichts bekannt, wie lange er beim Täufer gewesen und wie er mit ihm in Berührung gekommen ist; auch nicht, wie lange Zeit zwischen der ersten und zweiten Berufung liegt. Ohne Zweifel fällt die letztere schon vor die Joh. 2, 13 ff. berichtete Reise Christi zum Passah nach Jerusalem. Seitdem scheint Johannes aber nicht wieder von des Herrn Seite gewichen, und bald der vertrauteste unter allen Jüngern geworden zu sein. Schon in den drei ersten Evangelien finden wir ihn in einem sehr innigen Verhältnisse zum Herrn und noch mehr im vierten selbst; wie schon aus der wiederholt vorkommenden Bezeichnung desselben als des Jüngers, den Jesus lieb hatte, erhellt.

Er sass beim Mahle neben ihm und lag namentlich beim letzten Mahle an seiner Brust; wonach er auch von den Alten als ἐπιστήθιος bezeichnet wird. Er folgte auch dem Heilande nach dessen Gefangennehmung in die Wohnung des Hohepriester Hannas, Joh. 18, 15. Den schönsten Beweis aber seiner Liebe und seines Vertrauens gab ihm Jesus, indem er am Kreuze seine Mutter auf ihn hinwies als den, der in Zukunft bei ihr Sohnesstelle vertreten werde, und ihm dieselbe als *seine* Mutter empfahl; „und von der Stunde an nahm sie der Jünger zu sich", Joh. 19, 26 f. Auch daraus ergibt sich wiederum, dass die Familienverhältnisse des Johannes nicht ganz dürftig können gewesen sein.

Nach *Wieseler* (Theol. Stud. u. Krit. 1840. 3. S. 648 ff.) soll Johannes wie sein Bruder Jakobus mit dem Erlöser auch durch Blutsverwandtschaft nahe verbunden gewesen sein, da ihre Mutter eine Schwester der Mutter Jesu gewesen sei. Es beruht das auf der Auffassung von Joh. 19, 25. Gewöhnlich fasst man *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* als Apposition zu *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ*, wodurch allerdings die Schwierigkeit entsteht, dass beide Schwestern den Namen Maria führten; was man sich indessen doch denken kann, zumal wenn es Stiefschwestern waren. *Wieseler* will dagegen die *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* als eine von der Schwester der Mutter Jesu verschiedene Frau fassen, so dass vier Frauen als anwesend bezeichnet wür-

den, und schliesst dann weiter, dass die Schwester der Mutter Jesu eben die Salome, Mutter des Jakobus und Johannes, gewesen sei, welche wir Matth. 27, 56; Marc. 15, 40 unter den Begleiterinnen Jesu auf dem Wege nach Golgatha genannt finden. Diese Combination empfiehlt sich allerdings durch Mehreres, ist aber gleichwol nicht wahrscheinlich; s. dagegen *Neander* Gesch. d. Pflanzung u. Leitung etc. 4. Aug. II. 609 f. Anm. Einmal würde man doch alsdann die Copula *καί*, wodurch die zweite der genannten Frauen sich an die erste anschliesst und so wiederum die letztgenannte an die vorhergehende, auch vor *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* erwarten; sodann fehlt jede Andeutung von Seiten des Evangelisten, der andern Evangelien und der anderweitigen kirchlichen Ueberlieferung über dieses Verwandtschaftsverhältniss.

Nach der Auferstehung Jesu hat Johannes ihn dem vierten Evangelium zufolge mehrmals gesehen, zuerst zu Jerusalem, dann am Galiläischen Meere.

Hier war er sammt einigen anderen Jüngern mit Fischen beschäftigt, als Jesus sich ihnen darstellte. Johannes war es, der ihn damals zuerst erkannte, und Jesus that über ihn einen Ausspruch, welcher in der Kirche fälschlich als bestimmte Weissagung gefasst ward, dass dieser Jünger nicht sterben werde, nämlich ohne die Zukunft des Herrn zu erleben. Diese Auffassung wird Kp. 21 berichtigt. Doch hat sich (s. §. 59) hiervon auch nach seinem Tode theilweise die Meinung verbreitet, dass er noch lebe.

---

§. **61.** Das nach diesem Apostel Johannes benannte Evangelium macht, auch abgesehen von Kp. 21, selbst Anspruch darauf — und dadurch unterscheidet es sich von den drei anderen Evangelien, auch dem ersten —, das Werk eines unmittelbaren Augenzeugen zu sein, und zwar des Apostels Johannes, des geliebtesten unter den Jüngern des Herrn.

Früher galt dieses ohne weiteres als selbstverständlich; in neuerer Zeit hat man es hin und wieder bezweifelt, oder so darüber gesprochen, als ob die Annahme zunächst bloss, wie beim Evangelium Matthäi, auf der Ueberschrift *κατὰ Ἰωάννην* im Zusammenhange mit der kirchlichen Ueberlieferung beruhte. Allein die Sache steht hier anders. Zuvörderst ist der geliebte Jünger im vierten Evangelium ohne allen Zweifel vom Apostel Johannes gemeint, und er wird Kp. 21, 24 ausdrücklich als der Verfasser des Evangeliums bezeichnet. Indess diese Stelle und wol das ganze 21. Kp. rührt nicht vom Verfasser des übrigen Evangeliums her, sondern ist als Anhang schon aus sehr früher Zeit von einer andern Hand hinzugefügt, mit dem das Evangelium von Anfang an ins Publikum gekommen ist. Desshalb kann diese Stelle nur als ein uraltes Zeugniss von einer mit dem Verfasser persönlich bekannten und befreundeten Hand über denselben, nicht als eine Erklärung des Evangelisten selbst be-

trachtet werden. Aber auch das übrige Evangelium will sicher ein Werk des geliebten Jüngers sein. Kp. 1, 14 in den Worten *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* bezeichnet der Schreibende sich unverkennbar als einen unmittelbaren Jünger des Herrn. Dasselbe findet statt für einen speciellen Fall, in der Erzählung von der Durchstechung der Seite des Herrn, 19, 35: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε,* obgleich *Weisse* (Ev. Gesch. I. 99 ff.; vgl. II. 327 ff.), *Lützelberger* (S. 205 ff.), sowie *Tobler* gemeint haben, der Schreibende berufe sich hier nur auf ein fremdes Zeugniss eines Augenzeugen, als auf dessen Autorität er das berichte.*) *Weisse* betrachtet diese Stelle noch dazu bestimmt als eine Hinweisung auf 1. Joh. 5, 6, wo die Wahrheit der Erzählung, dass aus Jesu Seite Blut mit Wasser geflossen sei, bezeugt werde, und findet so gerade einen Beweis, dass der Verfasser des Evangeliums ein Anderer sei, als der Verfasser dieses Briefes, den er dem Apostel Johannes beilegt. Aber diese Erklärung ist im höchsten Grade unwahrscheinlich; auch würde die Ausdrucksweise in der fraglichen Stelle höchst unnatürlich sein, wenn der Schriftsteller es nicht als eine Berufung auf das von ihm selbst Gesehene, wenn er nicht unter dem *ἑωρακώς* sich selbst gemeint hätte. Selbstverständlich ist aber jener vorzugsweise geliebte Jünger gemeint, von dem eben vorher (V. 25—27) berichtet ist, dass ihm Jesus vom Kreuze herab seine Mutter empfohlen hatte. [Vgl. übrigens §. 83. 84.]

Dieses Evangelium — und das wird später bestimmt nachgewiesen werden — muss wenigstens schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts eine weite Verbreitung und Anerkennung als apostolische Schrift in der Kirche gehabt haben, wie denn bereits z. B. Marcion (vrgl. §. 53) es in der Kirche in diesem Ansehen muss gefunden haben. Ausdrückliche Aussagen jedoch über Johannes als evangelischen Schriftsteller finden wir in den uns erhaltenen Schriften von Kirchenschrift-

*) Ebenso *Köstlin* (Theol. Jahrbb. 1851, S. 207), *Hilgenfeld* (die Evv. nach ihrer Entstehung etc., S. 341, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1859, S. 414 f.), auch *Ewald*, *Weizsäcker* (Untersuchungen über die evangel. Gesch. S. 300) u. A. *Köstlin* und *Hilgenfeld* urgiren dabei noch besonders den Gebrauch des *entfernteren* Demonstrativs *ἐκεῖνος*. Die Art, wie *Steitz* (Ueber den Gebr. des Pron. *ἐκεῖνος* im 4. Ev.; Stud. u. Krit. 1859, S. 497—506, u. ibid. 1861) Hilgenfeld's Argumentation bestreitet, wird zwar von *Alex. Buttmann* (ib. 1860, S. 505 bis 536; vgl. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, S. 204—216) vom philologischen Standpunkt aus in Anspruch genommen; doch erkennt auch letzterer an (was Hilgenfeld bezweifelte), „dass Jemand, der in der directen Rede von sich in der dritten Person spricht, *von sich mit ἐκεῖνος reden kann*, weil eben alle Formen eines in der dritten Person gesprochenen Satzes in diesem Falle zur Anwendung kommen können." Wenn der Schriftsteller hier von dem Augenzeugen als einem Dritten spräche, so würde man statt *er weiss* vielmehr *wir wissen* (wie 21, 24) erwarten. B.

stellern erst aus etwas späterer Zeit, gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts; und diese geben in Betreff der näheren Umstände der Abfassung seines Evangeliums wol mehr Vermuthungen von ihrer Seite, als zuverlässige geschichtliche Ueberlieferung. Darin stimmen alle Kirchenschriftsteller, die sich darüber aussprechen, überein, dass Johannes sein Evangelium erst in seinen späteren Jahren verfasst habe, während seines Aufenthaltes im proconsularischen Asien, später als die Abfassung der drei ersten Evangelien falle. Als Zweck geben sie einen zwiefachen an, theils den, die anderen Evangelien zu ergänzen, theils den, gewissen Häresieen entgegen zu treten. Das Letzte behauptete schon *Irenäus;* einen Ergänzungszweck nimmt schon *Clemens Alex.* an, und in anderer Weise *Eusebius.*

Irenäus bezeichnet den Johannes als den spätesten unserer Evangelisten, der sein Evangelium während seines Aufenthaltes in Ephesus (adv. Haer. III. 1) besonders gegen die Irrthümer Cerinth's und der sog. Nikolaiten geschrieben habe (III. 11). *Clemens Al.* (Hypotypos. bei Euseb. VI. 14) sagt, Johannes habe, als der letzte unserer Evangelisten, da er wahrnahm, dass in den anderen Evangelien *τὰ σωματικὰ δεδήλωται,* auf Aufforderung seiner Bekannten, getrieben vom göttlichen Geiste (*πνεύματι θεοφορηθέντα*) ein *πνευματικὸν εὐαγγέλιον* verfasst. *Eusebius* selbst (III. 24) bezeichnet es ebenfalls als die herrschende Annahme (*φασί*), dass Johannes durch die Unvollständigkeit der anderen Evangelien zur Abfassung des seinigen veranlasst sei. Doch stellt er es etwas anders dar, als Clemens Al.: Johannes habe zwar die anderen Evangelien angenommen und ihre Wahrheit bezeugt, er habe aber in ihnen eine Erzählung der in die erste Zeit der Lehrthätigkeit Jesu fallenden Begebenheiten vermisst; das, fügt Eusebius hinzu, sei auch wirklich der Fall, da in ihnen (nämlich aus der Zeit der Lehrthätigkeit Christi) nur die Begebenheiten *eines* Jahres erzählt seien, die Ereignisse nach der Gefangensetzung Johannis des Täufers; desshalb, sage man, habe Johannes sich bestimmen lassen, in seinem Evangelium diese von den früheren Evangelisten mit Stillschweigen übergangene Zeit zu behandeln.

Diese Angaben liegen denn auch den Aussagen späterer Kirchenschriftsteller zu Grunde, welche sie mit einzelnen nicht in Betracht kommenden Modificationen wiederholen.

Z. B. *Theodor von Mopsveste* († gegen 428) in der Catena in Joh. ed. Corder. p. 706, s. bei *Guericke* Ausg. 2 S. 175 Anm. 1 [Ausg. 3 S. 195]; u. A. Nach *Epiphanius* Haer. LI. §. 12 soll Johannes bei der Abfassung des Evangeliums schon über 90 Jahre alt gewesen sein. Nach *Hieronymus* Prooem. in Matth. soll er bei seinem Aufenthalt in Asia, als dort schon häretische Sekten keimten, durch fast alle damaligen Bischöfe

Asia's und die Gesandtschaften vieler Gemeinden genöthigt worden sein, über die Gottheit Christi altius scribere. Doch sind diese Angaben schwerlich als geschichtliche Zeugnisse zu betrachten.

Hinsichtlich des Ortes der Abfassung gibt es neben der älteren Annahme, dass es zu Ephesus geschrieben sei, eine andere, jedenfalls bedeutend jüngere, welche Patmos nennt (so in der *Synopsis scripturae sacrae*, bei *Pseudo-Hippolyt* de XII apostolis, bei *Theophylakt* und in vielen Griechischen Handschriften).

§. **62.** Schon ziemlich frühzeitig ist aber die Echtheit dieses Evangeliums bestritten worden. Nicht von Marcion; dieser Häretiker verwarf zwar, wie unsere kanonischen Evangelien überhaupt, so auch das vierte; aber seine Abfassung durch den Apostel Johannes bekämpfte er nicht, vielmehr nahm ihn grade auch dieser Ursprung desselben gegen es ein (s. §. 55). Aber von Seiten einer kleinen Parthei in der Kirche selbst. Schon *Irenäus* adv. Haer. III. 11, 9 spricht von Solchen, welche *illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis Evangelium*, d. i. die Gestaltung des Evangeliums, welche das Johanneische darbietet. Diese an sich nicht recht klare Stelle hat sich bloss in der Lateinischen Uebersetzung erhalten. So viel ist deutlich, dass von Solchen die Rede ist, welche die Weise, wie im 4. Evangelium die evangelische Lehre gestaltet ist, verwarfen, also dieses Evangelium selbst als kanonische Schrift mit normativem Ansehen nicht wollten gelten lassen; denn Irenäus fügt hinzu: simul et Evangelium et Propheticum repellunt Spiritum, wo das Letztere sich ohne Zweifel auf die Verwerfung der Apokalypse bezieht. Aber höchst wahrscheinlich haben sie auch, anders als Marcion, den apostolischen Ursprung des Evangeliums geleugnet. Denn sie sind höchst wahrscheinlich dieselben, von denen uns *Philastrius* und *Epiphanius*, der für sie den Namen Aloger gebildet hat, berichten.

Philastrius (Bischof von Brescia, † 387) haer. 60 spricht von Solchen, *qui Ev. secundum Joannem et Apocalypsin ipsius non accipiunt*, sondern sie dem Häretiker Cerinthus beilegten. Näheres meldet, sonst in Uebereinstimmung damit, *Epiphanius* (Bischof von Salamis auf Cypern, † 403) haer. 51. Er spricht nämlich von einer kirchlichen Parthei in Kleinasien, namentlich zu Thyatira (in Lydien), welche die Apokalypse und das Johanneische Evangelium als Werke Cerinth's verwarfen. Denn das Evangelium enthalte geschichtliche Widersprüche gegen die anderen Evangelien; es lasse Jesum während seiner Lehrthätigkeit zwei Passah-Feste feiern, während die anderen Evangelisten nur eines erwähnten, berichte

auch gleich nach dem Prologe und dem Zeugnisse des Täufers über Jesum die Berufung mehrerer Jünger und lasse dann Jesum sofort nach Galiläa ziehen und dort auf der Hochzeit zu Kana erscheinen, während die anderen Evangelisten ihn erst, nachdem er 40 Tage in der Wüste gewesen und dort vom Teufel versucht sei, nach Galiläa gehen und dort seine Jünger wählen liessen u. s. w. Die Aloger suchten also die Unechtheit des Evangeliums schon aus inneren Gründen auf kritischem Wege zu erweisen. Doch sind sie wol ursprünglich von einer anderen Seite her gegen die Johanneischen Schriften eingenommen worden, durch eine gewisse nüchterne Verstandesrichtung, durch Abneigung gegen alles schwärmerische Wesen, namentlich das der Montanisten, welche behaupteten, dass der von Christo den Jüngern verheissene Paraklet in Montanus erschienen sei, und diesem wahre göttliche Offenbarungen beilegten (darauf führen schon Andeutungen bei *Irenäus*), und (wie sich aus *Epiphanius* ersehen lässt) durch ihre Abneigung gegen die Lehre vom Logos. Sie scheinen einen ebionitischen Charakter an sich getragen, und eine bestimmtere Gestalt nur hauptsächlich durch den Gegensatz gegen die Montanisten in ihrer Gegend angenommen zu haben; s. *meine* Beitr. z. Ev Krit. S. 207—211. Im Uebrigen scheinen sie, auch selbst nach dem Urtheile des Epiphanius, von der Lehre der rechtgläubigen Kirche nicht abgewichen zu sein und diese hat sie wohl auch nicht gerade von sich ausgestossen.*)

*) Die Stelle des Irenäus lautet: Alii vero ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetae esse volunt; propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia: similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Liest man: qui pseudoprophetae (i. e. ψευδῶς προφῆται) esse volunt, so muss man unter den alii Montanisten verstehen, welche das Johanneische Evangelium desshalb verwerfen, weil es die Verheissung des Parakleten der psychischen Kirche zu Theil werden lässt. So nach dem Vorgang von *Tillemont, Grabe* neuerdings *Volkmar* (Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zürich 1855. S. 112), *Lipsius* (Zur Quellenkritik des Epiphanius. Wien 1865. S. 24), *Scholten* (Die ältesten Zeugnisse. Brem. 1867. S. 144 ff.). Indess, sollen die alii den similia patientes in der That ähnlich sein, so muss sie ein an sich berechtigtes Bedenken zu einem verkehrten Schritte treiben, wie der Widerwille gegen Heuchler in der Gemeinde die similia patientes zu dem fehlerhaften Aufgeben der Gemeinschaft mit der Kirche veranlasst. Nach dem Satze: Infelices vere etc. besteht nun das gerügte falsche Verfahren der alii darin, dass sie der Kirche überhaupt die Gnadengabe der Prophetie absprechen, und das an sich berechtigte Bedenken, aus welchem dies verkehrte Vorgehen resultirt, müsste in den Worten: qui pseudoprophetae quidem esse volunt ausgesprochen sein. Diese Worte enthalten aber in dieser Form selbst schon einen Vorwurf gegen die alii; Irenäus kann desshalb so nicht geschrieben haben. Dagegen wird Alles klar, wenn man mit *Lücke, Baur, Ritschl* (Altkathol. K. (2) S. 542) ändert: qui pseudoprophetas esse nolunt, d. h.: mit vollem Recht verwerfen die alii die Pseudopropheten, aber in ihrem Kampfe gegen diese gehen

Auf das Urtheil der Kirche im Allgemeinen aber hatten die Angriffe dieser wol nur kleinen Parthei auf die Echtheit des Evangeliums weiter keinen Einfluss. Diese blieb im Uebrigen unangefochten und allgemein anerkannt, seit wir dasselbe überhaupt ausdrücklich erwähnt finden, vom Ende des zweiten bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Zuerst im letzten Jahrzehend desselben und zu Anfang dieses Jahrhunderts erfolgten einige Angriffe wider die apostolische Abfassung unseres Evangeliums.

Unbedeutend waren die Angriffe von dem Engländer *Evanson* (1792) und von *Eckermann* (in Kiel, † 1836) 1796. Umständlicher, aber sehr frivol griff das Evangelium *Erh. F. Vogel* († 1823 als Decan in Wunsiedel) an, in einer anonym erschienenen Schrift: „der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht.“ Leipz. 1801 u. 1804. 2 Bde.; in anständigerer und ernsterer Weise *G. Kr. Horst* (Pred. im Darmstädtischen) 1803, *H. H. Cludius* (Superint. zu Hildesheim) 1808, und *H. Ch. Ballenstedt* (Pred. im Braunschweigischen) 1812; s. ihre Schriften und die mannichfaltigen Gegenschriften bei *de Wette* §. 109 a. Anm. a.

Grössere Bewegung rief ein neuer ernstlicher Angriff von *Bretschneider* hervor.

Karl Gottlieb Bretschneider († 1848) geht in seinen Probabilia de Evang. et epp. Joannis Apost. indole et origine. Leipz. 1820. darauf aus, ausführlich aus äusseren und inneren Gründen, und zwar theils aus der Beschaffenheit des Evangeliums an und für sich, theils aus dessen Verhältnisse zu den drei ersten Evangelien, den Beweis zu führen, dass dasselbe unmöglich ein Werk des Apostels sein könne, sondern von einem anderen Schriftsteller im Namen des Johannes erst im Anfange oder in der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst sein müsse. Dieser Angriff rief viele

sie viel zu weit, wenn sie, um die Gefahr der falschen Prophetie nicht aufkommen zu lassen, überhaupt alle Prophetie in der Kirche verneinen. Erhebt aber Irenäus diesen Vorwurf gegen die alii, so sind diese auf jeden Fall Gegner der Montanisten, welche das Johanneische Evangelium um des montanistischen Missbrauchs der Verheissung des Parakleten willen verwerfen. Auf jeden Fall passt diese durchgreifendere und doch leichte Aenderung besser in den entwickelten Zusammenhang, als die von *Olshausen, Bleek* und *Keim* (Geschichte Jesu I, S. 146) empfohlene Correctur pseudoprophetas in dem Sinne: welche zwar zugeben, dass es Pseudopropheten gibt, aber u. s. w. Sind die alii übrigens Gegner der Montanisten, dann mögen sie mit dem propheticus spiritus überhaupt auch die Apokalypse verworfen haben, und dann ist der Zusammenhang der Aloger, die nicht, wie *Volkmar* a. a. O. S. 113 wahrscheinlich findet, bloss der Phantasie des Epiphanius ihr Dasein verdanken, mit ihnen mehr als wahrscheinlich. Sie und noch bestimmter die Aloger sind monarchianische Gegner der Montanisten; desshalb scheint sie auch der chiliastisch gerichtete und antimonarchianische Hippolytus in seiner Schrift: *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννου εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* bekämpft zu haben. S. *Lipsius* a. a. O. S. 23 ff. M.

Gegenschriften hervor; so von *J. T. Hemsen* (die Authentie d. Schriften des Evang. Joh. untersucht. Schlesw. 1823), und manche andere; s. bei *Lücke*, Commentar 3. Ausg. I. S. 99 f. Anm.

Uebrigens erklärte *Bretschneider* selbst schon 1822, in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Dogmatik und anderswo, er habe seine ausgesprochenen Zweifel nur als Anfragen angesehen, welche die Veranlassung geben möchten, dass der Beweis der Echtheit der Johanneischen Schriften, der ihm noch unvollkommen geführt schien, gründlicher geführt würde: dieser Zweck sei erreicht. Doch lassen seine Erklärungen es unsicher, ob und wiefern der Verfasser selbst von dem Unbegründeten seiner früheren Angriffe wirklich überzeugt worden ist. Indess trat in diesen Angriffen doch nur für eine Zeitlang ein gewisser Stillstand ein; sie wurden bald von neuem wieder aufgenommen. — So durch *Dav. Strauss* in seinem „Leben Jesu“ (1835. 36).

Strauss stellt hier nicht gerade direct historisch-kritische Untersuchungen über den Ursprung der Evangelien an, er will nur nachweisen, dass dieselben in ihrem Inhalte, sowol was die Reden Jesu als die anderweitigen Begebenheiten betrifft, durchaus ungeschichtlich seien, mythisch, voll innerer Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten; für das vierte Evangelium folgt daraus ohne weiteres, dass es nicht, worauf es Anspruch macht, die Schrift eines Augenzeugen und Theilnehmers der Begebenheiten sein könne, am wenigsten des vertrautesten Jüngers des Herrn. In der Vorrede zur 3. Aufl. des ersten Bandes (1838) bekannte der Verfasser zwar, dass er durch manche Einwendungen, namentlich von *Neander* und *de Wette*, über seine Zweifel an der Echtheit dieses Evangeliums wieder zweifelhaft geworden sei; doch hat er dieses Bekenntniss bald darauf wieder zurückgenommen und sich nur noch entschiedener gegen die Möglichkeit des apostolischen Ursprunges der Schrift erklärt, und dabei ist er auch in der 4. Aufl. (1840) geblieben. [„Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von *D. Fr. Strauss*. Leipz. 1864“ bekennt sich S. 107 ff. im Wesentlichen zu *Baur's* Ansichten über das 4. Evangelium.]

§. **63.** 1. Diese Bestreitung der evangelischen Geschichte überhaupt leitete die viel methodischer geführten Angriffe auf die Echtheit des vierten Evangeliums von Seiten *der neueren Tübinger Schule* ein. Sie sieht in demselben mit der grössten Bestimmtheit keine objective Geschichtserzählung, sondern eine ideale Composition, welche das wesentlich aus den Synoptikern und in einzelnen Zügen wohl auch aus der Ueberlieferung entlehnte historische Material im Dienste der dog-

matischen Tendenz umbildet; desshalb führt sie das Johanneische Evangelium auf einen heidenchristlichen Schriftsteller zurück, der von den Einen vor, von Andern nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts angesetzt wird, während sie dem Säulenapostel Johannes die Apokalypse zuschreibt.

So zuerst a) *Schwegler* der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrh. Tüb. 1841, S. 183—221: „die Joh. Schriften"; er will nachweisen, dass das Evangelium gegen 150 n. Chr. in Kleinasien entstanden sei, in demselben Kreise theologischer Bewegungen wie der Montanismus, im Gegensatze gegen Judaisirende und andere Richtungen der Zeit; ähnlich behandelt er in seinem „Nachapost. Zeitalter" Band II. S. 346—376 das Johanneische Evangelium unter den von ihm besprochenen Schriften zu allerletzt als den Schluss- und Brennpunkt der dogmatischen Entwicklungen der Kleinasiatischen Kirche im nachapostolischen Zeitalter. — b) *Baur* selbst: über die Composition u. d. Charakter d. Joh. Evang, in Zeller's theol. Jahrbb. 1844. H. 1. 3. 4, und dasselbe wenig verändert aufgenommen in seinen krit. Untersuchungen über die kanon. Evang. (1847) S. 77—389; derselbe in den theol. Jahrbb. 1847. 1; 1851. 3; 1854, S. 196 ff.; 1857, S. 109 ff.; Sendschreiben an Hase (1855); die Tübinger Schule (1859); das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte (2) 1860, S. 146 ff. Nach seiner Ansicht enthält der Prolog das dogmatische Programm des Evangeliums, das demgemäss vom Logos handelt, dem sich in der Welt offenbarenden Göttlichen als dem Princip alles Seins, des Lebens und des Lichts, das in Christo Fleisch wird, das aber in der Menschenwelt auf den Gegensatz der Finsterniss trifft, welcher in sich steigernder Feindschaft seit der Erscheinung Christi die tragische Katastrophe herbeiführt, durch welche die fleischliche Erscheinung des Logos gebrochen und verklärt wird. So bringt es, dem Zuge der kirchlichen Entwicklung folgend, das Göttliche in Christus durch Uebertragung des Logosbegriffes auf denselben zum verständlichen Ausdruck und lehrt damit das auf dem Boden der Katholicität vom Judenthum losgelöste Christenthum echt universalistisch als Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit begreifen; aber seine Geschichtserzählung behandelt ihren Stoff nur als durchsichtigen Reflex der dogmatischen Idee, die auch Personen wie Nikodemus und Lazarus frei zu ihren Trägern schafft. Etwa um's Jahr 170 ist das 4. Evangelium in Kleinasien oder wahrscheinlicher in Alexandrien entstanden und hat sofort bereitwillige Aufnahme gefunden, weil es sich mit allen Zeitrichtungen berührt, der Gnosis, der Logoslehre, dem Montanismus, dem Passahstreit, und die obwaltenden Gegensätze in einer höheren Einheit auflöst. — c) *Zeller*, besonders in den theolog. Jahrbb. 1845. 4. S. 579—656: die äusseren Zeugnisse über das Dasein u. den Ursprung des 4. Evang., eine Prüfung der kirchlichen Tradition bis auf Irenäus; fortgesetzt 1847, S. 136 ff. u. 1853, S. 144 ff. Seine Zustimmung zu *Baur's* Kritik des 4. Evangeliums hat er ausserdem erklärt in *Sybel's* histor. Ztschr. 1860. 3. S. 90—173. — d) *Hilgenfeld* das Evang. u. die Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegr. dargestellt. Halle 1849;

die Evang. nach ihrer Entstehung u. geschichtl. Bedeutung. Leipz. 1854; das Urchristenthum. 1855; der Passahstreit der alten Kirche. 1860; der Kanon und die Kritik des Neuen T.'s. 1863, S. 209 ff.; Theol. Jahrbb. 1849, S. 209 ff.; 1857, S. 498 ff.; in seiner Zeitschr. f. wissensch. Theologie 1859. Heft 3 u. 4: „das Joh. Evang. u. seine gegenwärtigen Auffassungen. 1861, S. 179. 188; 1862, S. 285 ff.; 1865, S. 196 ff. (gegen *Weizsäcker*); 1867, S. 179 ff. (gegen *Riggenbach*); 1868, S. 213 ff.; S. 434 ff.; 1870, S. 263 ff. Er modificirt die Ansicht Baur's dahin, dass er das 4. Evangelium nicht über den Gegensatz der ausserkirchlichen Gnosis zur kirchlichen Auffassung des Evangeliums stellt, sondern mit der Fackel der Gnosis das Heiligthum der johanneischen Theologie zu beleuchten unternimmt. Es soll mit der Gnosis Valentins zusammenhängen und um's Jahr 130 im Uebergang von dieser zur marcionitischen, wahrscheinlich in Kleinasien, von einem hochgebildeten Heiden-Christen geschrieben sein. — [e) *Volkmar*: „Religion Jesu." 1857, S. 448 ff.; „Ursprung unserer Evangelien" 1866, S. 9 ff. 192 ff.; „Die Evangelien od. Marcus und die Synopsis." 1870. S. VIII. Das 4. Ev. lässt er in der Zeit der gnostischen Gährung mit Festhaltung der berechtigten Momente der Gnosis — Anerkennung der Neuheit des Christenthums und der Göttlichkeit Christi im monotheistischen Sinne und Ablehnung des Judenchristenthums, das sich noch einmal im Montanismus und in den hierarchischen Anschauungen über den Episcopat zur Geltung bringen will — um das Jahr 155 entstehen. Der Logos, den Johannes in Apocalypsi gepriesen hatte, knüpft das Evangelium vom Logos an den Namen Johannes. — f) Auch *Keim* „Geschichte Jesu von Nazara." 1867. I, S. 103 ff. votirt in der Frage nach dem 4. Evangelium mit der Tübinger Schule. Wie das Evangelium keinen geschichtlichen Zweck hat, so erhalten wir in demselben auch nicht eine objective Berichterstattung eines Augenzeugen über das Leben Jesu, vielmehr schaltet sein Verfasser im Dienste der Idee, die schon im Prolog ausgesprochen wird, frei über das aus den Synoptikern und in einzelnen Zügen aus anderer Ueberlieferung geschöpfte Material, um der aus Juden- und Heidenchristen aufblühenden Gemeinde die Herrlichkeit des Fleisch gewordenen Logos zu schildern, der in Wahrheit den Bedingungen geschichtlicher Entwicklung entnommen ist, aber gerade mit diesem philosophischen Unterbau der Christologie das Centrum eines christlichen Glaubens werden kann, der die Fesseln des Gesetzes und des Particularismus gesprengt hat. Uebrigens setzt *Keim* die Entstehung des Evangeliums schon unter Trajan 100—117; (in der Vorrede zu Bd. III. *später;* vrgl. ausserdem §. 57. 2. Anm.). — g) Eine ähnliche Stellung nimmt *Holtzmann:* „Bibellexikon." 1869. II, S. 221 ff.; 1871. III, S. 328 ff., S. 352 ff.; „Ztschrft. f. wissensch. Theol." 1869, S. 62 ff.; S. 155 ff.; S. 446 ff. zu unserer Frage ein. Auch ihm gilt das 4. Ev. für eine ideale in der Zeitnähe des Hebräerbriefes und des Barnabasbriefes entstandene Compositition aus synoptischem Material, die etwa seit 150 allmählich Eingang in der Kirche fand. Es versucht mit Uebertragung der Logoslehre auf die Person Christi nicht so wohl eine Lebensgeschichte Jesu, als ein Bild von dessen innerstem Wesen und Sein zu geben. Dabei erkennt Holtzmann an, dass

die ganze Höhenlage des Selbstbewusstseins Jesu im 4. Evangelium, als Gesammtbild genommen, so wenig eine blosse Fiction ist, als das Wort Matth. 11, 27, und sieht die noch ausstehende vollständigere Lösung des Problems in der durchzuführenden Maassbestimmung der gegenseitigen Einwirkung der idealen und geschichtlichen Elemente des Evangeliums auf einander. — h) Von nichtdeutschen Theologen folgen demselben Zuge der Kritik neben andern *Gustave d'Eichthal:* „les Evangiles." 1863. I, S. XXV ff. 9 ff. 19 ff., der das 4. Evang. die gnostische Bewegung theils fördern, theils corrigiren lässt, wesshalb sich gnostisirende und evangelische Elemente in demselben durchdringen sollen, und mit besonderem Scharfsinn der Holländer *Scholten:* „das Evangelium nach Johannes. Uebersetzt von *H. Lang.* 1867." Er sieht in dem Evangelium eine ideale Umbildung der evangelischen Geschichte, welche das über jede zeitliche Offenbarungsform erhabene Christenthum zur Religion der Menschheit verklärt. Es erreicht dieses Ziel, indem es, beeinflusst von den Wahrheitselementen der Gnosis, des antijüdischen Marcionitismus, des Montanismus und der Polemik gegen die judaisirende Passahfeier, das Christenthum von der Autorität des A. T.'s, der Traditionen des Judenchristenthums und des auf das Ansehen des Petrus zurückgehenden Episcopats loslöst, dafür aber Christus, den fleischgewordenen Logos, als den König im Reiche der Wahrheit feiert und den Parakleten als das Princip der Wahrheit für die Gemeinde in die ihm gebührende Stelle rückt. Uebrigens hat nach *Scholten* der Verfasser des Evangeliums, ein philosophisch gebildeter Heidenchrist, der um das Jahr 150 der Kirche mit der Abfassung desselben den höchsten Dienst geleistet hat, namentlich in den Abschiedsreden die tiefste Einsicht in den Geist Jesu und das Wesen des Christenthums geoffenbart.]

2. Eine Reihe von Kritikern erkannte freilich auch Züge unhistorischer Composition in dem 4. Evangelium; sie konnte sich aber nicht davon überzeugen, dass dem Apostel Johannes jeder Antheil an demselben abgesprochen werden müsse, und suchte nach älterem Vorgang (s. bei *de Wette* §. 110 e. Anm. a.) durch eine *Theilungshypothese* das Problem seiner Entstehung zu lösen.

a) *Ch. H. Weisse,* [der zuerst der von *Strauss* ganz schrankenlos und monoton durchgeführten Anwendung des Mythus zur Erklärung des Gesammtbestandes der evangelischen Geschichte mit einer verständigen Scheidung von historischen und unhistorischen (sagenhaften und mythischen) Elementen derselben entgegentrat,] schreibt in: „die evangel. Gesch. krit.-philos. bearbeitet. 2 Bde. Leipz. 1838" dem Apostel Johannes den didaktischen Theil des Evangeliums zu; Reden Jesu und des Täufers, auch den Prolog habe er gleichsam als Studien, um sich die Lehre des Meisters in einen gewissen Zusammenhang zu bringen, niedergeschrieben; nach Johannes Tode habe dann die fremde Hand eines Schülers diesen Stoff mit seinen Erinnerungen aus den Mittheilungen des Johannes und Be-

standtheilen der Ueberlieferung zum 4. Evangelium verarbeitet. Seiner Entstehung entsprechend stehe das 4. Ev. seinem geschichtlichen Werthe nach tief unter den Synoptikern, namentlich dem ursprünglichsten und glaubwürdigsten derselben, dem Marcus, und zwar sowol in Ansehung der Darstellung der einzelnen erzählten Thatsachen, als auch des ganzen Verlaufes der evangelischen Geschichte und namentlich des ganzen Charakters der mitgetheilten Reden und des daraus sich ergebenden Bildes von Christus überhaupt. — Das Wesentliche dieser Ansicht hat *Weisse* auch noch später festgehalten, z. B. in seinem Aufsatze: „Ueber den gegenwärtigen Stand der Evang. Kritik und Ewald's Gesch. Christus und seiner Zeit," zweiter Artikel, Protest. K. Z. 1855. No. 44 ff.; als besondere Schrift: Die Evang.-Frage in ihrem gegenwärtigen Stadium. Leipz. 1856; auch in seiner: „philosoph. Dogmatik." Bd. 1. Leipz. 1855, S. 152 ff. — b) Den Grundgedanken von *Weisse* nahm *Dan. Schenkel* auf: „über die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu." Theol. Stud. u. Krit. 1840. 3. Von Johannes seien zwei grosse Redestücke aufgezeichnet, das eine in den Reden der Kpp. 1—12 vorliegend, das andere die Abschiedsreden Kpp. 13—17. Dagegen gehöre alles Geschichtliche einer späteren Hand an, und manche unpassende Notizen inmitten der Redeabschnitte sollen die Mühe der zusammenfügenden Arbeit verrathen. Später in seinem: „Charakterbild Jesu." (1) Wiesb. 1864. erklärte *Schenkel* mit der Tübinger Kritik das 4. Ev. für eine ideale Composition, brachte diese aber mit dem Apostel Johannes noch so weit in Zusammenhang, dass er sie in Kleinasien um 110—120 auf der Grundlage von Erinnerungen ausführen lässt, welche noch auf den Apostel in Ephesus zurückgehen; desshalb ist der Bericht des 4. Evangeliums sr. M. n. für die Geschichte des Lebens Jesu theilweise noch sehr zu berücksichtigen; aber das Bild Christi habe sich schon dem Johannes vergeistigt und erscheine im Evangelium unter dem Einfluss der entstehenden Gnosis speculativ gefärbt und im Glanz absoluter Wunderglorie. — c) Einen andern Theilungsgrund versuchte besonders fein und geistvoll *Al. Schweizer* „das Ev. Johannis nach seinem innern Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht. Leipz. 1841." zur Geltung zu bringen. Er glaubt, dass die Erzählungen von Ereignissen, deren Schauplatz Galiläa sei, also Kp. 21; 2, 1—12; 4, 41—54; 6, 1—26, und ausserdem noch einige kleinere Einschaltungen (19, 35—37; 18, 9; 16, 30; 2, 21 f.) von einer späteren überarbeitenden Hand herrühren; das Uebrige dagegen sei ein Werk des Apostels Johannes und trage einen echt geschichtlichen Charakter an sich; so namentlich die gewiss nicht ersonnene chronologische Ordnung der Ereignisse im Anschluss an die Festbesuche Christi. — d) Auch *Tobler:* „die Ev.-Frage im Allgemeinen und die Joh.-Frage insbesondere. Zür. 1858."; „Ztschr. f. wiss. Theol. 1860, S. 169—203" ist hier einzureihen. Sr. M. n. ist das Geschichtliche im 4. Ev. zwar nur Träger der Idee, aber keine rein dogmatische Fiction; vielmehr verrathen eine Reihe von speciellen Zügen und geographischen und chronologischen Notizen einen guten Gewährsmann. Dieser Gewährsmann ist der Apostel Johannes selbst, nach dessen Mittheilungen wohl Apollos, der Verfasser des He-

bräerbriefes, dieses Geistesevangelium gegen Juden und für Griechen in Ephesus noch im 1. Jahrhundert in freier Darstellung entworfen hat. — e) *Ewald* kommt in seiner Vertheidigung der Echtheit und Glaubwürdigkeit des 4. Evangeliums: „Jahrbb." III, S. 146 ff.; V, S. 148 ff.; VIII, S. 109; X, S. 83 ff.; „Geschichte Christus'." S. 110 ff.: „die johanneischen Schriften. I. Bd. Götting. 1861." S. 1—59, die ohne Polemik durch eine Charakteristik des Evangeliums geführt wird, doch auch nicht über eine Art von Theilungshypothese hinaus. Denn wenn er auch den wohl durchdachten Plan desselben auf die erhabene Kunst des Apostels und seinen geschichtlichen Inhalt, die Berichterstattung über die Thaten und die Reden Jesu auf die treuste Erinnerung des Augen- und Ohren-Zeugen zurückführt, so lässt er doch den Apostel sich zur Abfassung desselben etwa im Jahre 80 der Hand vertrauter Freunde bedienen, derselben Freunde, die etwa 10 Jahre später, jedoch noch vor dem Ableben des Apostels, den Anhang Kp. 21 hinzufügen, in dem diese fremde Hand (21, 24. 25) noch etwas freier waltet, als im Evangelium, in dem sie sich aber auch verräth (19, 35 vrgl. jedoch §. 61). Nur mit diesem Anhang zusammen wurde das nur für einen engeren Kreis bestimmte Evangelium veröffentlicht. — f) Nach eingreifenden Vorarbeiten: „das Selbstzeugniss des johanneischen Christus; Beiträge zur Charakteristik des joh. Ev.; die johanneische Logoslehre" (Jahrbb. für deutsche Theol. 1857, S. 154 ff.; 1859, S. 685 ff.; 1862, S. 619 ff.) ist endlich *Weizsäcker* in seinen „Untersuchungen über die evang. Geschichte." 1864, S. 220—302 mit einer neuen geistvollen Wendung der Theilungshypothese aufgetreten. Er vindicirt dem Apostel Johannes die mittelbare Urheberschaft des Evangeliums und vollzieht die Theilung so, dass er das ganze Evangelium einen Doppelcharakter an sich tragen lässt; das Ev. sei an jedem Punkte ein Bericht von Thatsachen und Aeusserungen Jesu, der auf treuer geschichtlicher Erinnerung beruht, und ideale Composition, indem jedes Moment der Darstellung eine zwiefache Auffassung zulasse. — [g) Auch *Rénan* hat in sr. Vie de Jésus (1) 1863 eine Theilung zwischen echten und unechten Bestandtheilen des 4. Ev. durchgeführt und in der 13. Ausg. derselben 1867 zu begründen versucht, welche die Reden des johanneischen Christus als entschieden unhistorisch preisgiebt, dagegen die Erzählung der Ereignisse im 4. Ev. der der Synoptiker vorzieht. Die Schule von Ephesus habe sich durch Dictate des Apostels im Besitze eines genaueren Lebensbildes Jesu befunden, als es die synoptische Literatur dargeboten habe. Durch Hinzufügung der Reden, freier Compositonen nach einem abstracten metaphysischen Schema, sei das 4. Evangelium entstanden.]

3. Dagegen hat es dem Evangelium Johannes seit *Schleiermacher* und auch gegen *Baur* und die auf seine Anregung zurückgehende Kritik niemals an begeisterten und gelehrten Vertheidigern gefehlt.

Schleiermacher hat schon in den „Reden über die Religion" (herausgegeb. von *Schwarz* Leipz. 1868. S. 227. 243) den johanneischen Christus auch mit seinen Reden als den echt geschichtlichen gepriesen, nach dessen

Bild die synoptische Zeichnung desselben zurechtgestellt werden müsse, und in sr. „Einleitung" 1845. S. 315 ff. wesentlich aus der Macht seines Totaleindrucks und dem Zusammenhang seiner Darstellung die apostolische Abfassung des 4. Evangeliums erschlossen. Aehnlich *Credner:* „Einleitung" 1836. S. 208 ff.; doch will er das 4. Ev. nicht für eine rein objective Darstellung gelten lassen; denn speculative, aus der griechischen Philosophie entlehnte Elemente habe Johannes jedenfalls mit aufgenommen. [In sr. „Geschichte des neutestamentl. Kanon", herausgegeb. von *Volkmar*, schliesst er sich im Wesentlichen der Tübinger Auffassung an.] Auch *Lücke* vertheidigt in seinem „Commentar über das Evangel. des Joh." Bonn 1820. 24. (3) 1840. 43. die Echtheit desselben. Ebenso *Baumgarten-Crusius:* „Theologische Auslegung der Johanneischen Schriften." Jena 1843. 45. 2 Bde. Besonders die Baur'sche Kritik des 4. Ev. gab aber einen neuen Antrieb zur Vertheidigung desselben. Zwar einzelne Kritiker erhoben bestimmte Einsprache nur gegen das, was ihnen als souveräne Machtsprüche Baur's und Missachtung des historisch gesicherten Thatbestandes galt; sie verbargen sich aber dabei nicht, dass noch Zweifelsgründe gegen die Authentie des 4. Ev. der Erledigung harren und dass ein zwingender Beweis für seine Echtheit nicht geführt werden könne; aber die Möglichkeit der johanneischen Abfassung desselben sei nicht ausgeschlossen. Zu diesem Standpunkt schritt de Wette, nachdem sich früher bei ihm die Gründe für die Echtheit und für die Unechtheit des 4. Ev. so ziemlich die Wage gehalten hatten, in der 5. Ausg. sr. Einleitung (1848) im Gegensatz gegen Baur und unter dem Einfluss der „Beiträge zur Evangelienkritik" von *Bleek*, [der solidesten, besonnensten und gelehrtesten Vertheidigungsschrift für die Authentie des 4. Ev.], fort. Auch *Reuss*, der feine und geistvolle Kritiker des 4. Ev., der gegen *Baur* die Reden des johanneischen Christus nicht auf Metaphysik, sondern auf ächt religiöse Mystik zurückführt, nimmt in seiner „Geschichte der heiligen Schriften des N. T.'s" (2. Aufl. ff.) und in sr. „Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique" (3) 1864. II, S. 369 ff. denselben Standpunkt ein. Andere dagegen behaupten mit voller Gewissheit die Echtheit des 4. Ev. So, im Wesentlichen vom Standpunkte Schleiermachers aus, *Neander:* „Leben Jesu" (4) 1845. S. 11 und *Hase:* „Leben Jesu" (5) 1865. S. 5 ff.; „die Tübinger Schule" 1855; nur weicht *Hase* darin fundamental von *Schleiermacher* ab, dass er dem Johannes auch die Apokalypse zuschreibt; mit Anlehnung an *Bleek Tholuck:* „Commentar zum Evangel. Joh." (7) 1857. S. 18 ff.; vom Standpunkt der Erlanger Schule aus und nicht unbeeinflusst von *Baur's* Darstellung des Organismus des 4. Evangeliums *Luthardt:* „de compositione evangelii Johannis" 1852; „das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert." 1852. 53. 2 Bde.; mit Anlehnung an *Ewald Meyer* in seinem „krit.-exeget. Handbuch"; endlich in der vollen Waffenrüstung des Apologeten: *Ebrard:* „das Ev. Joh. und die neueste Hypothese über seine Entstehung." Zür. 1845; „Wissenschaftl. Kritik der evangel. Geschichte." (2) Erlang. 1850. S. 828—947 (3) 1868; *Guericke* in der 2. u 3. Aufl. sr. „Einleitung in's N. T." (S. S. 29); *G. K. Mayer:* „Die Echtheit des Ev. nach

Joh.“ Schaffhausen 1854; [*Hengstenberg:* „Das Evangelium des heiligen Johannes“ 1861—63. 3 Bde., der sich in vielen Punkten mit seinen Gegnern *Baur, Strauss* und *Hilgenfeld* auffällig berührt, u. A.] Treffende Gesichtspunkte gegen Baur macht auch *G. A. Hauff:* „Einige Bemerkungen u. s. w.“ in Theol. Stud. u. Krit. 1846. S. 550—629 geltend. [Auf eigenthümliche Weise hat neuerdings *C. Wittichen:* „Der geschichtliche Charakter des Evangeliums Johannis in Verbindung mit der Frage nach seinem Ursprunge.“ Elberf. 1869. die Echtheit des 4. Ev. zu vertheidigen gesucht. Er glaubt erweisen zu können, dass der Verfasser des I. Joh. Briefes und des Evangeliums nach seiner Bildung und Anschauung ein Judenchrist des ersten Jahrhunderts gewesen sei, der noch der ersten Generation der christlichen Urgemeinde angehört habe, der durch seine Schriften zwischen 70 und 80 essenische Ebioniten in Syrien, namentlich deren Christologie, habe bekämpfen und diesen Dienst den dortigen Judenchristen habe leisten wollen, und findet nun, indem er den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes streicht und die Apokalypse dem Presbyter J. zuschreibt (vrgl. d. 2. Anm. zu §. 57), kein Bedenken mehr, die Echtheit des 4. Ev. zu behaupten; doch ist diese Ansicht sofort von *Pfleiderer:* „Beleuchtung der neuesten Johanneshypothese.“ Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869, S. 394 ff. widerlegt. Es ist in der That schwierig, die Echtheit des 4. Evangeliums zu erweisen; doch hat *Ritschl* (Altkatholische Kirche (2) S. 48) dieser Schwierigkeit die andere entgegengehalten, dass die Behauptung seiner Unechtheit in noch viel grössere Schwierigkeiten verwickele.]

4. Hauptsächlich gegen Baur's Aufsatz in den theol. Jahrbb. 1847, sowie auch gegen Zeller gerichtet sind *meine* Bemerkungen über das Johanneische Evangelium in meinen „Beiträgen zur Evang.-Kritik. Berl. 1846.“

Hier suche ich sowol die Angriffe auf die Echtheit desselben zu widerlegen, als auch dessen Echtheit und geschichtlichen Charakter positiv festzustellen, theils aus äusseren Gründen, theils aus inneren, aus der Beschaffenheit des Evangeliums an sich und im Verhältniss zu den anderen Evangelien. — Unbedeutend ist, was hiergegen *Baur* und *Zeller* in den theol. Jahrbb. 1847. 1. erwidert haben.

Verhältniss unserer vier Evangelien zu einander in Beziehung auf Inhalt und Darstellung.

§. 64. Alle vier Evangelisten geben uns Bericht über die öffentliche Wirksamkeit Christi oder über einzelne Ereig-

nisse aus der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit. Matthäus und Lucas aber haben vor dem Beginn des öffentlichen Lebens Jesu noch ein Evangelium infantiae, mit einzelnen Erzählungen über die wunderbare Geburt Jesu und damit zusammenhängende Ereignisse, Lucas darin auch eine Erzählung aus Jesu Jugendzeit. Ausserdem haben Lucas und Marcus am Schlusse noch einen kurzen Bericht über Jesu Himmelfahrt; dagegen melden Matthäus und Johannes über die Art, wie Jesus sich zuletzt wieder von seinen Jüngern entfernt habe und zum himmlischen Vater zurückgekehrt sei, nichts.

Im Uebrigen aber stehen die drei ersten Evangelien nach Inhalt und Darstellung in einem ganz andern verwandtschaftlichen Verhältnisse zu einander, als sie alle drei oder eins von ihnen zum Johanneischen Evangelium. Denn obgleich sie in Vergleich mit einander auch manches Eigenthümliche und von einander Abweichende darbieten, so erscheinen sie doch nur wie drei verschiedene Modificationen einer und derselben Darstellung der evangelischen Geschichte, der die Johanneische als eine zweite in wesentlichen Punkten verschiedenartige gegenübertritt.

1) Dieses zeigt sich zuvörderst in Beziehung auf den ganzen *Gang und Verlauf der evangelischen Geschichte.* Alle drei geben nämlich, abgesehen von dem Evangelium infantiae, welches Marcus nicht hat, zuerst gleichsam eine Vorgeschichte für die öffentliche Thätigkeit des Herrn, über die Wirksamkeit des Täufers Johannes, Jesu Taufe und Versuchung, Matth. 3, 1—4, 11; Marc. 1, 1—13; Luc. 3, 1—4, 13. Daran schliessen alle drei den Bericht, dass Jesus (aus Judäa) nach Galiläa zurückgekehrt sei, und eine zusammenhangende Reihe von einzelnen Erzählungen über die in diesem Lande und der Umgegend von Jesu durch Lehren und Wunder geübte Thätigkeit, ohne Andeutung, dass er in diesem Zeitraum auch wieder in Judäa oder Jerusalem gewesen sei; Matth. 4, 12—18, 35; Marc. 1, 14—9, 50; Luc. 4, 14—9, 50. An diesen Theil, dessen letzte Abschnitte besonders auch in der Mittheilung derselben einzelnen Begebenheiten in derselben Reihenfolge und Verknüpfung sehr zusammentreffen, schliessen sie alle drei unmittelbar die Erzählung von der Reise Christi aus Galiläa nach Jerusalem zum Passahfeste, an welchem er ge-

kreuzigt ward, bei Matthäus von 19, 1 an, Marcus von 10, 1 an, Lucas von 9, 51 an. Die übrigen Theile dieser Evangelien enthalten Begebenheiten aus dieser Reise, den feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem, verschiedene Begebenheiten in Jerusalem selbst, während der Tage zwischen dem Einzuge und dem Leiden des Herrn, endlich die Geschichte des Leidens und der Auferstehung des Herrn.

Hier weicht nun das Johanneische Evangelium zunächst darin ab, a) dass nach demselben die öffentliche Thätigkeit Jesu zwischen der Taufe und dem letzten Passah gar nicht, wie nach den drei ersten, auf Galiläa beschränkt erscheint, sondern dieser Aufenthalt in Galiläa durch mehrfache Reisen nach Jerusalem unterbrochen wird; dann darin, b) dass Jesus nach Johannes zum letzten Passah gar nicht unmittelbar aus Galiläa nach Jerusalem gekommen zu sein scheint, sondern Galiläa schon mehrere Monate vorher verlassen hatte.

Nach Johannes begibt Jesus sich zwar auch in der ersten Zeit seiner öffentlichen Thätigkeit, nachdem der Täufer Zeugniss über ihn abgelegt und mehrere Jünger sich zu ihm gefunden hatten, nach Galiläa (1, 44; Kp. 2), und zwar, nachdem er in dem Städtchen Kana sein erstes Zeichen verrichtet, nach Kapernaum (2, 12), welches auch in den drei ersten Evangelien als der gewöhnliche Aufenthaltsort Jesu in Galiläa erscheint. Aber dann wird sogleich berichtet, dass er zum Passah nach Jerusalem gezogen sei (hier die Austreibung der Käufer aus dem Tempel und das Gespräch mit Nikodemus 2, 13—3, 21). Als er sich von dort entfernt, hält er sich noch eine Zeit lang im Jüdischen Lande auf, und begibt sich erst, als er hört, dass die Pharisäer aufmerksam auf ihn werden, durch das Land der Samaritaner nach Galiläa zurück (4, 1 ff). In Galiläa nimmt man ihn um so bereitwilliger auf, weil die Galiläer zum Theil selbst Augenzeugen dessen gewesen waren, was er am Feste zu Jerusalem gethan hatte (4, 45), ein deutlicher Beweis, dass er in Jerusalem nicht unbeachtet geblieben war (vgl. 2, 23). Nach 5, 1 begibt er sich, als wieder ein Jüdisches Fest einfällt, abermals nach Jerusalem, wo er durch eine Heilung am Sabbathe die Juden wider sich aufbringt, geht aber dann wieder nach Galiläa zurück, wie aus 6, 1 ff. erhellt, und zwar nach V. 4 nahe vor einem Passahfeste, indem er (nach 7, 1) Judäa wegen der Nachstellungen der Juden vermied. So blieb er denn auch in Galiläa bis nahe vor dem — 6 Monate nach dem Passah fallenden — Laubhüttenfeste (7, 2). Zu diesem Feste ging er wieder nach Jerusalem (ib. V. 10) und trat dort während des Festes und nachher verschiedentlich öffentlich auf (7, 14 ff.). Dort finden wir ihn auch an dem zwei Monate später fallenden Tempelweihfeste (10, 22 ff.). Ob er während dieser zwei Monate sich in Jerusalem und dessen Umgegend aufgehalten hat oder in der

Zwischenzeit wieder in Galiläa gewesen und von dort zum Tempelweihfeste nach Jerusalem zurückgekehrt war, lässt sich aus der Johanneischen Darstellung nicht bestimmt erkennen; doch führt sie uns eher auf das Erstere, wenn sie gleich das Letztere nicht bestimmt ausschliesst. Zufolge der weiteren Darstellung im Johanneischen Evangelium ist aber Jesus nach dem Tempelweihfeste bis zum letzten Passah nicht wieder nach Galiläa zurückgekehrt. Denn nach dem Tempelweihfeste begab er sich jenseit des Jordans, an den Ort, wo der Täufer Johannes, wol nicht fern von Jerusalem, im Anfange getauft hatte (10, 40); dann, auf die Botschaft der Maria und Martha, nach Bethanien, in die unmittelbarste Nähe der Hauptstadt, wo er den Lazarus auferweckte (Kp. 11); von da zog er sich vor den Nachstellungen der Juden in ein Städtchen Ephraim, bei der Wüste Judas (in der Nähe von Bethel, 11, 53 f.) zurück; von dort begab er sich wiederum, 6 Tage vor dem Passah, nach Bethanien (12, 1), von wo aus er am folgenden Tage seinen feierlichen Einzug in Jerusalem hielt (12, 12 ff.); daran schliesst sich denn, wie bei den drei ersten Evangelisten, die Geschichte seiner Leiden, seines Todes und der Erscheinungen nach der Auferstehung an. Dem Johanneischen Evangelium zufolge liegt also zwischen der letzten Abreise Jesu aus Galiläa nach Jerusalem und dem feierlichen Einzug in Jerusalem jedenfalls ein Zeitraum von mehreren, mindestens von vier Monaten seit dem Tempelweihfeste, wahrscheinlicher von sechs Monaten seit dem Laubhüttenfeste, in denen er sich theils in Jerusalem selbst, theils in der Umgegend aufhielt; dagegen erscheint es nach der Darstellung der drei ersten Evangelisten so, als ob Jesus zum letzten Passah und kurz vor demselben unmittelbar aus Galiläa nach Jerusalem aufgebrochen sei, nachdem er sich in Galiläa und der Umgegend fortwährend aufgehalten hatte, seitdem er beim Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit sich dorthin begeben hatte.

Die drei ersten Evangelisten schildern also den Verlauf der evangelischen Geschichte im *Allgemeinen,* was die öffentliche Lehrthätigkeit Jesu bis zum letzten Passah betrifft, in wesentlicher Uebereinstimmung unter einander, während das Johanneische Evangelium in dieser Beziehung bedeutende, sehr in die Augen springende Abweichungen darbietet.

§. 65. 2) Ebenso findet zwischen den Synoptikern auch in Beziehung auf den *Stoff im Einzelnen,* die von ihnen mitgetheilten Reden und Aussprüche Christi und anderweitige Begebenheiten, eine grosse Verwandtschaft statt. Jeder derselben hat in dieser Beziehung zwar Eigenthümliches; aber das Gemeinsame ist überwiegend. Am meisten Eigenthümliches haben *Matthäus* und *Lucas* in der *Kindheitsgeschichte,* in der jeder von beiden besondere Momente hervorhebt; bei Marcus fehlt sie. In der *Vorgeschichte der öffentlichen Thätig-*

keit Jesu haben dann alle drei die gleichen einzelnen Erzählungen in der gleichen Aufeinanderfolge: den Bericht über die Person und Wirksamkeit Johannes des Täufers, Jesu Taufe, seine Versuchung und Rückkehr nach Galiläa; nur ist bei Lucas noch zwischen der Taufe und der Versuchung die Genealogie Jesu eingeschaltet.

In dem folgenden Theile über die *Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa und der Umgegend* finden sich die meisten der erzählten einzelnen Begebenheiten bei allen dreien oder wenigstens bei zweien, vergleichungsweise wenige nur bei einem der Evangelisten.

Am wenigsten Eigenthümliches hat hier wie überhaupt *Marcus*, zwei kleine Heilungsgeschichten 7, 32—37; 8, 22—26, und die kurze Andeutung einer Parabel 4, 26—29. Dagegen *fehlen* in diesem Theile bei Marcus von den den beiden anderen Evangelisten gemeinschaftlichen Erzählungen die über die Heilung des Knaben des Hauptmannes von Kapernaum und die Sendung der Jünger des Johannes an Jesus; ferner die ganze Bergpredigt und verschiedene andere Aussprüche Christi; überhaupt hat Marcus von Reden Christi am wenigsten aufgenommen, sowol im Vergleich mit den anderen Evangelisten als im Verhältnisse zum übrigen Inhalte seines Evangeliums.

Dem *Matthäus eigenthümlich* sind die Erzählungen vom Stater im Munde des Fisches 17, 24—27, und von der Heilung zweier Blinden und eines stummen Dämonischen 9, 27—34; ausserdem manche Aussprüche Christi, theils Parabeln, wie die vom Unkraut unter dem Weizen 13, 24—30 mit deren Deutung V. 36—42, vom Schalksknecht 18, 21—35; theils gnomische Aussprüche, wie namentlich manche in der Bergpredigt Kpp. 5—7 und in der Instructionsrede an die Zwölfe Kp. 10; so auch der Ausspruch über Petrus 16, 17—19 u. a. Dagegen *fehlen* bei Matthäus von den dem Lucas und Marcus gemeinsamen Abschnitten namentlich: die Heilung des Dämonischen zu Kapernaum (Marc. 1, 21—28; Luc. 4, 31—37), der Bericht über die Auswahl der zwölf Apostel (Marc. 3, 13 ff.; Luc. 6, 12 f.), die Wechselrede zwischen Johannes und Jesus über einen Menschen, der in seinem Namen Dämonen austrieb, ohne zu seinen Jüngern zu gehören (Marc. 9, 38 ff.; Luc. 9, 49 f.); ferner ein summarischer Bericht über eine am Tage nach der Heilung der Schwiegermutter des Petrus angetretene Reise Jesu durch Galiläa (Marc. 1, 35—39; Luc. 4, 42—44).

Dem *Lucas eigenthümlich* ist die Erweckung des Jünglings zu Nain 7, 11—17, u. 8, 1—3 ein Bericht über eine Verkündigungsreise Jesu und namentlich die ihn begleitenden Frauen; ferner 7, 36—50 die Salbung Jesu im Hause eines Pharisäers Simon, freilich vielleicht dasselbe Ereigniss mit der Salbung in Bethanien kurz vor Jesu Tode (Matth. 26, 6—13; Marc. 14, 3—9). Unzweifelhaft betreffen wol auch die Erzählungen des Lucas 4, 16—30 über die unfreundliche Aufnahme Jesu in der Syna-

goge zu Nazareth und 5, 1—11 über die Berufung des Petrus, des Jakobus und Johannes dieselben Ereignisse, welche die beiden Anderen etwas abweichend berichten (Matth. 13, 54—58; 4, 18—22; Marc. 6, 1—6; 1, 16—20). Bei Lucas *fehlt* aber von den dem Matthäus und Marcus gemeinsamen Abschnitten Alles, was bei diesen beiden zwischen der Speisung der 5000 und der 4000 liegt, diese letztere und das Nächstfolgende mit eingeschlossen (Matth. 14, 22—16, 12; Marc. 6, 45—8, 21): das Wandeln Jesu auf dem Meere, die Aussprüche über das Händewaschen, die Heilung der Tochter des Kanaanitischen Weibes, die Speisung der 4000, die Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer.

Vielfach finden sich nur die einzelnen Begebenheiten und Aussprüche Jesu bei den drei Evangelisten nicht in derselben Stellung und Aufeinanderfolge. Doch findet sich auch in dieser Beziehung manches Uebereinstimmende.

Besonders berichten gegen das Ende dieses Theiles, von Matth. 16, 13; Luc. 9, 18; Marc. 8, 27 an, alle drei in gleicher Ordnung hinter einander zuerst, wie Jesus sich von seinen Jüngern die Aeusserungen der Menschen über ihn erzählen liess, nebst dem Zeugnisse des Petrus über ihn; Jesu Vorherverkündigung der ihm bevorstehenden Schicksale nebst einigen daran sich anschliessenden Aussprüchen; dann, als 6—8 Tage später erfolgend, die Verklärung Jesu und die Heilung eines Dämonischen, den die Jünger nicht zu heilen vermochten, darauf die Wiederholung der Weissagung Jesu über das ihm Bevorstehende, und endlich, nachdem Matthäus nur noch die ihm eigenthümliche Erzählung vom Stater im Munde des Fisches eingeschaltet, Jesu Erwiderung auf die Frage oder die Gedanken der Jünger, wer von ihnen der grösste sei, womit nur die Evangelisten, besonders Matthäus, verschiedene andere zum Theil ihnen eigenthümliche Aussprüche Jesu in enge Verbindung setzen; daran knüpfen alle drei den Bericht über den Antritt der Reise Jesu nach Jerusalem zu dem Feste, an welchem er gekreuzigt ward.

Aber auch in den vorhergehenden Abschnitten dieses Theiles finden sich bei allen drei Evangelisten mehrere einzelne Diegesen auf gleiche Weise auf einander folgend und mit einander verbunden; so a) die Stillung des Sturmes und die Heilung des Gergesenischen Besessenen (Matth. 8, 18—34; Marc. 4, 35—5, 20; Luc. 8, 22—39); b) die Heilung des Gichtbrüchigen, die Berufung des Zöllners nebst dem Gastmahle und den sich daran anschliessenden Reden (Matth. 9, 1—17; Marc. 2, 1—22; Luc. 5, 17—39); c) die Heilung des blutflüssigen Weibes und die Erweckung der Tochter des Jairus (Matth. 9, 18—26; Marc. 5, 22—43; Luc. 8, 41—56); d) zwei Erzählungen mit Aussprüchen Jesu über den ihm und seinen Jüngern gemachten Vorwurf der Entweihung des Sabbaths (Matth. 12, 1—14; Marc. 2, 23—3, 6; Luc. 6, 1—11); e) die Aeusserungen des Herodes und Anderer über Jesus, und die Speisung der 5000 (Matth. 14, 1—21; Marc. 6, 14—44; Luc. 9, 7—17); wo nur Matth. und Marc. nachträglich die Nachricht über die Gefangensetzung und Hinrichtung des Täufers

eingeschaltet haben, die bei Lucas sich an einer früheren Stelle (3, 19. 20) kurz angedeutet findet.

Noch grösser und anhaltender ist die Uebereinstimmung in der Aufeinanderfolge und Verknüpfung einzelner Begebenheiten, wenn wir *zwei* dieser Evangelisten mit einander vergleichen, besonders den *Marcus* im Verhältniss sowol zu Matthäus als zu Lucas (vgl. §. 94 ff.).

In dem folgenden Theile, über *die Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem*, hat zuerst *Lucas* einen langen Abschnitt 9, 51 bis 18, 14, der in dieser Zusammenstellung ihm eigenthümlich ist; er enthält verschiedene Erzählungen einzelner Begebenheiten, besonders aber Parabeln und andere Aussprüche Christi, von denen manche sich zwar auch bei Matthäus finden, aber an anderen Orten, die meisten nur bei Lucas.

So z. B. Jesu Ausspruch an die Söhne Zebedäi bei der von Samaritanern bewiesenen Ungastlichkeit 9, 51—56; die Aussendung, Instruction und Rückkehr der 70 Jünger 10, 1—20; Martha und Maria 10, 38—42; Jesu Ausspruch in Beziehung auf die von Pilatus getödteten Galiläer und die durch den Sturz eines Thurmes bei Silo umgekommenen Menschen 13, 1—5; Heilung des Wassersüchtigen am Sabbath 14, 1 ff.; Heilung der 10 Aussätzigen 17, 11—19. Unter den dem Lucas eigenthümlichen Parabeln in diesem Abschnitte befinden sich die vom barmherzigen Samariter 10, 30—37; vom Gastmahle 14, 15—24; vom verlorenen Sohne 15, 11—32; vom ungerechten Haushalter 16, 1—13; von Lazarus und dem reichen Manne 16, 14—32; von dem Pharisäer und Zöllner im Tempel 18, 9—14; 11, 5—8; ferner 13, 6—9; 18, 2 ff.

Nach diesem langen Abschnitte des Lucas, der seiner Stellung nach wie der Anfang des Berichtes der Reise nach Jerusalem erscheint, folgen bei ihm 18, 15—19, 28 noch andere Erzählungen aus dieser Reise, als dem Einzuge in Jerusalem vorangehend; das hier Mitgetheilte erzählen im Allgemeinen auch die beiden anderen Evangelisten als Begebenheiten aus dieser Reise; bei ihnen schliesst es sich aber unmittelbar an die Wirksamkeit Jesu in Galiläa an, Matth. Kpp. 19. 20; Marc. Kp. 10.

In diesem Theile hat *Marcus* gar nichts ihm Eigenthümliches; *Lucas* hat am Ende desselben die ihm eigenthümliche Erzählung von dem Oberzöllner Zachäus in Jericho 19, 1—10, und ib. V. 11—28 die Parabel von den anvertrauten Pfunden, die bei Marcus ganz fehlt, während Matthäus eine ähnliche Parabel an einer späteren Stelle hat (25, 14—30). Von den dem *Matthäus* und *Marcus* gemeinsamen Diegesen fehlen bei *Lucas:* a) Christi Aussprüche in Beziehung auf Ehe und Ehescheidung Matth. 19, 1—9; Marc. 10, 1—12; b) Jesu Antwort auf eine Bitte der Mutter des Jakobus und Johannes für ihre Söhne Matth. 20, 20—28; Marc. 10, 35—45.

Dem *Matthäus* ist eigenthümlich: a) 19, 10—12, Jesu Antwort auf die Frage der Jünger über die Enthaltung von der Ehe; und b) 20, 1—16, die Parabel von den Arbeitern im Weinberge. Die übrigen Erzählungen dieses Abschnittes aber haben alle drei Evangelisten mit einander gemein und zwar in der gleichen Reihenfolge.

Eine grosse Uebereinstimmung zeigen die drei Evangelisten in dem folgenden Theile, welcher *den Einzug Jesu in Jerusalem und Begebenheiten aus den ersten Tagen des Aufenthaltes in Jerusalem erzählt,* bis zu dem Beginne der Leidensgeschichte, Matth. 21—25; Marc. 11—13; Luc. 19, 29—21, 38. Nur weniges ist hier den einzelnen Evangelisten eigenthümlich.

Marcus hat dergleichen wieder gar nicht; *Matthäus* einen Ausspruch Christi 21, 14—16, die Parabel von den beiden Söhnen 21, 28—32, so wie die Parabel vom Gastmahle 22, 1—14 und mehrere Parabeln und Aussprüche im letzten Theile der eschatologischen Reden Kpp. 24. 25, von 24, 37 an bis Kp. 25 fin., wovon aber Mehreres sich bei Lucas in dem ihm eigenthümlichen Reiseberichte findet; aber ganz eigenthümlich ist hier dem *Matthäus* die Parabel von den zehn Jungfrauen 25, 1—13 und die Schilderung des Gerichtes 25, 31—46. Dem *Lucas* eigenthümlich ist in diesen Reden 21, 34—38, sowie der Ausspruch Jesu 19, 39—44. Dagegen fehlt bei Lucas von den den beiden anderen Evangelisten gemeinsamen Erzählungen die Verfluchung des Feigenbaumes (Matth. 21, 17—22; Marc. 11, 11—14; 19—26) und Christi Antwort auf die Frage eines Gesetzeslehrers über das grösste Gebot (Matth. 22, 34—40; Marc. 12, 28—34; vielleicht dasselbe mit Luc. 10, 25 ff.); bei Matthäus fehlt die Erzählung von dem Scherflein der Wittwe, welche Lucas und Marcus zwischen der antipharisäischen und der eschatologischen Rede haben (Luc. 21, 1—4; Marc. 12, 41—44). Das Uebrige in diesem Theile haben alle drei mit einander gemein und zwar in derselben Reihenfolge.

Auf die diesen Theil beschliessenden eschatologischen Reden Christi folgt bei allen drei Evangelisten die Erzählung über die Berathung des Synedriums, Jesum zu tödten, als Anfang der *Leidensgeschichte,* welche Matth. 26 f.; Marc. 14 f.; Luc. 22 f. umfasst und bei allen drei Evangelisten im Wesentlichen gleichförmig abläuft.

Nur einiges Wenige ist bei *Lucas* etwas anders gestellt als bei den beiden anderen. Eigenthümliches hat *Marcus* nur 14, 51 f., von einem Jünglinge, der bei der Gefangennehmung Jesu der Schaarwache seine Bedeckung überliess, um nicht mit gefangen fortgeführt zu werden; auch wird bei ihm nichts von demjenigen vermisst, was die beiden anderen gemeinsam haben. Von dem, was Marcus und Lucas gemeinsam haben, fehlt auch bei Matthäus nichts. Doch haben auch Matthäus und Lucas jeder einzelnes Eigenthümliche: *Matthäus* Kp. 27, 3—10 des Judas Reue

und Selbstmord; 27, 24 f. die Erklärung des Pilatus, indem er sich die Hände wusch; 27, 62—66 die Bestellung der Wächter am Grabe Jesu; *Lucas* Kp. 23, 4—15 Pilatus und Herodes; 23, 27—32 Anrede Jesu an die Frauen auf dem Wege zur Kreuzigung; 23, 39—43 die Bekehrung des Missethäters am Kreuze; auch 22, 24—30 Jesu Ausspruch wider den Rangstreit der Jünger; doch findet sich Aehnliches bei Matthäus und auch bei Marcus schon an früheren Stellen.

Vergleichungsweise mehr Eigenthümliches und von einander Abweichendes bieten diese Evangelisten in dem letzten Kapitel ihrer Schriften dar, über *Jesu Auferstehung und Erscheinungen nach der Auferstehung*, Matth. 28; Marc. 16; Luc. 24.

So *Matthäus* V. 11—15 über die Bestechung der Wächter des Grabes durch die Jüdischen Synedristen, V. 16—20 dass die Jünger Jesu Gebote gemäss nach Galiläa gegangen seien, und die letzten Worte, die er dort zu ihnen gesprochen habe; *Lucas* V. 13—53, wie Jesus zwei Jüngern auf dem Wege nach Emaus erschien und darauf den versammelten Elfen in Jerusalem, nebst der Himmelfahrt; für diese Ereignisse findet sich eine Parallele bei *Marcus*, aber in sehr zusammengezogener Darstellung V. 12—20, in der auch die Abschiedsworte Jesu an die Jünger (V. 15—18) ganz eigenthümlich lauten.

§. **66.** Nehmen wir nun aber auch Alles zusammen, was jeder der drei ersten Evangelisten im geschichtlichen Inhalte Eigenthümliches und von den beiden anderen Abweichendes hat, so tritt es doch sehr zurück gegen dasjenige, was sie mit einander gemein haben, meistens alle drei, anderswo wenigstens zwei von ihnen, ganz besonders, wenn wir das *Johanneische Evangelium* in Beziehung auch auf den Inhalt mit ihnen vergleichen. Zuvörderst treten bei Johannes auch vor der letzten Passahreise die Galiläischen Ereignisse sehr zurück gegen die Begebenheiten, welche er aus den verschiedenen Festreisen Jesu nach Jerusalem hin und zurück, und dessen früheren Aufenthalten in Jerusalem selbst hervorhebt.

Eigentlich hebt er nur vier einzelne Begebenheiten aus der ganzen öffentlichen Wirksamkeit Jesu in Galiläa und der Umgegend hervor: a) das Zeichen zu Kana 2, 1—11; b) die Heilung des Sohnes des *βασιλικός* zu Kapernaum 4, 47—54, c) die Speisung der 5000 und d) das Wandeln auf dem Galiläischen Meere 6, 1—21, nebst den sich daran anschliessenden Reden Christi mit den Juden und mit den Jüngern V. 22—71. Von diesen finden sich (ohne jene Reden) die wunderbare Speisung bei allen drei Evangelisten, das Wandeln auf dem Meere bei Matthäus und Marcus; die zweite ist nicht unwahrscheinlich dieselbe Begebenheit mit Matth. 8,

5—13; Luc. 7, 1—10; die erste ist dem Johannes ganz eigenthümlich. Von allen anderen wunderbaren Thaten und Ereignissen Jesu in Galiläa und der Umgegend, welche die drei ersten Evangelisten uns melden, hat Johannes keine einzige mitgetheilt; dagegen finden wir bei jenen nicht, was Johannes uns von wunderthätigen Handlungen aus dem früheren Aufenthalte Jesu in Jerusalem meldet, wie die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda 5, 2 ff. und die eines Blindgebornen 9, 1 ff.

Von den Erzählungen der drei ersten Evangelisten in ihrem Bericht von der Reise Jesu nach Jerusalem zum letzten Passah (Matth. 19. 20; Marc. 10; Luc. 9, 51—19, 28) finden wir bei Johannes auch nicht eine einzige; dagegen wird bei jenen ein höchst merkwürdiges Wunder, welches dem letzten Passah nicht lange vorhergegangen sein kann, die Auferweckung des Lazarus, Joh. 11, nicht erwähnt. Vergleichungsweise am meisten Uebereinstimmung in der Auswahl der einzelnen Ereignisse findet sich noch im letzten Theile der Geschichte.

So die Salbung in Bethanien, Joh. 12, 1—8; Matth. 26, 6—13; Marc. 14, 3—9 (Luc. 7, 36—50); der feierliche Einzug in Jerusalem, Joh. 12, 12 ff.; Matth. 21, 1 ff.; Marc. 11, 1 ff.; Luc. 19, 29 ff.; ferner die Verrätherei des Judas Ischarioth, und wie Jesus ihn beim letzten Mahl als Verräther bezeichnet habe, wie er die Verleugnung Petri vorherverkündigte, die Gefangennehmung Jesu und wie einer der Jünger dem Knechte des Hohepriesters das Ohr abhieb, u. a.

Aber auch in diesem Abschnitte zeigt Johannes in Betreff der speciellen geschichtlichen Momente bemerkenswerthe Eigenthümlichkeiten.

So hat er z. B. in der Erzählung über den letzten Abend vor dem Leiden des Herrn die Einsetzung des heiligen Abendmahls ganz übergangen, welche die andern Evangelisten alle drei erzählen, und berichtet dagegen die symbolische Handlung der Fusswaschung, von der die anderen nichts melden; in der Geschichte des folgenden Tages meldet er das Verhör Jesu bei Hannas, die drei anderen das vor dem versammelten Synedrium bei Kaiphas, u. a.

Auch erzählt Johannes wie die drei ersten Evangelisten von einer Austreibung der Verkäufer aus dem Tempel, aber er verlegt sie nicht, wie diese, in seine *letzte* Anwesenheit in Jerusalem, sondern schon in die erste nach dem Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit (2, 13—22).

So steht es hinsichtlich der einzelnen von den Evangelisten berichteten *Wunder* und anderer *äusserlichen* Begebenheiten. In noch höherem Grade herrscht dasselbe Verhältniss, wenn wir auf die von den Evangelisten mitgetheilten *Reden*

und Aussprüche Christi sehen. Am meisten treten die Reden Christi überhaupt, besonders die längeren, gegen die Erzählung anderweitiger Thatsachen bei Marcus zurück, und Matthäus und Lucas haben jeder ihre eigenthümlichen Lehrreden; aber die meisten, welche Matthäus uns mittheilt, finden sich doch auch bei Lucas und umgekehrt, nur häufig bei beiden an verschiedenen Orten und in verschiedenen Verbindungen. Ganz anders ist es dagegen mit Johannes: bei ihm treten die Reden Christi gegen anderweitige Thatsachen noch weit mehr in den Vordergrund als bei Matthäus und Lucas; aber nur sehr selten finden sich bei ihm Aussprüche Christi, und zwar nur ganz kurze Sentenzen,*) die als mit den in den drei ersten Evangelien mitgetheilten identisch betrachtet werden könnten. Nirgends aber findet sich bei Johannes eine etwas längere Rede, welche auch bei den drei ersten Evangelisten oder bei einem derselben vorkäme, und umgekehrt, selbst da nicht, wo sie dieselben Ereignisse und Zeiten behandeln.

So haben die Synoptiker nichts von den Reden, die sich bei Johannes an die wunderbare Speisung und das Wandeln auf dem Meere anschliessen (6, 22—71); so gibt Johannes in der Geschichte des letzten Mahles vor dem Leiden des Herrn lange Reden desselben, die wir bei keinem Synoptiker lesen, und diese wiederum Aussprüche, die bei Johannes vermisst werden.

§. **67.** 3) Die Johanneischen *Reden Christi* sind aber nicht bloss im Einzelnen ganz andere als die synoptischen, sie unterscheiden sich von ihnen *auch im Allgemeinen* durch ihren ganzen *Charakter,* durch Form und Inhalt, und geben uns ein etwas anders gestaltetes Bild von dem Herrn in seiner Lehrthätigkeit.

Was die *Form* betrifft, so ist zuvörderst in den Wechselreden Christi mit anderen Personen bei Johannes der dialogische Charakter auf anschaulichere, lebendigere Weise durchgeführt, als in allen synoptischen; vrgl. z. B. das Gespräch mit Nikodemus, mit der Samariterin, mit den Juden nach der Speisung der 5000 u. a.; bei den anderen ist Dialogisches verhältnissmässig seltener und meist nur kurz angedeutet. Die eigenen selbständigen Reden Christi aber bestehen bei den Synoptikern meistens theils in gnomischen, sentenzenartigen Aussprüchen, deren öfters ziemlich viele an einander gereiht sind, theils in mehr oder weniger ausgeführten Gleichnissen, Parabeln. Bei Johannes haben die Reden des Herrn zwar

*) So 12, 25 (Matth. 10, 39; 16, 25. Luc. 9, 24; 17, 33. Marc. 8, 35); — 13, 20 (Matth. 10, 40); — 13, 16, vgl. 15, 20 (Matth. 10, 24); — vgl. noch 4, 14 (Matth. 13, 57; Marc. 6, 4; Luc. 4, 24).

auch vielfach einen bildlichen Charakter, bewegen sich aber weder in dem Grade, wie in den anderen Evangelien, in Gnomen, noch enthalten sie durchgeführte Parabeln wie diese; sie gehen nicht leicht über die einfache Vergleichung hinaus. So schildert Jesus sich als den Weinstock, die Seinen als die Reben, den himmlischen Vater als den Gärtner, oder anderswo sich als den Hirten oder als die wahre Thüre; aber vollständige Parabeln wie die vom Säemann u. dergl. finden sich hier durchaus nicht. Was aber den *Inhalt* der Reden betrifft, so veranschaulichen die synoptischen im Allgemeinen *entweder* die Verhältnisse des Reiches Gottes zur Welt, sowol in seinem Werthe als in seinem Verlaufe, in seinem ersten Anfange, in seiner weiteren Entwicklung und in seiner Vollendung durch die glanzvolle Wiederkunft des Herrn am Ende der Tage, *oder* sie halten den Jüngern die Anforderungen vor Augen, welche an diejenigen ergehen, die am Reiche Gottes und dessen Seligkeit Theil haben wollen. Die Johanneischen Reden dagegen haben in Vergleich mit den synoptischen weit weniger das Himmelreich und die Bedingungen in dasselbe zu gelangen zum Gegenstande; sie schildern vielmehr einem grossen Theile nach die Würde und Herrlichkeit des Sohnes Gottes und dessen Verhältniss zum Vater, sowol vor der Fleischwerdung als nach derselben, und weisen von hier aus auf den Charakter derjenigen hin, welche Ihm nachfolgen, seine wahren Jünger werden, durch Ihn zum Vater geführt werden wollen. Im Allgemeinen haben sie einen mehr speculativen Charakter, die der Synoptiker mehr einen populären und unmittelbar praktischen. Bei Johannes finden sich auch die Verheissungen Jesu über die Vollendung des Reiches Gottes auf Erden und die Wiederkunft des Menschensohnes nicht so umständlich und deutlich wie bei den Synoptikern, sondern nur mehr in einzelnen bildlichen Andeutungen. Ebenso sind auch Jesu Weissagungen über seine eigenen Schicksale, seine Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung hier viel weniger bestimmt, weit mehr bildlich verhüllt als bei den Synoptikern (worüber später noch besonders, §. 78).

Hinsichtlich der *wunderthätigen Handlungen* Jesu findet namentlich die Differenz statt, dass bei Johannes die ganze Klasse von Heilungen Dämonischer fehlt, die bei den drei ersten Evangelisten wiederholt vorkommen.

§. 68. 4) Besonders wichtig ist das Verhältniss zwischen Johannes und den Synoptikern hinsichtlich des *Todestages Christi* in seinem Verhältnisse zum Passahfeste. Alle vier Evangelisten stimmen darin überein, dass der Wochentag der Kreuzigung ein Freitag gewesen, nachdem der Herr am Donnerstag Abend, der aber bei den Juden schon mit zum folgenden Tage gerechnet ward, mit seinen Jüngern das letzte Mahl vor seinem Tode gehalten hatte. Eine Differenz aber findet statt hinsichtlich des Verhältnisses dieses Donnerstages und Freitages zum Passahfeste des Jahres.

Die Feier des Passah bei den Juden war nur nach den Monatstagen festgesetzt, nicht an bestimmte Wochentage geknüpft. Es dauerte 7 Tage, vom 15. Nisan bis zum 21.; später wurde auch wol schon der 14. Nisan mit zum Feste gerechnet und so die Dauer auf 8 Tage angegeben (vrgl. Joseph. Antiq. II. 15, 1). Aber besondere Heiligkeit von diesen 7—8 Tagen hatten nur zwei mit ganz sabbathlichem Charakter, der 15. Nisan (der erste, oder, wenn der 14. Nisan mitgerechnet ward, der zweite Tag) und demnächst der 21. oder der letzte Tag des Festes. Der erstere Haupttag begann mit dem Essen des Passahlammes, am Abend des 14. Nisan oder nach Jüdischer Bezeichnungsweise am Anfange des 15.

Nach den drei ersten Evangelien hat Jesus das letzte gemeinsame Mahl mit seinen Jüngern als ein eigentliches Passahmahl gegessen, und zu der Zeit, welche bei den Juden die für dieses Mahl gesetzliche und allein übliche war (Matth. 26, 17. 19. 20; Marc. 14, 12. 16. 17; Luc. 22, 7 f. 11. 13); der Freitag, an welchem er gekreuzigt ward, ist danach auf den 15. Nisan, den Hauptfesttag des Passah, gefallen. Johannes lässt aber unzweifelhaft den Herrn am Tage vor dem Hauptfesttage, am 14. Nisan, gekreuzigt sein, und das letzte gemeinsame Mahl mit seinen Jüngern am vorhergehenden Abend, einen Tag vor der für das gesetzliche Passahmahl bestimmten Zeit halten. Hiernach wäre also der 15. Nisan, der eine Haupttag des Passahfestes, für *das* Jahr auf den Sonnabend, den Wochensabbath, gefallen, und der vorhergehende Freitag wäre der Rüsttag zugleich für den Wochensabbath und für den Festsabbath gewesen; s. 13, 1. 29; 18, 28; 19, 14. 31.

Man hat nun zwar vielfach diese Differenz in Abrede gestellt. Dazu hat man entweder die Stellen der Synoptiker so erklärt, dass auch nach ihnen Jesus das Passahlamm einen Tag vor der bei den Juden gesetzlichen Zeit gegessen habe und am 14. Nisan gekreuzigt sei (so häufig in älterer Zeit und zuletzt noch *Movers* Zeitschr. für Philos. u. kathol. Theologie VIII. 71 ff., *G. K. Mayer* a. a. O.,*) *Weitzel*, die christl. Passahfeier. 1848, *Dan. Isenberg*, der Todestag J. Chr. Hannov. 1868 u. *Ch. E. Caspari*, chronol. geograph. Einl. in d. L. J. Hamburg 1869); oder man hat die

*) Nach ihm soll τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων Matth. 26, 17; Marc. 14, 12 sein: am Tage *vor* dem Feste; was aber möglichst unnatürlich, ja unmöglich ist; denn wenn auch nach seltnem Gebrauch πρῶτος im Sinne von πρότερος steht, und in Verbindung mit einem Genitiv in dem Sinne, dass Etwas das Erste sei in Beziehung auf etwas Anderes = dass es vor demselben sei (z. B. Joh. 1, 15. 30; 15, 18): so kann doch ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων gewiss nicht der Tag unmittelbar vor dem Eintreten der ἄζυμα sein, sondern nur der erste Tag der ἄζυμα selbst; wie denn, dass dieses gemeint sei, auch die ganze übrige Darstellung der Synoptiker zeigt.

Johanneischen Stellen im Sinne der Synoptiker gedeutet, als ob Jesus auch nach Johannes am 15. Nisan gekreuzigt sei und das letzte gemeinsame Mahl mit seinen Jüngern zu der bei den Juden für das Passahmahl gesetzlichen Zeit gehalten habe; so noch *Tholuck* (zu Joh. 13, 1), *Hengstenberg* (Ev. K. Z. 1838, No. 98—102 u. Comm. z. d. St.), *Wieseler* (Chronol. Synopse der vier Evv. Hamb. 1843, S. 333—390 und in Reuter's Repertorium 1849, April S. 1—20 und Juni S. 222—235, *Luthardt* (Comm. z. d. Stelle), *Hofmann* (Ztschr. f. Prot. u. Kirche. 1853, S. 140 ff.), *Riggenbach* (Zeugnisse für d. Ev. Joh. 1866, S. 37), *Mor. Kirchner* (Die jüd. Passahfeier und Jesu letztes Mahl (Progr. des Duisb. Gymn.). Gotha 1870); und in anderer Weise *Joh. Wichelhaus* (Versuch eines ausführl. Kommentars zu der Gesch. des Leidens J. Chr. nach den vier Evv. Halle 1855, S. 185—222). Allein sowol das Eine wie das Andere ist durchaus unstatthaft; s. *meine* Beitr. zur Ev. Kritik, S. 107—134, S. 138 f. Anm. Dass hier vielmehr in der Darstellung beider wirklich eine Differenz stattfindet und in der bezeichneten Weise, lässt sich bei gesunder Exegese nicht in Abrede stellen.

§. **69.** 5) Anlangend die formelle Darstellung und Schreibart haben die drei ersten Evangelisten trotz der Eigenthümlichkeiten eines jeden schon im Allgemeinen so viel Gemeinsames, dass, wenn Jemand das eine dieser Evangelien im Griechischen gelesen hat, er, was den allgemeinen Charakter der Sprache betrifft, auch in den beiden anderen nicht viel Fremdartiges antreffen wird; vielfältig finden sich bei Lucas und Marcus dieselben öfters wiederkehrenden Ausdrücke, Redeweisen und Wendungen wie bei Matthäus, wogegen das Johanneische Evangelium in dieser Beziehung sehr viel Eigenthümliches, von den übrigen Evangelien Abweichendes darbietet. Im Allgemeinen ist die Schreibart des Johannes zwar auch, wie die der Synoptiker, sehr einfach und meistens unperiodisch, aber im Gebrauche von Wörtern, in Formeln und Constructionen trägt sie in viel geringerem Grade als die der Anderen ein Hebräisch-artiges Colorit an sich. Ein gleiches Verhältniss findet bei den Abschnitten statt, welche die Synoptiker mit einander oder mit Johannes gemein haben.

In denjenigen Erzählungen oder Reden Christi, welche die Synoptiker alle drei oder zwei von ihnen mit einander gemein haben, bieten sie in der Darstellung zwar vielfach grössere oder geringere, zum Theil auch durch eine ganze Erzählung hindurchgehende Abweichungen dar, aber meistens zeigen sie doch nicht bloss im Allgemeinen eine grosse Aehnlichkeit, sondern häufig auch im Einzelnen und selbst im Griechischen Ausdrucke, mit Einschluss der Construction und Wortstellung, eine auffallende wörtliche Uebereinstimmung, meistens zwar Marcus mit Matthäus

und Lucas, aber nicht selten auch diese beiden letzteren mit einander. Beispiele s. bei *de Wette* §. 79 b. Anm. a. Eine besondere Uebereinstimmung zeigt sich öfters auch in dem Texte der von mehrern derselben citirten alttestamentlichen Stellen und gerade auch darin, dass sie von den Worten des alttestamentlichen Ausspruchs und von der Uebersetzung der LXX, wo diese ihren Citaten zu Grunde liegt, auf gleiche Weise abweichen; s. Matth. 3, 3; Luc. 3, 4; Marc. 1, 3; — Matth. 11, 10; Luc. 7, 27; Marc. 1, 3; — Matth. 15, 8 f.; Marc. 7, 6 f.; vgl. *meine* Beitr. S. 173—175. Johannes dagegen behauptet auch in denjenigen Erzählungen, die er mit den Synoptikern gemeinsam hat, in der Darstellung weit mehr seinen eigenthümlichen Charakter, und trifft im Ausdrucke mit einem derselben nur höchst selten irgend auffallend zusammen; z. B. 12, 3 in dem Ausdrucke *μύρου νάρδου πιστικῆς* mit Marc. 14, 3.

§. 70. Dieses ganze Verhältniss des Johanneischen Evangeliums zu den drei ersten und der synoptischen Evangelien zu einander muss irgendwie mit der Entstehung dieser Schriften zusammenhangen; und auf diesem Wege hat man denn auch zu verschiedenen Zeiten sich dasselbe auf verschiedene Weise zu erklären gesucht. Von hier aus sind schon die Alten zu der Annahme geführt worden, Johannes habe selbst sein Evangelium zur Ergänzung der anderen geschrieben, sei es um auch ein *πνευματικὸν εὐαγγέλιον* zu geben, da die anderen *τὰ σωματικά* beschrieben, oder um den von den anderen übergangenen ersten Zeitraum der Wirksamkeit Christi bis zur Gefangennehmung des Täufers zu behandeln (s. §. 61). Ob und wie weit eine solche Annahme überhaupt zulässig ist, wird später (§. 116) in Betracht gezogen werden. Freilich sind jene Angaben der Alten hierüber zur Erklärung des wirklichen Verhältnisses theils unzureichend, theils, was die letztere betrifft, geradezu falsch.

Johannes kann schon desshalb nicht die drei ersten Evangelisten in Beziehung auf einen gewissen von ihnen übergangenen Zeitraum in der Geschichte Jesu haben ergänzen wollen, weil er ja auch die Geschichte der Leiden, des Todes und der Auferstehung behandelt, welche von allen dreien ebenfalls behandelt wird. Aber auch selbst in Beziehung auf die der Leidensgeschichte vorhergehende Zeit der Lehrthätigkeit Jesu passt diese Erklärung nicht. Sonst müsste Alles, was bei Johannes der Leidensgeschichte vorhergeht, in eine frühere Zeit fallen, als was die anderen Evangelisten der Leidensgeschichte oder der Reise Christi von Galiläa nach Jerusalem vorhergehen lassen; aber dann könnten jene Theile des Johanneischen und der synoptischen Evangelien gar keine Begebenheiten mit einander gemein haben, was doch wenigstens mit der Speisung der 5000 und dem Wandeln auf dem Galiläischen Meere der Fall ist. Auch

deutet Johannes selbst nirgends auch nur leise an, dass er einen bestimmten Zeitraum der evangelischen Geschichte, den der Leidensgeschichte vorhergehenden, als schon von anderen behandelt übergehen wolle; vielmehr werden wir durch den Zusammenhang seiner Darstellung darauf durchaus nicht geführt. Ferner würde damit gar nicht erklärt, wodurch die anderen Evangelisten sollten veranlasst sein, gleichmässig alle drei denselben Zeitraum der Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit Stillschweigen zu übergehen; ihre Darstellung deutet von einer solchen Absicht ihrerseits auch nicht das Mindeste an, vielmehr spricht Matthäus 4, 17 ausdrücklich gerade vom Beginne der öffentlichen Lehrthätigkeit Jesu (*ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν μετανοεῖτε κ. τ. λ.*), woran sich bei ihm unmittelbar das Folgende anreiht. Noch weniger sind die bedeutenden Differenzen erklärt, welche zwischen den Synoptikern und Johannes stattfinden, theils hinsichtlich des Todestages Jesu (§. 68), theils hinsichtlich des ganzen Verlaufes der Geschichte während der öffentlichen Thätigkeit Jesu (§. 64).

Hier ist es nun für das Urtheil über das Verhältniss der Evangelien überhaupt, auch der drei ersten zu einander, von grosser Wichtigkeit, *welche* der beiden Darstellungen man als die genauere, dem wirklichen Verlaufe der Begebenheiten entsprechende betrachtet. Allerdings scheinen die Synoptiker wie drei Zeugen gegen einen aufzutreten. Allein von den synoptischen Evangelien sind zwei anerkannt nicht das Werk unmittelbarer Jünger Christi; das dritte aber, welches in unserer Sammlung den ersten Platz einnimmt, wird zwar in der Ueberschrift und kirchlichen Ueberlieferung einem Apostel beigelegt; allein es selbst macht auch nicht im Mindesten auf diesen Ursprung Anspruch (vgl. §. 39). Dagegen wird das vierte Evangelium nicht bloss in der Ueberschrift und kirchlichen Ueberlieferung einem Apostel beigelegt, sondern es macht auch selbst entschieden darauf Anspruch, von einem solchen und zwar von dem geliebtesten und vertrautesten Jünger des Herrn verfasst zu sein (s. §. 61). Ist es aber dessen Werk, so müssen wir auch voraussetzen, dass es uns hinsichtlich der fraglichen Punkte den Verlauf der Geschichte treu darstellt; es erwächst uns also die Aufgabe, zu erklären, wodurch es gekommen sei, dass die anderen Evangelien, und alle drei wesentlich einmüthig, eine abweichende Darstellung geben. Demnach ist eine Hauptfrage die, ob das vierte Evangelium den Anspruch der apostolischen Abkunft mit Recht erhebt, mit anderen Worten, ob es wirklich eine echte Schrift des Apostels Johannes ist, oder von einem anderen Schriftsteller im Namen desselben geschrieben und ihm untergeschoben. Die letztere Annahme ist nun nicht gerade eine neue, sondern schon im zweiten Jahrhundert von den sog. Alogern aufgestellt und in neuester Zeit von verschiedenen Seiten mit besonderem Eifer geltend gemacht, so dass die Frage über die Echtheit des Johanneischen Evangeliums als eine Hauptfrage in der Kritik des N. T. für unsere Zeit betrachtet werden muss. Bei dem Einflusse aber, den die Entscheidung hierüber auch auf das Urtheil über die anderen Evangelien und den Grund des Verhältnisses, worin sie zu einander stehen, übt, soll zunächst diese Frage hier untersucht werden.

Ueber die Echtheit des Johanneischen Evangeliums.

§. 71. 1) Zuvörderst ziehen wir das Verhältniss der geschichtlichen Darstellung des Johannes und der Synoptiker hinsichtlich der *Festreisen nach Jerusalem* (§. 64) in Betracht. Zuerst hat namentlich *Weisse* sich entschieden gegen die Johanneische Darstellung erklärt und behauptet, die Synoptiker seien durchaus im Recht, wenn sie Jesum vor seinem Einzuge in Jerusalem zum letzten Passah nur in Galiläa (und der Umgegend) thätig sein lassen; an ihn schliesst sich auch *Baur* (Kanon. Evv. S. 126 ff.) insofern an, dass auch er die im vierten Evangelium berichteten früheren Festreisen als durchaus ungeschichtlich betrachtet. Wenn nun hier die Johanneische Darstellung ungeschichtlich wäre, so würde damit die apostolische Abfassung des Evangeliums schwerlich bestehen können. Allein eine sorgfältige unbefangene Untersuchung spricht grade sehr zu Gunsten der Johanneischen Darstellung; und zwar erscheint diese nicht bloss an sich als die wahrscheinlichere, sie wird geradezu als die genauere geschichtliche durch Andeutungen in den synoptischen Evangelien selbst bestätigt. Es ist schon an sich unwahrscheinlich, dass Jesus während der Zeit seiner öffentlichen Thätigkeit vor dem letzten Passah niemals zu einem der hohen Feste nach Jerusalem gegangen sein sollte; selbst wenn diese nicht über ein volles Jahr gedauert hätte, ist das nicht wahrscheinlich nach der Weise, wie er selbst und wie auch noch nach seinem Tode seine Jünger sich zum Gesetze ihres Volkes als demselben unterthan stellten, da dieses Gesetz eigentlich die männlichen Israeliten verpflichtete, dreimal im Jahre zu Festen beim Tempel zu erscheinen. Aber sehen wir auch davon ab, die Hauptsache ist, dass sich in den synoptischen Evangelien selbst deutliche Anzeichen finden, dass Jesus sich auch vor dem letzten Passah in Jerusalem mehrmals und auf längere Zeit aufgehalten und gesucht haben muss, die Bewohner der Stadt zu bekehren.

Dahin gehört namentlich der Ausspruch Luc. 13, 34 f.; Matth. 23, 37 f.;

Ἱερουσαλὴμ Ἱερουσαλὴμ ... ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου ... καὶ οὐκ ἠθελήσατε κ. τ. λ., der bei beiden Evangelisten in etwas verschiedenem, aber bei beiden in einem solchen Zusammenhange steht, dass er unzweifelhaft speciell an Jerusalem und dessen Bewohner gerichtet ist und dass diese unter den Kindern Jerusalems zu verstehen sind, nicht aber, wie *Baur* meint (S. 127), die Juden im Allgemeinen, sofern diese in der Hauptstadt den Mittelpunkt ihres Volkes erkennen. Diese Erklärung ist schon nach dem Ausdruck selbst weniger natürlich, nach dem Zusammenhange aber, und zwar bei beiden Evangelisten durchaus unstatthaft. So aber ist dieser Ausspruch für das, worum es sich hier handelt, als durchaus beweisend zu betrachten. *Baur* selbst hat die Bedeutung dieses Argumentes länger wenigstens nicht ganz, wie es scheint, verkennen können. Er macht dagegen geltend (Theol. Jahrbb. 1847. S. 99 f., vgl. Kanon. Evv. S. 127 Anm.): a) dass der Ausspruch bei Lucas unecht sei (da er bei Marcion fehlt, worüber s. §. 53 ff.); b) dass es überhaupt wol Worte eines im Namen Gottes redenden Propheten gewesen seien, die in dieser bestimmten Form erst Jesu in den Mund gelegt wurden; das *ποσάκις* habe sich ursprünglich auf die Reihe der (verschiedenen) im Namen Gottes gekommenen Propheten und Gesandten bezogen. Diese Erklärung ist aber zu deutlich nur ein Mittel der Desperation, um sich um jeden Preis aus der Verlegenheit, worin man sich gebracht sieht, herauszureissen, als dass es nöthig wäre, darauf weiter einzugehen. Auch selbst wenn es mit dem Ausspruche ursprünglich eine solche Bewandniss gehabt hätte, konnte die Uebertragung desselben auf die Person Jesu nur geschehen, wenn man wusste, dass er persönlich zu wiederholten Malen und auf längere Zeit in Jerusalem wirksam gewesen war.

Eben dafür lässt sich anführen, obwol weniger entscheidend, a) dass wir in Jerusalem unter den Mitgliedern des Synedriums den Joseph von Arimathia als einen Jünger Jesu kennen, und zwar aus den Synoptikern selbst (Matth. 27, 57 ff.; Luc. 23, 50 ff.; Marc. 15, 42 ff.); dieser war in Jerusalem fest ansässig, hatte dort sogar ein Grab, und so ist doch auch überwiegend wahrscheinlich, dass Jesus ihn während eines früheren Aufenthaltes in Jerusalem gewonnen hatte. — b) Dass wir, auch abgesehen von dem Johannes-Evangelium, aus Luc. 10, 38 ff. ersehen, in wie nahem persönlichen Verhältnisse Jesus zu Maria und Martha stand, was auch dafür spricht, dass Jesus sich während seiner öffentlichen Thätigkeit schon vor dem letzten Passahfeste in Jerusalem und der Umgegend aufgehalten hatte.

Dazu kommt noch dieses. Gesetzt, das vierte Evangelium wäre, wie *Bretschneider*, *Baur* u. A. annehmen, erst von einem Schriftsteller des 2. Jahrhunderts verfasst, nicht als geschichtliches Werk, sondern bloss zu irgend einem dogmatisch-polemischen Zwecke, so würde doch wol ein Solcher gerade in Beziehung auf den äusseren Verlauf der Geschichte Christi sich an die bisher verbreitete Ueberlieferung angeschlossen

und nicht den ganzen Verlauf des Lebens Jesu während seiner öffentlichen Wirksamkeit auf eine von derselben so abweichende Weise dargestellt haben. Durch diese Abweichungen würde er, wenn sie nicht auf der geschichtlichen Wahrheit beruhten, dem Eingange seines Werkes unnöthigerweise Schwierigkeiten bereitet haben.

Hätte man bis dahin nichts davon gewusst, dass Jesus in der Zwischenzeit zwischen der Taufe und dem letzten Passah schon wiederholt öffentlich in Jerusalem aufgetreten war, so hätte ein Schriftsteller, welcher mit Anmaassung apostolischer Autorität eine evangelische Schrift schreiben wollte, leicht voraussehen können, dass, wenn er die Sache so darstellte, das keineswegs alsbald Glauben finden, ja vielmehr ein Misstrauen auch gegen den übrigen Inhalt seiner Schrift hervorbringen würde; er würde daher nicht unterlassen haben, in der Darstellung des äusserlichen Verlaufes der Geschichte sich mehr an die bisherige mündlich oder schriftlich verbreitete Ueberlieferung anzuschliessen; denn ein dogmatisches Interesse konnte ihn ja nicht irgendwie veranlassen, davon abzugehen. *Baur* freilich meint (Kanon. Evv. S. 126ff.), weil das vierte Evangelium überhaupt bezwecke, den Kampf des Lichtes mit dem Unglauben darzustellen, so habe darin für den Verfasser eine Nothwendigkeit gelegen, Jesus wiederholt in Jerusalem als dem Hauptsitze des Unglaubens und der feindlichen Macht des Judenthums auftreten zu lassen. Allein gewiss konnte dieser Grund nicht von solcher Bedeutung sein, dass es irgend wahrscheinlich wäre, dass der Evangelist, der doch sicher auch für seine Darstellung geschichtlichen Glauben finden wollte, dieses dadurch sollte erschwert haben, dass er Jesus wiederholt Reisen nach Jerusalem machen liess, von denen er wusste, dass er sie nicht gemacht hatte; denn er hätte ja, wenn es ihm überall um geschichtliche Wahrheit nicht zu thun gewesen wäre, Jesum auch in Galiläa allenfalls mit den Juden und deren Häuptern in Kampf bringen oder seinen Aufenthalt in Jerusalem zum letzten Passah bedeutend länger ausdehnen können, wodurch er gegen die gewöhnliche Vorstellung nicht so sichtbar würde verstossen haben, als durch die von ihm gewählte Einkleidung.

Nehmen wir daher auch an, der kirchlichen Ueberlieferung gemäss, dass das vierte Evangelium erst nach den synoptischen geschrieben ist, oder wenigstens zu einer Zeit, wo die Ueberlieferung über den äusseren Verlauf der Geschichte des Herrn bis zum letzten Passah sich in der Kirche schon in der Gestalt, worin wir sie bei den Synoptikern finden, fixirt hatte: so konnte der Verfasser des vierten Evangeliums zu einer so abweichenden Darstellung nicht wohl durch etwas Anderes bestimmt werden, als durch die Ueberzeugung, dass seine Erzählung der Wahrheit gemäss sei; unter solchen Umständen

aber hätte ein späterer Schriftsteller zu dieser Ueberzeugung nicht kommen können, wenn sie nicht dem wirklichen Verlauf der Dinge entsprechend gewesen wäre.

S. *meine* Beitr. S. 94—99, *Neander* Leben Jesu, Ausg. 4 S. 252—257. Was *Baur* auf meine Bemerkungen erwidert hat (Theol. Jahrbb. 1847. S. 92—100), gibt gar nichts Widerlegendes und die Sache Treffendes, so dass Veranlassung wäre, darauf weiter einzugehen.

[Auf *Baur's* Seite stehen die §. 63, 1 aufgezählten Bestreiter der Echtheit des 4. Evangeliums, ausserdem *Schenkel* (Charakterbild Jesu. 1864; Bibel-Lexikon. 1871. III, S. 257 ff.), *Strauss* (Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. 1864) u. A. Ihre Hauptinstanz gegen die Johanneischen drei Festreisen Christi nach Jerusalem vor dem Todespassah mit ihren wiederholten Versuchen einer energischen messianischen Thätigkeit des Heilands daselbst (vgl. §. 64) ist die behauptete historische und psychologische Undenkbarkeit derselben. Die Hierarchie, sagt man, würde am Mittelpunkt ihrer Macht und an der Spitze eines leicht zu fanatisirenden Volkes solche wiederholte Angriffe nicht geduldet haben, zumal sich Jesus bei dem vom 4. Evangelium angenommenen Beginne seiner Wirksamkeit in Jerusalem noch nicht auf einen begeisterten Anhang stützen konnte, welcher den Hierarchen Scheu vor der Anwendung von Gewaltmassregeln auferlegt hätte. Und von Jesus wäre es nicht weise gehandelt, den Erfolg seiner Sendung durch aussichtslose Versuche in Jerusalem auf das Spiel zu setzen, ehe er in die empfänglichen Herzen der Galiläer unvertilgbare Keime seiner Heilsverkündigung eingesenkt hätte; erst anerkannt als der grosse Prophet von Galiläa habe er die Entscheidung in Jerusalem herbeiführen dürfen. Vrgl. z. B. *Keim*, Der geschichtliche Christus. (3) Zürich 1866. S. 19; Geschichte Jesu von Nazara. I, 115. 123. 130; II, 110; III, 60 ff. 492 ff., *Strauss* a. a. O. S. 243 ff. — Das synoptische *ποσάκις* erledigt *Schenkel* (a. a. O. Anhang No. 1) dadurch, dass er den Aufenthalt Jesu in Judäa vor dem Todespassah länger ausdehnt und mehrfache Besuche desselben in der Hauptstadt während dieser Zeit durch *ποσάκις* angedeutet sein lässt. Auch *Keim* weist auf einen längeren Aufenthalt Jesu in Judäa hin (Matth. 19, 1—20. 34), erinnert daran, dass sich Verbindungen mit Bewohnern Jerusalems und der Umgegend für ihn auch in Galiläa geknüpft hätten (Matth. 4, 25; 15, 1 vrgl. 3, 5), und räumt jeden Anstoss des *ποσάκις* dadurch hinweg, dass er Jesum unter den Kindern Jerusalems nicht die Einwohner der Hauptstadt, sondern das jüdische Volk in seiner Gesammtheit verstehen lässt (a. a. O. S. 19 u. Geschichte Jesu III, S. 185 f.). Das Auskunftsmittel von *Strauss* (Ztschr. f. wissensch. Theol. 1863. S. 84 ff. u. Leben Jesu (1864) S. 249 f.), die Stelle Matth. 23, 37. 38 ihrer Beweiskraft für die Darstellung des 4. Ev. dadurch zu berauben, dass er sie in Verbindung mit den vv. 34 ff. wie ihre Parallele Luc. 11, 49 ff. als Entlehnung aus einem verlorenen Buche der Weisheit Gottes, und zwar als Worte der redend eingeführten Weisheit fasst, ist desshalb nicht anwendbar, weil das Citat sich schwerlich weiter, als Matth. 23, 34. 35. erstreckt

(s. *Bleek,* Synopt. Erkl. z. d. St.), und ist bei *Keim's* Fassung der Kinder Jerusalems auch überflüssig. — *Scholten* (Ev. nach Joh. S. 213) glaubt, in der johanneischen Darstellung habe sich die geschichtliche Erinnerung erhalten, dass Jesus vor dem Jahre seines messianischen Wirkens öfters als einfacher Israelit Festreisen nach Jerusalem unternommen habe. — Dass das geheimnissvolle Gesetz der Dreiheiten, nach welchem *Hengstenberg* zufolge der Ordner des Dramas der Geschichte, nicht der Schriftsteller das Leben Jesu ablaufen lässt, nicht dazu ausreicht, die drei eigenthümlich johanneischen Festreisen als geschichtlich zu erweisen, darüber s. *Keim* a. a. O. I, S. 123. — Die Vertheidigung des johanneischen Aufrisses der evangelischen Geschichte unter eigenthümlichen Gesichtspunkten s. bei *Ewald,* Johanneische Schriften I, S. 12 ff. 21 f. M.]

§. 72. 2) Aehnlich verhält es sich mit der (vgl. §. 68) Differenz hinsichtlich des *Todestages Jesu,* dass nämlich der Freitag der Kreuzigung nach den Synoptikern der 15. Nisan war, nach Johannes der 14., und Jesus das letzte gemeinsame Mahl mit seinen Jüngern am vorhergehenden Abende nach den Ersteren als ein eigentliches Passahmahl zu der gesetzlichen Zeit gehalten hätte, nach Johannes aber einen Tag früher. Wäre die Johanneische Darstellung unrichtig, so würde dies allerdings entschieden gegen die Echtheit des vierten Evangeliums sprechen. Denn, wenn Jesus wirklich am 15. Nisan gekreuzigt ward, dem Hauptfeiertage des Osterfestes, und er noch vorher zur gesetzlichen Zeit mit seinen Jüngern das Osterlamm gegessen hätte, wie sollte dann ein vertrauter Apostel, welcher die ganze Zeit mit dem Herrn verlebt hatte, in seinen späteren Jahren zu jener anderen Voraussetzung gekommen sein? Von der Voraussetzung der Richtigkeit der synoptischen Darstellung aus, ist desshalb diese Abweichung schon von *Bretschneider* u. A. als Grund gegen die Echtheit unseres Evangeliums geltend gemacht. Allein für die Richtigkeit und Genauigkeit der Johanneischen Darstellung sprechen sowol ihre innere Wahrscheinlichkeit als auch Andeutungen in den synoptischen Evangelien selbst. Denn der 15. Nisan galt bei den Juden nach dem Gesetze an Heiligkeit im Allgemeinen durchaus dem Sabbathe gleich, wie er denn im Gesetze selbst Lev. 23, 11. 15 ausdrücklich als שַׁבָּת bezeichnet wird, und es durfte an demselben eben so wenig wie am Wochensabbathe irgend etwas verrichtet werden, was als Geschäft konnte angesehen werden; der einzige Unterschied zwischen diesem Tage und einem Wochen-

sabbathe bestand darin, dass es an jenem erlaubt war das zu besorgen, was jeder an dem Tage zum Essen bedurfte, Exod. 12, 16; vgl. aber Levit. 23, 7; Num. 28, 18, an welchen beiden Stellen auch nicht einmal diese Ausnahme gemacht ist. Auf eine solche durch das Gesetz bestimmte Heilighaltung des 15. Nisan (wie ähnlicher hoher Festtage) als Sabbaths führen auch alle Angaben und Andeutungen der späteren Juden, namentlich im Talmud, so dass dieselbe sicher auch zur Zeit Christi in der Vorstellung und Praxis der Juden bestanden hat, namentlich der Pharisäer und auch des Jüdischen hohen Rathes, der auf die äusserliche Beobachtung der Satzungen des Gesetzes so strenge hielt. Es lässt sich also nicht wohl denken, dass an diesem Tage und in der dazu gehörenden und am sabbathlichen Charakter vollständig mit theilnehmenden vorhergehenden Nacht durch den hohen Rath in Jerusalem und auf dessen Betrieb Alles das könnte geschehen sein, was die synoptische Darstellung berichtet. Nämlich a) es ist schon nicht ganz wahrscheinlich, dass das Synedrium gerade in der heiligen Festnacht unmittelbar nach dem Festmahle eine bewaffnete Schaar wider Jesum ausgesandt haben sollte, zumal da Waffen am Sabbathe zu tragen eigentlich nicht erlaubt war.*) b) Es ist nicht wohl denkbar, dass das Synedrium in dieser selben Nacht über Jesum zu Gericht gesessen haben sollte, da am Sabbathe Gericht zu halten durchaus für unerlaubt galt.**) c) Es ist auch durchaus unwahrscheinlich, dass die Kreuzigung Jesu am 15. Nisan geschehen sein sollte, da auch das nach Jüdischer Denkweise bestimmt nachweisbar als eine Entweihung des Sabbaths gelten musste.***)

Man hat zwar bemerklich gemacht, und so namentlich *Baur*, dass die Hinrichtung nicht Sache der Juden, sondern der Römer gewesen sei. Allein gerade die *Juden* mit ihrem Synedrium drängten den Römischen Landpfleger wider seinen Willen zu derselben. Ueberdies nahmen die Römer im Jüdischen Lande in solchen Dingen auf die religiösen Vorstellungen und Bedenklichkeiten der Juden grosse Rücksicht; z. B. für die Heilighaltung des Sabbathes ergibt sich das aus *Josephus* Ant. XVI. 6, 2, wo in einem

*) Mischna tr. Schabb. 6, 4. Dasselbe erhellt auch aus *Josephus;* s. *Movers* in der gleich anzuführenden Abhandlung S. 66.

**) Mischna tr. Bezah. 5, 2; Gemara Sanhedr. fol. 35, 1; Gemara Hieros. Chetub. fol. 24, 4; Moed Katon fol. 63, 1; s. *Lightfoot* zu Matth. 27, 1.

***) Gemara Sanhedr. fol. 35, 1 u. Maimomides z. d. St.

Edicte des Augustus den Juden gestattet wird, nach ihren Gesetzen zu leben und unter anderm an Sabbathen nicht zu gerichtlichen Acten veranlasst zu werden (ἐγγύας μὴ ὁμολογεῖν). In unserm Falle soll der fanatische Eifer der Juden gegen Jesum sie die Sabbathsverletzung bei der Hinrichtung Jesu haben übersehen lassen, oder nach Andern (so *Hengstenberg, Tholuck, Wieseler*) habe es sogar für Recht gegolten, kirchliche Verbrecher an hohen Festtagen hinzurichten. Allein selbst wenn das Letztere der Fall gewesen wäre, was sich nicht erweisen lässt, so kann bei der Hinrichtung Jesu weder das Eine noch das Andere zur Erklärung dienen, weil zugleich mit ihm zwei Missethäter hingerichtet wurden, deren Verbrechen gewiss nicht irgend einen kirchlichen Charakter hatte, und mit deren Hinrichtung es schwerlich solche Eile hatte. Vgl. zu diesen Ausführungen *meine* Beitr. S. 140–148; auch *Movers*, Zeitschr. f. Philos. u. kath. Theol. VIII. 66 ff.

Die Erzählung der Synoptiker vom Verlauf der Sache wird also, auch abgesehen vom Johanneischen Evangelium, von grossen Schwierigkeiten gedrückt; am schwierigsten aber, weil am entschiedensten im Widerspruch mit dem, was uns über die Jüdische Vorstellungsweise bekannt ist, bleibt es immer, dass der hohe Rath in der heiligen Festnacht des 15. Nisan über Jesum zu Gericht gesessen haben soll; man würde vielmehr durchaus erwarten, dass, wenn das Synedrium auch eine sich ihm darbietende Gelegenheit benutzt hätte, Jesum in der Nacht gefangen zu nehmen, es sich mit seiner Gefangenhaltung begnügt haben würde, und seine Verurtheilung und Hinrichtung erst nach Ablaufe des Festes, wenigstens des sabbathlichen 15. Nisan vorgenommen hätte.

Auch *Baur* selbst fühlt das Schwierige, und deutet schon Theol. Jahrbb. 1844. S. 437 an, dass auch wol die synoptische Darstellung nicht rein geschichtlich sei, und dass auf der Reihe dieser letzten Begebenheiten des Lebens Jesu noch ein grösseres Dunkel liegen möge, als bisher zu sein schien: ebend. 1847 macht er noch bestimmter geltend, dass, wenn auch der synoptische Bericht sich als ein unhistorischer zeigen sollte, desshalb die Johanneische Darstellung noch nicht als die wahrhaft geschichtliche anzusehen sei (S. 112; Kanon. Evv. S. 272), und deutet an, es habe vielleicht zwischen Jesu Gefangennehmung und seiner Uebergabe an die Römer gar nicht die Förmlichkeit einer gerichtlichen Untersuchung stattgefunden, sondern bloss ein mehr oder minder tumultuarisches Verfahren, das nach sonstigen Gesetzen nicht zu beurtheilen sei (S. 112; Kanon. Evv. S. 271 f.). Ohne sich für eine solche Annahme bestimmt auszusprechen, äussert er sich doch so, dass das in der That seine wirkliche Meinung zu sein scheint. Dann würde freilich die Johanneische Darstellung eben so wenig genau sein, wie die synoptische; beide wären durch und durch ungeschichtlich, in viel höherem Grade, als wir irgend

Veranlassung haben auch für die synoptische anzunehmen;*) dann wäre aber die synoptische natürlich auch ganz und gar ungeeignet, als Maassstab zur Beurtheilung des geschichtlichen Charakters des vierten Evangeliums zu dienen, während doch *Baur* selbst nicht bloss in diesem Punkte, sondern auch in anderen zur Bekämpfung des Johanneischen Evangeliums auch die Abweichungen von den Synoptikern benutzt und diese letzteren als Schriftsteller bezeichnet, deren geschichtliche Glaubwürdigkeit nicht in Anspruch genommen werden könne (Theol. Jahrbb. 1844. S. 400. 633).

§. **73.** Die Johanneische Darstellung selbst aber in dem hier besprochenen Punkte ist in sich klar und ohne Schwierigkeit. Wenn Jesus in der Nacht vom 13. auf den 14. Nisan gefangen genommen ward, so erklärt sich gerade am ehesten die Eile, womit das Synedrium noch mitten in derselben Nacht zur Abhaltung des Gerichtes und Fällung des Urtheiles zusammenberufen und die Hinrichtung beschleunigt ward, um nämlich noch Alles vor dem Eintritte des 15. Nisan — dieses Jahr eines doppelten Sabbaths — zu Ende zu bringen.**) Diese Johanneische Darstellung wird auch von anderen Seiten her bestätigt, und gerade auch mit durch verschiedene Umstände in den synoptischen Evangelien selbst.

So durch Luc. 23, 56 f., dass die Galiläischen Frauen, als sie vom Grabe zurückkehrten, Spezereien bereitet, dann den Sabbath nach dem Gesetze geruht hätten und darauf am Tage nach dem Sabbathe mit den Spezereien zum Grabe zurückgekehrt seien; denn am 15. Nisan hätten sie eben so wenig Spezereien bereiten dürfen, wie am eigentlichen Sabbathe (Exod. 12, 16; Lev. 23, 7; Num. 28, 18). Ferner führt auf dasselbe die Erzählung Matth. 27, 59. 60; Marc. 15, 46 über die Bestattung Jesu durch Joseph von Arimathia am Tage der Kreuzigung selbst: und noch mehr die Stellen Luc. 23, 26; Marc. 15, 21, welche den Simon von Kyrene, als man ihn nöthigte, dem Herrn das Kreuz nachzutragen, ausdrücklich als ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ bezeichnen, was ohne Zweifel so gemeint ist, dass er gerade von der Arbeit auf dem Felde zurückgekehrt sei; das wäre aber schwerlich am 15. Nisan, dem sabbathlichen Haupttage des Passahfestes, geschehen. Der 15. Nisan hätte auch eigentlich gar nicht als παρασκευή bezeichnet und behandelt werden können, d. i. als der Rüsttag auf einen Sabbath, und so wird doch der Todestag Jesu nicht bloss bei Johannes, sondern auch bei den Synoptikern selbst bezeichnet (Matth. 27, 62; Luc. 23, 54; Marc. 15, 42). Auch was alle vier Evangelisten von

*) Noch mehr müsste dies der Fall sein bei der Annahme, zu welcher *Hilgenfeld* (Paschastreit S. 154 f.) nach dem Vorgange von *Jost* u. a. geneigt ist, ein eigentliches Synedrium habe zur Zeit Jesu gar nicht bestanden. B. Doch vgl. dagegen *Keim*, G. J. III. 349. M.

**) Vgl. *meine* Beitr. S. 143, *Movers* a. a. O. S. 68.

der Losbittung und Freigebung des einen Gefangenen am Tage der Hinrichtung Jesu erzählen, macht an sich wahrscheinlicher, dass dieses vor dem Eintritte des Festes selbst geschehen ist, am Vorabende desselben, so dass der Freigegebene selbst noch mit am Passahmahle theilnehmen konnte. Siehe *meine* Beitr. S. 35. 136 f. 149. *Baur* erklärt diese Nachweisungen in seiner Erwiderung (Theol. Jahrbb. 1847. S. 106) einfach für unerheblich; wie aber diese Stellen der Synoptiker unter Voraussetzung des 15. Nisan als des Todestages sich erklären liessen, das übergeht er auch dort ganz mit Stillschweigen.

Für die Johanneische Darstellung spricht auch, dass Paulus 1. Kor. 11, 23 die Zeit der Einsetzung des heiligen Abendmahles nur im Allgemeinen als die Nacht bezeichnet, in welcher der Herr verrathen ward; da man, wenn er gewusst, dass es der 15. Nisan gewesen, wol erwarten würde, dass er sie als die Zeit des Passah würde bezeichnet haben. Auch der Jüdischen Ueberlieferung ist es gemäss, dass Jesus am Tage vor dem Passah (בְּעֶרֶב הַפֶּסַח) hingerichtet sei, wie sich in mehreren Stellen des Talmud (Sanhedrin fol. 43, 1 u. a.) ausdrücklich angegeben findet.

Und endlich, wie sollte, wenn Christus wirklich am 15. Nisan gekreuzigt wäre, ein späterer Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts dazu gekommen sein, die Sache so darzustellen, wie wir es im vierten Evangelium lesen, nachdem sich die mündliche und schriftliche Ueberlieferung der Kirche so fixirt hatte, wie sie in der synoptischen Darstellung erscheint?

Bretschneider (p. 106—108) und *Baur* (Theol. Jahrbb. 1844. S. 435 f.) haben diese Erscheinung auf verschiedene Weise zu erklären gesucht, Beider Erklärungen sind aber im allerhöchsten Grade unnatürlich, ja unmöglich (s. meine Beitr. S. 150 ff.). *Baur* selbst hat dieses denn auch in den Theol. Jahrbb. 1847 anerkannt und macht dort (S. 113—120; Kanon. Evv. S. 272 ff.) eine andere Erzählung geltend, die schon *Strauss* (L. J. §. 120 [vgl. Leben Jesu f. d. Deutsche Volk §. 85]) als Möglichkeit hingestellt hatte. Er meint nämlich, es sei dem Evangelisten vor Allem darum zu thun gewesen, Christum als das wahre Passahlamm darzustellen [wie namentlich aus 19, 31 ff. hervorgehe], und desshalb habe er sich veranlasst gefunden, ihn schon am 14. Nisan sterben zu lassen, weil an diesem Tage die Passahlämmer geschlachtet wurden; folgerichtig habe er das letzte Mahl nicht mehr als Passahmahl darstellen und auf den 14. Nisan legen können, er habe es als einfaches Abschiedsmahl am Abend des 13. Nisan schildern müssen. Aehnlich *Hilgenfeld* (Paschastreit S. 159), *Schenkel,* auch *Weizsäcker* S. 560, [*Keim,* Geschichte Jesu III, 464]. Allein auch darauf habe ich schon in meinen Beitr. S. 153 f. Rücksicht genommen. Ich halte es für so unwahrscheinlich wie möglich, dass der Evangelist, um diesen Gesichtspunkt geltend zu machen, eine nach seinem eigenen Wissen ungeschichtliche Darstellung gegeben habe; denn er hätte Christum als das wahrhafte Osterlamm auch gar wohl betrachten können, wenn sein blutiger Tod erst am 15. Nisan erfolgt wäre. Sonst dürften

wir auch mit Manchen in der Stelle 1. Kor. 5, 7: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός* einen Beweis für den 14. Nisan als Todestag Jesu finden, also wieder eine Bestätigung für die Johanneische Darstellung der Sache; was doch *Baur* nicht anerkennt, und was ich auch wenigstens nicht für sicher halte. Endlich würde man erwarten, dass, wenn unser Evangelist aus einer solchen Rücksicht den Todestag Jesu absichtlich und ungeschichtlich verlegt hätte, er auch die bestimmte Tageszeit, wo nach dem Gesetze das Passahlamm geschlachtet werden musste, als die der Kreuzigung und des Todes Jesu würde bezeichnet haben, was aber auch bei Johannes gar nicht der Fall ist.

Leichter dagegen erklärt sich, wenn der Todestag Jesu nach Johannes auf den 14. Nisan fiel, wie sich gleichwol in der Kirche schon zeitig die der synoptischen Darstellung zu Grunde liegende Vorstellung bilden konnte. Hat der Erlöser — und daran lässt sich nicht zweifeln nach der zusammenstimmenden Erzählung der Synoptiker und des Paulus 1. Kor. 11, 23 ff. — das letzte gemeinsame Mahl vor seinem Leiden benutzt zur Einsetzung des heiligen Abendmahles zum Gedächtnisse seines Todes, und dieses ohne Zweifel in eine gewisse Beziehung auf das alttestamentliche Passah gesetzt, so konnte sich leicht die Voraussetzung bilden, dass er dieses gemeinsame Mahl an dem gesetzlichen Passah-Abend gehalten habe, wenn er es auch gerade in Voraussicht der ihm bevorstehenden Leiden einen Tag früher gehalten hatte. Eine Erzählung aber der Leiden des Herrn, die von dieser Voraussetzung ausging, musste nothwendig den Schein erhalten, als sei Jesus am ersten Passahtage gekreuzigt. Da aber verschiedene Stellen in den Synoptikern selbst dazu gar nicht stimmen, so legen uns diese die Vermuthung nahe, dass auch bei der synoptischen Darstellung ursprünglich ein Bericht zu Grunde liegt, worin als Todestag des Herrn nicht der 15., sondern der 14. Nisan, wenn auch nicht ausdrücklich bezeichnet, aber doch vorausgesetzt wird, und dass sich damit erst später durch ein Missverständniss die Annahme verbunden hat, dass Jesus das letzte gemeinsame Mahl mit seinen Jüngern zu der für das Jüdische Passahmahl gesetzlichen Zeit gehalten habe; so dass nun in der Darstellung unserer synoptischen Evangelien die beiden zu einander nicht stimmenden Voraussetzungen auf eine den Evangelisten unbewusste Weise neben einander laufen.

Nicht unwahrscheinlich haben sich auch einige von den Aussprüchen

Christi, welche die Synoptiker uns von dem letzten Tage und Abende vor dem Leiden berichten, ursprünglich eben darauf bezogen, dass Jesus das letzte gemeinsame Mahl vor der bei den Juden für das Passah gesetzlichen Zeit halten wollte und gehalten hat, nämlich Matth. 26, 18 (*ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν· πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου*) und Luc. 22, 15 (*ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν*).

Alles spricht also hier für die Richtigkeit und Genauigkeit der Johanneischen Darstellung auch hinsichtlich dieses Punktes, und bezeugt wieder sehr stark einen Verfasser, der mit dem wirklichen Hergange der Sache wie mit den Jüdischen Sitten und Verhältnissen wohl bekannt war und genauer als die Verfasser der drei ersten Evangelien, und damit die Echtheit des vierten Evangeliums.*)

[Uebrigens hat *Keim* (Geschichte Jesu III, S. 469 ff.), alle seine Vorgänger sorgfältig berücksichtigend, die sachlichen Bedenken *Bleek's* gegen die Ansetzung der Gefangennahme, des Verhörs und der Kreuzigung Jesu in die Zeit nach dem Passahmahl und auf den Morgen des 15. Nisan mit seinem sabbathlichen Charakter von Seiten der Synoptiker m. M. n. mit guten Gründen hinweggeräumt, auch auf die Bestätigung des synoptischen Berichts über das von Jesus mit seinen Jüngern gehaltene gesetzliche Passahmahl durch die in den einschlagenden Stellen von Paulus gewählten technischen Ausdrücke des Passahritus (I. Kor. 11, 23 ff. (10, 16) 5, 7) hingewiesen und nach der textkritischen Analogie von der leichteren Lesart den in sich wohl zusammenstimmenden johanneischen Bericht, welcher die Idee, dass Jesus als das wahre Passahlamm gestorben sei, zur Darstellung bringen solle, als ungeschichtlich zurückgewiesen. M.]

§. **74.** 3) In neuerer Zeit ist auch die Geschichte der *Passahstreitigkeiten im zweiten Jahrhundert* viel verhandelt und als ein wichtiges Zeugniss gegen die Echtheit des Johanneischen Evangeliums und gegen die Richtigkeit seiner Darstellung über den Todestag Jesu benutzt worden.**) Es

*) Vgl. *Usteri* Commentat. crit., in qua Ev. Jo. genuinum esse ex comparatis 4 Evv. narratt. de coena ultima et passione J. Chr. ostenditur. Zür. 1823.

**) So schon von *Bretschneider*, dann besonders von *Schwegler* (Montanismus S. 191 ff.), *Baur* (Theol. Jahrbb. 1844 S. 638—659; 1847 S. 120—133; 1848 S. 264 ff.; 1857 S. 240 ff.; in Hilgenfeld's Zeitschrift 1858 S. 298 ff.; das Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 156 ff.) und *Hilgenfeld* (Der Paschastreit der alten Kirche nach s. Bedeut. f. die K. Gesch. u. f. die Ev. Forschung. Halle 1860; früher in den Theol. Jahrbb. 1849 S. 209—281; 1857 S. 523 ff.; in seiner Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858 S. 151 ff.). Die Geschichte dieser Streitigkeiten hat, auch abgesehen von unserem Evangelium, so mancherlei Dunkles und Schwieriges, dass es nicht leicht ist, den Streitpunkt in der Kürze nur klar zu machen, geschweige den Gegenstand auf

gab in der christlichen Kirche in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eine aus älterer Zeit sich herschreibende verschiedene Praxis hinsichtlich einer gewissen Feier um die Zeit des Jüdischen Passahfestes, welche mehrfache Streitigkeiten verursachte.

a) Zuerst, so weit uns bekannt ist, kam diese Differenz, und zwar damals als eine zwischen den Christen im proconsularischen Asien und den Occidentalen, zunächst der Römischen Kirche, bestehende, um d. J. 160, bei der Anwesenheit des *Polykarp*, B. von Smyrna, zu Rom zwischen ihm und dem dortigen Bischof *Anicetus* ausdrücklich zur Sprache, ohne dass einer von beiden den Andern überzeugte, aber auch ohne dass dadurch das gute Vernehmen zwischen ihnen gestört ward. Dann b) zehn Jahre später, um 170, wurde in Kleinasien selbst gestritten, indem *Claudius Apollinaris*, B. v. Hierapolis in Phrygien, der auch ein Buch gegen die Juden geschrieben hatte, sich gegen die im Allgemeinen in Kleinasien herrschende Praxis erklärte, während *Melito von Sardes* dieselbe vertheidigte. c) Besondere Bewegung verursachte aber der Römische Bischof *Victor* am Ende des zweiten Jahrhunderts (um 190), der die Kleinasiatischen Bischöfe aufforderte, die abendländische Praxis anzunehmen, und, als sie sich weigerten, sogar die Kirchengemeinschaft mit ihnen aufhob. Auf Seiten der abendländischen Praxis standen damals auch die Bischöfe von Palästina, von Pontus, von Gallien und Korinth, die jedoch nicht gerade alle das herrische Benehmen des Römischen Bischofes billigten; vielmehr ward dasselbe namentlich von *Irenäus* sehr gemissbilligt. Die Feier, um die es sich hier handelt, fand bei den Asiaten am 14. Nisan statt, zu derselben Zeit, wo die Juden das Passahmahl feierten (nach der Jüdischen Tagesberechnung eigentlich am Anfange des 15.), weshalb die Anhänger dieser Asiatischen Praxis Quartodecimaner (τεσσαρεσκαιδεκατῖται) genannt wurden; sie beriefen sich, wenigstens schon zur Zeit des Apollinaris, darauf, dass nach der Erzählung des Matthäus Jesus an diesem 14. Nisan mit den Juden das Passahlamm

irgend befriedigende Weise zu erschöpfen. Ich verweise auf *meine* Beitr. S. 38f. 156—166, mit der Bemerkung, dass *Baur's* Erwiderung mich nicht veranlasst, das dort geltend Gemachte zurückzunehmen.

gegessen und am 15. Nisan gelitten habe.*) Hier fällt es nun schon sehr auf, dass auf diese Darstellung des Matthäus sich gerade Solche berufen, welche Anhänger einer Praxis waren, die ganz besonders im proconsularischen Asien herrschte, wo Johannes so lange Zeit gelebt und gewirkt hatte; mehr noch, dass Polykarp selbst zur Rechtfertigung dieser Praxis in seiner Verhandlung mit Anicetus sich ausdrücklich darauf gestützt zu haben scheint, dass er es auf diese Weise schon stets mit Johannes und den anderen Aposteln, mit denen er zusammen gelebt, gehalten habe,**) wie denn auch *Polykrates* in einem Briefe an Victor***) sich ebenfalls auf den Apostel Johannes und andere ausgezeichnete Männer der Vorzeit in Asia beruft, welche alle *ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον.* Dies hat man nun für unvereinbar gerade mit der Darstellung des Johannes gehalten, der, abweichend von Matthäus, Jesus, so scheint es, das letzte gemeinsame Mahl mit den Jüngern gar nicht am Passahtage, am 14. Nisan (nämlich am Abende desselben, nach Jüdischer Tagesberechnung am Anfange des 15.), sondern einen Tag früher halten lasse; und, darauf gestützt, hat man theils behauptet, dass die Johanneische Darstellung in Wahrheit in der Beziehung von der synoptischen nicht abweichen könne (so noch *Hengstenberg*, *Tholuck*, *Wieseler* u. A.), theils, indem man die zwischen den Evangelien stattfindende Differenz anerkannte, dass eine Schrift, die es so darstelle wie das vierte Evangelium, weder den Johannes zum Verfasser haben könne noch auch dem Polykarp und anderen Kleinasiaten selbst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts als eine Johanneische

*) *Apollinaris* im Chron. paschale ed. Dindorf. I. p. 14: *εἰσὶ τοίνον οἳ ..... λέγουσιν, ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.* S. darüber *meine* Beitr. S. 133 Anm. 165.

**) *Iren.* ep. ad Victor. bei Euseb. V. 24: *οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα κ. τ. λ.*

***) *Euseb.* a. a. O.: *Ἡμεῖς οὖν ἀῤῥᾳδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν μητὲ προστιθέντες μητὲ ἀφαιροῦμενοι. Καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται . . . . ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών . . . . οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται . . . . οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον.*

könne bekannt und von ihnen anerkannt gewesen sein. Diese letztere Argumentation hat etwas Scheinbares; aber sie verliert doch bei näherer Betrachtung von ihrer Beweiskraft.

Die Differenz der Praxis selbst wird meistens so dargestellt, als ob sie schon von Anfang an nur in einer Verschiedenheit der Zeit bestanden hätte, zu der man das Andenken an das Leiden und an die Auferstehung des Herrn feierte; man soll in Kleinasien das Osterfest zu der im Jüdischen Gesetze für das Passah angeordneten Zeit begangen haben, so dass man am Abende des 14. Nisan die Einsetzung des heiligen Abendmahles feierte; dagegen habe man anderswo und besonders im Occidente allmählich ohne Rücksicht auf die Jüdische Festordnung den Tag der Auferstehung des Herrn an einem Sonntage und seinen Todestag am vorhergehenden Freitage gefeiert. Allein das ist wol sicher nicht richtig. Als die Differenz zuerst zur Sprache kam, bestand sie darin, dass die Asiaten Etwas feierten, am 14. Nisan, was die Occidentalen überhaupt nicht feierten (daher wird die Differenz in der Angabe des Irenäus über die Verhandlung Polykarp's mit Anicetus ohne weiteres bezeichnet als ein τηρεῖν und μὴ τηρεῖν, und die Streitenden heissen οἱ τηροῦντες und οἱ μὴ τηροῦντες), und zwar hatten die Asiaten das als Sitte durch Ueberlieferung aus der frühesten Zeit ihrer Kirche beibehalten; dies kann aber eben desshalb ursprünglich nicht wohl in dem Begehen eines eigenen Jahresfestes zum Andenken an das Leiden oder die Auferstehung des Herrn oder an die Einsetzung des heiligen Abendmahles bestanden haben. Denn es dauert ziemlich lange Zeit, ehe in der christlichen Kirche besondere Jahresfeste zum Andenken an die Hauptbegebenheiten der evangelischen Geschichte gefeiert wurden, während man das Andenken an die Auferstehung des Herrn schon zeitig an jedem Sonntage (daher Tag des Herrn Offb. 1, 10) und das Andenken an die Einsetzung des Abendmahles bei jeder gottesdienstlichen Versammlung beging. Vielmehr bestand sie ursprünglich ohne Zweifel in der Theilnahme der gläubigen Juden an der Passahfeier ihres Volkes. Denn unzweifelhaft nahm die Judenchristliche Gemeinde zu Jerusalem auch nach der Himmelfahrt, wie am Jüdischen Tempeldienste überhaupt, so auch an der Passahfeier mit theil, und zwar

am Passahmahle zur gesetzlich bestimmten Zeit, ohne Rücksicht darauf, ob der Herr mit den Jüngern das letzte gemeinsame Mahl vor seinem Leiden an *diesem* Tage oder den Abend vorher gehalten hatte; eben so feierten in den christlichen Gemeinden ausserhalb Jerusalems die Judenchristen das Passah der Juden, so weit es in der Entfernung vom Tempel und nach der Zerstörung desselben begangen ward, wahrscheinlich wol auch durch irgend welche die Stelle des eigentlichen Passahmahles vertretende gemeinsame Mahlzeiten mit; und in solchen Gemeinden, die dem Stamme und der Mehrzahl ihrer Glieder nach Judenchristlich waren, betheiligten sich auch wol die heidenchristlichen Mitglieder mehr oder weniger an solcher Festfeier ihrer Brüder. Dies war z. B. auch wol in der Ephesinischen Gemeinde der Fall, die von Anfang an viele Judenchristen enthielt (vgl. Apg. 18, 19 ff.; 19, 1 ff.; Offb. 2, 1 ff.). Hier wurde wol in der christlichen Gemeinde von Anfang an das Passah gesetzlich, so weit es überhaupt geschehen konnte, gefeiert, und so auch wol in manchen anderen Gemeinden, selbst solchen, die Paulus gegründet hatte; vgl. Apg. 20, 6; 1. Cor. 5, 6–8. So fand Johannes es ohne Zweifel bei seiner Ankunft dort vor, und es konnte für ihn kein Grund sein, dieses zu ändern oder sich von der Theilnahme daran auszuschliessen, so wenig er sich von der volleren Theilnahme an der Passahfeier während seines Aufenthaltes in Jerusalem ausgeschlossen hatte. Auch Paulus würde sich nach der ganzen Weise, wie er sich persönlich zum Gesetze seines Volkes überhaupt stellt, auch in Beziehung auf Festfeier (s. Apg. 18, 21. 18; 21, 23 ff.; Röm. 14; 1. Kor. 8—10), ohne Bedenken daran betheiligt haben. Dabei konnte es für Johannes gar nicht in Betracht kommen, dass Jesus das letzte gemeinsame Mahl mit seinen Jüngern nicht an dem für das Passahmahl gesetzlichen Tage gehalten hatte, eben weil für die Theilnahme an der Passahfeier das Andenken an diese letzte Mahlzeit des Herrn ursprünglich und noch längere Zeit hindurch gar nicht irgend der leitende Gesichtspunkt war.

Baur (Theol. Jahrbb. 1847 S. 125; vgl. Kanon. Evv. S. 339) meint, ein Mann, wie der Verfasser unseres Evangeliums, der Jesum als das wahre Passahlamm erklärt hatte (Joh. 19, 36), hätte unmöglich noch ein

Jüdisches Passahfest mit feiern können. Allein, wie schon bemerkt, auch Paulus betrachtet Jesum als das geschlachtete Passahlamm 1. Kor. 5, 7, ohne dass er sich dadurch wird haben abhalten lassen, sich, wo er mit Juden und Judenchristen zusammen war, namentlich in Jerusalem, an der gesetzlichen Passahfeier zu betheiligen.

Diese Feier des Passahmahles oder eines dessen Stelle vertretendenden Mahles ist nun in einzelnen Gemeinden, besonders den Asiatischen, wol längere Zeit beibehalten worden, nicht aus Anhänglichkeit am Jüdischen überhaupt, sondern aus alter Gewohnheit, in anderen Gemeinden aber nach der Auflösung des Jüdischen Tempeldienstes allmählich verschwunden; in manchen anderen ist sie auch von Anfang an nicht begangen worden, nämlich in solchen (Paulinischen) Gemeinden, in welchen die etwaigen Judenchristen gegen die Heidenchristen ganz in den Hintergrund traten. So bestand wie in manchem andern, so auch in diesem Punkte eine verschiedene Praxis in verschiedenen Gegenden, ohne dass dadurch lange Zeit hindurch der Friede gestört wurde; das geschah erst etwas später, als im Interesse der grösseren Einheit auch in den äusseren Einrichtungen der Kirche die Jüdische Passahfeier angegriffen ward. Natürlich beriefen sich nun die Gemeinden, in denen sie herrschend war und die sie aus alter Gewohnheit nicht fahren lassen wollten, auf das Beispiel ihrer Vorfahren, und am liebsten, wenn sie es konnten, auf das der Apostel, die in ihrer Mitte gelebt hatten, wie wir es bei Polykarp und Polykrates finden. Selbstverständlich hatten sich in diesen Gemeinden im Laufe der Zeit an diese Feier auch immer mehr eigenthümlich christliche Vorstellungen angeknüpft, wie namentlich das Andenken an die letzte Mahlzeit des Herrn vor seinem Leiden und die dabei geschehene Einsetzung des heiligen Abendmahles. Auf den Monatstag, an welchem Jesus dieses letzte gemeinsame Mahl mit den Jüngern gehalten hatte, scheint man bei der Verhandlung Polykarp's mit Anicet noch gar nicht gesehen zu haben, und noch weniger auf das Zeugniss der Evangelien über denselben. Nachdem aber der Streit einmal ausgebrochen war, fingen beide Partheien an, sich auch auf das Zeugniss der in der Kirche in Ansehen stehenden evangelischen Schriften zu berufen; so zur Zeit des zweiten Streites und später, wo die Quartodecimaner betonten, dass nach Matthäus auch Jesus

das Passah mit den Juden gefeiert habe (nach Apollinaris, s. S. 217 Anm.), während die Andern erwiderten, dass Jesus zwar in den früheren Jahren das Passah mit den Juden gegessen habe, nicht aber in dem letzten Jahre, wo er selbst als Passahlamm geschlachtet sei.*) Diese Argumente, wie sie gegen einander vorgebracht wurden, setzen die beiderseitige Anerkennung sowol der synoptischen als der Johanneischen Darstellung voraus, nur dass man sich je nach dem Parthei-Interesse vorzugsweise an die eine oder die andere hielt und darnach wol die abweichende zu deuten suchte. Aber auf diese Weise hat sich der Streit sicher erst in etwas späterer Zeit entwickelt, während er ursprünglich sich darauf gar nicht bezog.

§. 75. Verhält es sich aber so mit dem Ursprunge und der Beschaffenheit dieser Differenz, so kann daraus gewiss kein Beweis gegen die Echtheit des Johanneischen Evangeliums hergenommen werden. Denn wusste Johannes auch, dass Jesus das letzte gemeinsame Mahl nicht zu der gesetzlichen Passahzeit gehalten hatte, sondern einen Tag früher, so konnte ihn das nicht veranlassen, sich von der bei den Gemeinden, in denen er lebte, üblichen und von ihm auch zu Ephesus vorgefundenen Sitte auszuschliessen, das Jüdische Passah auf gewisse Weise mitzufeiern, zumal ja Jesus selbst wenigstens in früheren Jahren das Passah ohne Zweifel zu der gesetzlichen Zeit mit seinen Jüngern gefeiert hatte; und eben so begreift sich, dass die Asiatischen Gemeinden ihre Sitte, auch nachdem sie Widerspruch gefunden hatte, noch aus Anhänglichkeit an das Gewohnte beibehielten und sich dafür auf das Beispiel auch des Johannes mitberiefen, ohne dass sich daraus folgern lässt, dass ihnen die Darstellung des vierten Evangeliums über die Leidensgeschichte unbekannt oder nicht als Johanneisch bekannt gewesen wäre, da die Feier ursprünglich und wol noch lange Zeit nach Johannes Tode gar keinen Bezug auf die Einsetzung des heiligen Abendmahles hatte, noch überhaupt auf das letzte Mahl Jesu und auf den Monatstag, an welchem dieses gehalten war. Später trat allerdings diese Rücksicht hinzu, aber gewiss erst

*) *Clemens Alex.* im Chron. paschale ed. Dindorf p. 14 f., *Petrus Alex.* ib. p. 10 f., vgl. *Hippolyt* ib. p. 13.

lange nach Johannes Tode, wol erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts; natürlich beriefen sich nun die Anhänger dieser Sitte, wo sie auch leben mochten, unter den evangelischen Schriften auf diejenigen, welche ihrer Meinung am günstigsten waren, indem sie damit die anderweitige abweichende Darstellung in Uebereinstimmung zu bringen suchten. Dabei konnten sie sich wol befriedigen, ähnlich wie manche neuere Ausleger, da im Johanneischen Evangelium die Vorstellung vom letzten Mahle Jesu, welche sich durch dessen ganze Darstellung der Leidenszeit hindurchzieht, doch nicht ganz ausdrücklich ausgesprochen ist, so dass diese nicht hätte übersehen und anders gefasst werden können. Dass aber zur Zeit des zweiten Osterstreits (um 170) das Johanneische Evangelium bei beiden Partheien bekannt und als Autorität anerkannt war, geht aus jener Stelle des Apollinaris (s. S. 217) deutlich hervor.

Die Weise, wie ich diesen Gegenstand dargestellt habe, ist auch von *de Wette* gebilligt (Ausg. 5 u. 6. §. 109c. Anm. d). In anderer Weise ist derselbe — [nämlich von der Ansicht aus, dass die Kleinasiaten den 14. Nisan als Todestag Christi gefeiert hätten und damit als Zeugen für die Echtheit des 4. Evangeliums anzusehen wären, während die Abendländer, unbekümmert um den Monatstag, den vom Ostersonntag aus berechneten Wochentag des Todes Christi festgehalten und das Fasten, das die Kleinasiaten am Abend des 14. Nisan abbrechen, noch bis zum Ostersonntag fortgesetzt hätten,] — dargestellt von *Weitzel* (Die christl. Passahfeier der drei ersten Jahrh. etc. Pforzheim 1848, u. Stud. u. Krit. 1848 S. 805—858), an den sich auch *Ebrard* (Krit. der ev. Gesch. Ausg. 2. §. 146) ganz angeschlossen hat, sowie von *Steitz* (Stud. u. Krit. 1858 S. 721—809; 1857 S. 741—782; 1859 S. 716—740; u. in Herzog's Real-Encykl., Art. Pascha; Jahrbb. f. deutsche Theol. 1861, S. 102 ff.) u. A. Ihrer Meinung nach soll der zweite Streit (170 n. Chr.), ein Streit zwischen katholischen Quartodecimanern (Apollinaris) und einem ebionitischen Nebenzweig derselben, welche am Abend des 14. Nisan die Erinnerung an das letzte Passahmahl Christi feierten, sich auch auf einen ganz anderen Gegenstand bezogen haben als die beiden anderen von 160 u. 190. Von der Richtigkeit dieser Ansichten und der darauf gebauten Schlüsse habe ich mich indessen nicht überzeugen können; doch würde es zu weit führen, hier näher darauf einzugehen. [Ueber die Passahstreitigkeiten und ihre Bedeutung für die Evangelienkritik vrgl. besonders *Hilgenfeld* (Der Paschastreit der alten Kirche. Halle 1860; daneben Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1862, S. 285 ff.; Kanon und Kritik des N. T.'s. Halle 1863, S. 218 ff.), der a. a. O. S. 5—118 auch eine ausführliche Darlegung der verschiedenen Ansichten über dieselben gibt. *Hilgenfeld's* Auffassung

des Paschastreites muss ich im Wesentlichen beipflichten, auch darin, dass ich nicht mit *Scholten* im Streite des Apollinaris mit den Laodiceern ein anderes Princip als im Streite der Kleinasiaten mit der römischen Kirche wirksam finden kann (s. *Scholten-Lang,* das Evangelium nach Johannes. Berl. 1867, S. 439 ff.). Uebrigens scheint mir *Bleek* auch bei seiner Auffassung des Ursprungs der Passahstreitigkeiten die Differenz zwischen dem Johannes, auf dessen Autorität sich Polykarp und Polykrates für die kleinasiatische Sitte berufen, und dem Verfasser des 4. Evangeliums, das geflissentlich darauf ausgeht, Jesum als das wahre Passahlamm zu zeichnen, das am 14. Nisan geopfert wird (s. *Keim* a. a. O. III, S. 464. 477 ff.), zu gering angeschlagen zu haben. M.]

§. 76. 4) Vielfachen Anstoss hat man in neuerer Zeit an den *Reden Christi* bei Johannes genommen, theils an und für sich, theils im Vergleich mit denen in den synoptischen Evangelien; und zwar hat man ihre Form und ihren Inhalt, das ganze Bild, welches sie uns von der Person Jesu vorführen, und ihre Angemessenheit zu der jedesmaligen Situation beanstandet; besonders hat man auch auf die durchgehende Einförmigkeit hingewiesen, welche den Reden Jesu, den anderer im 4. Evangelium auftretender Personen und der eigenen Darstellung des Schriftstellers denselben Charakter aufprägt.*) In dieser Beziehung bemerke ich Folgendes:

*) Schon *Bretschneider* (p. 1—64) hat von hier aus ein Hauptargument gegen die Echtheit des Evangeliums hergenommen, sowie *Weisse,* welche beide auch in dieser Beziehung den Synoptikern entschieden den Vorzug ertheilen. Dann hat *Bruno Bauer* (Krit. d. ev. Gesch. des Joh. 1840) besonders im Einzelnen nachzuweisen gesucht, wie die Reden auf die hier vorliegende Weise unmöglich könnten gehalten sein, obwol er die Reden in den synoptischen Evangelien für eben so wenig geschichtlich hält. Endlich hat *F. v. Baur* sie als ganz und gar vom Schriftsteller erdichtet nachzuweisen gesucht, da sie theils mit ungeschichtlichen Erzählungen zusammenhängen, theils in sich durchaus unwahrscheinlich seien. [Auch *Hilgenfeld, Köstlin, Strauss* (Leben Jesu 1864), *Holtzmann, Volkmar, Scholten, Keim* sehen in den Reden Jesu im 4. Ev. Ausführungen der subjectiven, im Prolog des Evangeliums niedergelegten Ueberzeugungen des Evangelisten über Christus; *Strauss* a. a. O. S. 140 mit dem Zugeständniss, dass der Evangelist seinen höheren Standpunkt zwar mit einer aus Alexandrien entlehnten Leiter erstiegen habe, aber dem eignen Standpunkt Jesu mittelst dieser fremden Leiter näher gekommen sein könnte, als die Synoptiker; *Holtzmann* (Bibellexikon II, S. 234) mit der Verwahrung, dass die ganze Höhenlage des Selbstbewusstseins Jesu im 4. Ev., als Gesammtbild genommen, so wenig Fiction ist, als das Wort Matth. 11, 27; *Scholten* (Ev. nach Joh. S. 359) mit der Vermuthung, dass das 4. Ev., indem es die jüdisch-christlichen Anschauungen über die Wiederkunft Christi in seinen Abschiedsreden vergeistigt, den Gedanken Jesu rein ausdrückt. — Von den Vertheidigern der unmittelbaren oder wenigstens mittelbaren Abkunft des 4. Ev. von Johannes sieht *Rénan* in den Reden die un-

a) Allerdings findet nach §. 67 zwischen den synoptischen und den Johanneischen Reden Christi eine nicht unbedeutende Verschiedenartigkeit statt, die auch auf die ganze Gestaltung des uns daraus entgegentretenden Bildes von Jesu selbst nicht ohne bedeutenden Einfluss ist. Aber es ist entschieden in Abrede zu stellen, dass die dadurch hervortretenden Züge sich nicht dem synoptischen Bild einfügen und mit diesem in *einer* Person vereint denken lassen.

Nicht unpassend hat man schon früher die beiderseitigen Darstellungen der Person Jesu und namentlich des Charakters seiner Reden mit den verschiedenen Darstellungen der Person und Lehrweise des *Sokrates* bei *Plato* und bei *Xenophon* verglichen. Da beide sich sehr von einander unterscheiden, so haben einige auch hier beide für unvereinbar und meistens nur die Xenophontische Darstellung für geschichtlich gehalten und gemeint, der Platonische Sokrates sei rein ein Geschöpf des Plato selbst. Doch hat man in neuerer Zeit das Einseitige dieser Ansicht erkannt; denn, wenn Sokrates als Lehrer bloss so aufgetreten wäre, wie er bei Xenophon erscheint, wenn nicht in ihm wirklich das Speculative gewesen wäre, was Plato in ihm darstellt, so liesse sich schwer begreifen, wie von ihm aus mehrere meist speculative philosophische Schulen hätten ausgehen können.*) Vielmehr gibt jede der beiden Darstellungen den Sokrates nur von bestimmten Seiten, deren Vereinigung uns erst ein volleres Bild von ihm gewährt. Wenn nun aber schon ein menschlicher Weiser wie Sokrates in seiner Erscheinung eine solche Mannichfaltigkeit dargeboten, dass zwei vertraute Schüler von ihm so verschiedenartige und dem Anschein nach sich wenig berührende und doch wahre Darstellungen

echten Bestandtheile desselben; die meisten der übrigen geben aber auch die strenge Geschichtlichkeit seiner Christusreden bis zu einem gewissen Grade preis; sie betrachten sie als wiedergeboren aus der Subjectivität seines Verfassers. *Ewald* (Johann. Schriften I, S. 36) erinnert an die Analogie der griechischen und römischen Geschichtsschreiber, welche die Reden berühmter Männer in ihren Werken reproduciren, obgleich er deren übergrosse Freiheit in der Reproduction von dem Apostel abwehrt; nach *Weizsäcker* (Evangel. Gesch. S. 250 f) beabsichtigt die johanneische Darstellung weniger, die Aussprüche Christi historisch genau wiederzugeben, als vielmehr an das Licht zu bringen, was der tiefere Sinn und die Wahrheit der Worte Jesu gewesen ist. M.]

*) *Schleiermacher* über den Werth des Sokrates als Philosophen (Werke zur Philosophie II. 287—308), *Brandis* Grundlinien der Lehre des Sokr. (im Rheinischen Archiv I. 1. S. 118 ff.) und Handb. der Gesch. der Griech.-Röm. Philosophie II. 1. S. 21 ff., *H. Ritter* Gesch. der Philosophie II. 43 ff. [Nur unter bedeutenden Einschränkungen stimmt *Zeller* (Die Philosophie der Griechen (1) II, 65 ff.) dem Urtheil Schleiermacher's über die Geschichtlichkeit des Platonischen Sokrates zu; *Strauss* (Leben Jesu 1864, S. 622) lehnt die Vergleichung des synoptischen und Johanneischen Christus mit dem Xenophontischen und Platonischen Sokrates als im Wesentlichen unzutreffend ab. M.]

ihres Lehrers aufstellen konnten, so wird dasselbe sich noch eher bei Christus denken lassen, bei *dem*, der ein Erlöser der Menschen der mannichfaltigsten Individualitäten sein sollte, da er nothwendig in seiner Person und seinem Leben eine noch reichere Fülle darbieten musste. Von vornherein werden wir es desshalb natürlich finden, dass auch von seinen näheren Jüngern der eine mehr die eine Seite seines Wesens und seiner Wirkungsweise aufgefasst und sich angeeignet hat, der andere mehr die andere.

In einer Verschiedenheit der Darstellung in den verschiedenen Evangelien liegt daher an und für sich keine Berechtigung, die eine derselben für ungeschichtlich zu halten und einem Apostel abzusprechen; gegen die Echtheit des Johanneischen Evangeliums darf aber diese Verschiedenheit um so weniger geltend gemacht werden, als theils durch die synoptischen Reden Christi, sowol was Inhalt als Form betrifft, die der Johanneischen Art nicht ausgeschlossen werden, theils bei den Synoptikern selbst Andeutungen nicht fehlen, dass Jesus auch Reden solcher Art, wie wir sie bei Johannes lesen, gehalten habe.

So deutet, was die *Form* betrifft, besonders Matth. 13, 10ff. ausdrücklich an, dass Jesus sich keineswegs immer der gnomischen und parabolischen Lehrweise bedient hat, wenigstens nicht im Verkehr mit seinen Jüngern; der Heiland bemerkt dort, dass er zum Volke in Parabeln rede, weil dasselbe sonst gar nichts fassen würde, und macht in der Beziehung einen bestimmten Unterschied zwischen der Menge und seinen Jüngern; vgl. ib. V. 34; Marc. 4, 11. 33 f.; Luc. 8, 10. Freilich sind nun nicht alle längeren Reden Christi bei Johannes an den engeren Kreis seiner Jünger gerichtet, sondern mehrere auch an die ihm Widerstrebenden unter den Juden; und das erscheint als schwierig, da es Matth. 13, 34; Marc. 4, 34 heisst, dass er zum Volke nicht anders als in Parabeln geredet habe. Indessen ist dieses wol nur ein allgemeiner Ausdruck für das, was allerdings wol das Gewöhnlichere gewesen ist. Aus welchen Gründen die Synoptiker so sehr überwiegend Reden dieser Art liefern, davon später. Wenn aber Johannes sein Evangelium erst in etwas späterer Zeit schrieb, wo die Reden Christi der gnomischen und parabolischen Gattung schon anderweitig mehr bekannt waren, so konnte eben dieses ihn bei seiner Auswahl zur Mittheilung von Reden anderer Art bestimmen.

Was aber den verschiedenartigen *Inhalt* der Reden betrifft, so fehlt es auch bei den Synoptikern nicht an Aussprüchen Christi, welche sich, wie die bei Johannes, auf seine Würde als des Sohnes Gottes und auf sein Verhältniss zum Vater beziehen; vgl. besonders Matth. 11, 27; Luc. 10, 22, einen Ausspruch, der einen ganz Johanneischen Charakter an sich trägt; auch Matth. 9, 4 ff. (Marc. 2, 8 ff.; Luc. 5, 22 ff.); 16, 16 f.; 21, 37 (Marc. 12, 6; Luc. 20, 13); 22, 41 ff. (Marc. 12, 35 ff.; Luc. 20, 41 ff.); 25, 31 ff.; 26, 64 (Marc. 14, 62); 28, 18 ff. macht Jesus sich gleichfalls als

den Sohn Gottes geltend und deutet dabei Matth. 22, 41 ff.; Marc. 12, 35 ff.; Luc. 20, 41 ff. zugleich auch auf seine Präexistenz hin.*) Das Vorherrschen aber der Reden solchen Inhaltes bei Johannes erklärt sich schon hinreichend aus der Individualität des Evangelisten und stimmt vortrefflich zu demjenigen, was im Evangelium selbst über ihn und sein Verhältniss zum Herrn angedeutet ist; denn darnach müssen wir es begreiflich finden, dass er sich vor Allem durch diejenigen Reden des Herrn angezogen fühlte, welche sich auf Seine Hoheit und Sein Verhältniss zum Vater bezogen; desshalb theilt er gerade solche mit, und das um so mehr, weil die Reden anderer Art, die sich auf das Himmelreich und dessen Bedingungen bezogen, zur Zeit, als er schrieb, in der Kirche schon mehr verbreitet waren; bei den Reden dieses Inhalts konnte das auch schon wegen der gnomischeu Form und parabolischen Einkleidung derselben leichter geschehen.**)

§. 77. b) *Bretschneider* u. A., [besonders nachdrücklich *Scholten*, der (Evangelium nach Johannes S. 224 ff.) durch eine übersichtliche Tabelle der verwandten Stellen den betreffenden Nachweis geliefert hat,] haben gegen das vierte Evangelium geltend gemacht, dass seine Reden Christi ganz denselben Charakter an sich tragen, wie die eigene Darstellung des Evangelisten und auch der erste Johanneische Brief. Hieran ist allerdings etwas Wahres; das kann aber nicht einmal gegen die Authentie der Reden Jesu, noch weniger gegen die Echtheit des Evangeliums entscheiden. Wenn der Evangelist zum Erlöser in einem so innigen, hingebenden Verhältnisse stand, wie das Evangelium selbst es vorführt,

*) Jesus will in der neuerdings viel besprochenen Stelle Matth. 22, 41 ff. und ihren Parallelen gewiss nicht die Davidssohnschaft des Messias leugnen, weder um eine höhere Ansicht vom Messias zu begründen, noch um den persönlichen Mangel seines Messiasthums, dass er nicht von David stammt, zurechtzulegen (Weisse, Schenkel, Strauss, Holtzmann, Hausrath, Volkmar u. A.); er will nur darauf hinweisen, dass die Vorstellung vom Messias als dem theokretischen König aus David's Stamm dessen Hoheit nicht vollkommen erschöpfend zum Ausdruck bringt, sondern dass sie zum Bewusstsein von seinem Herrnthum, der Throngenossenschaft und damit Sohnschaft Gottes zu vertiefen ist (*Weiss*, Bibl. Theol. S. 58; *Keim*, a. a. O. III, 155 ff.). Aber weiter reicht das Wort Jesu auch nicht; die Throngenossenschaft wird erst durch das messianische Werk Jesu erworben; und wenn dieses Werk auch nur zufolge der schlechthin einzigen Gemeinschaft Jesu mit dem Vater vollbracht wird, so fehlt doch jede Hindeutung auf seine Präexistenz, die auch *Beyschlag* und *Gess* in diesem Ausspruch suchen. M.

**) *E. A. Borger* (Prof. zu Leiden † 1820) de constanti et aequabili J. Chr. indole, doctrina ac docendi ratione, s. commentatt. de Ev. Jo. cum Matth., Marco et Luca comparato. Haag 1816. Part. I. — **J. Paré* de Jo. Ev. non prorsus dissimili prioribus Ev. nec ob dissimilitudinem repudiando. Utrecht 1828.

so muss er sich in Beziehung auf seine Redeweise Manches von Ihm angeeignet haben; das finden wir daher bei ihm, auch wo er selbst in seiner Person redet, weil er es eben vom Herrn empfangen hatte. Auch verlangt es die Annahme der apostolischen Abfassung durchaus nicht, dass hier die Reden ganz genau mit Jesu eigenen Worten mitgetheilt seien. Eben je tiefer der Jünger in ihren Sinn eingedrungen war, um so eher konnte er in der Ausdrucksweise mit einer gewissen Freiheit verfahren; das musste er aber nothwendig, wenn er eine Rede nicht ganz vollständig in ihrem ganzen Verlaufe mittheilte, sondern nur nach den wesentlichen Zügen: da musste die Darstellung Vieles von der Eigenthümlichkeit des Schriftstellers und Referenten annehmen, ohne dass desshalb die geschichtliche Treue in der Mittheilung dieser Reden braucht verloren zu haben, oder sie gar als ein willkürliches Gebilde des Schriftstellers angesehen werden dürften. Wesentlich dasselbe gilt von den dialogischen Reden unseres Evangeliums.

Es ist schon bemerkt (§. 67), dass die Johanneischen Dialoge unverkennbar genauer ausgeführt sind und eine viel anschaulichere Vergegenwärtigung der stattgefundenen Reden Christi mit anderen Personen geben, als die der Synoptiker; und sehr unbillig ist das Urtheil von *Weisse* u. A., die auch in dieser Beziehung die Synoptiker weit über Johannes stellen.*) Aber auch Johannes hat ohne Zweifel die Dialoge nicht gerade alle ganz vollständig mitgetheilt, sondern manche Zwischenreden, Fragen und Antworten, ausgelassen und Manches zusammengezogen. Dadurch

*) *Strauss* (Leben Jesu 1864. S. 144) führt die Haupteffecte der dialogischen Partien des 4. Evangeliums auf den technischen Kunstgriff seines Verfassers zurück, dass er Jesum immer figürlich sprechen lässt und alle andern Menschen es eigentlich nehmen. Auch *Keim* (a. a. O. I, S. 126) lehnt die Geschichtlichkeit dieser Dialoge gänzlich ab: So konnten die Jünger nicht antworten, zumal sie von Anfang an so hell geglaubt hatten, so ungeschickt Nikodemus nicht, so thöricht auch das Volk nicht, so niedrig seine Begriffe stehen mochten. Nicht die Wirklichkeit, nur der Begriff, die abstracte Idee, der Logos hier, die Weltfinsterniss dort konnte diese Zwiegespräche führen. — Dagegen *Ewald* (Johann. Schriften I, S. 38): Aber kommt es auf eine lebendige Darstellung der ganzen Art der Rede und des laufenden Gesprächs an, wie Christus sie einst geführt, so kann man sich Nichts der geschichtlichen Treue entsprechenderes denken, als die Veranschaulichung, welche unser Apostel noch in seinem Greisenalter seiner Sitte und der Anlage seiner Schrift gemäss an einigen grossen Beispielen davon gibt. (Freilich den Schwung, die Kraft, Beweglichkeit und Fülle der Reden Christi in der Spruchsammlung kann unser Apostel in seinem Greisenalter nach Ewald nicht mehr erreichen.) M.

ist denn von selbst wieder herbeigeführt, dass auch auf die Form und Ausdrucksweise in den Dialogen die Eigenthümlichkeit des Evangelisten einigen Einfluss geübt hat.

Es ist hierbei nicht ausser Acht zu lassen, dass der kirchlichen Ueberlieferung gemäss, die sich uns auch anderweitig bestätigen wird, Johannes sein Evangelium erst in späteren Jahren, wol gewiss erst nach der Zerstörung Jerusalems, gegen 50 Jahre nach Jesu Tode verfasst, und dass er wol auch die Reden Jesu nicht schon früher besonders niedergeschrieben hat. Die Verheissung des Herrn aber Joh. 14, 26 über den heiligen Geist, der den Jüngern Alles, was er ihnen gesagt, in Erinnerung bringe, darf nach dem Sinne des Herrn selbst gewiss nicht auf magisch-mechanische Weise so gefasst werden, dass ihnen genau alle einzelnen Worte des Herrn in ihrer Aufeinanderfolge in's Gedächtniss zurückgerufen werden sollten; sie ist nur darauf zu beziehen, dass ihnen durch den Beistand dieses Geistes die Aussprüche Jesu nach seinem Heimgange in ihrem wesentlichen Sinne wieder lebendig vor die Seele treten sollten, um sie so zu befähigen, sein Werk in seinem Sinne fortzuführen. Die längeren Unterredungen Jesu können daher durchaus nicht ganz buchstäblich mitgetheilt sein, sondern nur so, wie sie sich dem Apostel zur Zeit der Abfassung in der Erinnerung darstellten; daher sind sie öfters zusammengezogen, so dass die entscheidenden Hauptmomente, Anfang und Ende einander näher gerückt wurden; dabei musste auf Darstellung und Ausdruck nothwendig die Eigenthümlichkeit des Schriftstellers einen bedeutenden Einfluss üben, ohne dass dadurch ihr wesentlich geschichtlicher Charakter verloren geht.

Vgl. *meine* Beitr. S. 240—244. Stellt man sich dieses Verhältniss klar vor, so erledigen sich von selbst manche aus der Beschaffenheit und dem Inhalte der einzelnen Reden hergenommene Bedenken, die wir hier nicht näher betrachten können. Uebrigens verfahren die Gegner des Evangeliums, wie schon *Bretschneider* und noch weit mehr *Baur*, vielfach höchst willkürlich, indem sie in die Reden oft einen Sinn und Beziehungen hineinlegen, bei denen dieselben allerdings möglichst unangemessen erscheinen, die aber bei unbefangener Betrachtung sich zum Theil auch nicht im Entferntesten darin zu erkennen geben.

§. 78. c) Ganz falsch betrachtet man diese Reden als durchaus ungeschichtlich, als vom Schriftsteller nach der Weise der alten classischen Geschichtschreiber ganz frei com-

ponirt und den verschiedenen Personen in den Mund gelegt;*) das zeigen besonders deutlich einige kürzere Aussprüche, die sich nur unter der Voraussetzung begreifen lassen, dass sie wirklich geschichtlich und aufs getreueste mitgetheilt sind. So schon die Stelle 14, 31, wo sich in einer längeren Rede Christi, welche gleich darauf fortgesetzt wird, die Aufforderung an die Jünger findet: *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν.*

Ohne Zweifel hat Jesus mit diesen Worten die Jünger aufgefordert, sich mit ihm vom Mahle zu erheben und auf den Oelberg hinauszugehen. Dabei kommt es nicht darauf an, ob die folgenden Reden nun schon auf dem Wege dahin gehalten sind, oder ob der Herr auch nach dieser Aufforderung durch die Liebe zu den Seinigen gedrängt wurde, noch ein wenig zu bleiben und weiter zu ihnen aus der innersten Tiefe seines Herzens zu reden. Das Letztere ist das Wahrscheinlichere; aber jedenfalls brachten diese Worte eine gewisse Bewegung unter den versammelten Jüngern hervor, sie erhoben sich wirklich schon. Daher konnten diese Worte sich dem Gedächtnisse eines Ohrenzeugen einprägen und von ihm mit der übrigen Rede des Herrn mitgetheilt werden, obwol sie nicht mit zum Contexte derselben gehören. Aber was hätte einen späteren Schriftsteller, der die ganze Rede auf freie Weise componirte, veranlassen können, jene den Zusammenhang störenden Worte auf solche Weise einzuschalten? Ein solcher hätte diese Aufforderung zum Aufbruch gewiss an das Ende seiner Rede gestellt, dann aber auch ausdrücklich bemerkt, dass Jesus mit seinen Jüngern wirklich aufgebrochen sei, oder sonst angedeutet, dass und weshalb sie doch noch zurückgeblieben seien.

Möglichst unwahrscheinlich aber ist die Erklärung von *Baur* (Theol. Jahrbb. 1844, S. 429, Kanon. Evv. S. 265) und schon von *Strauss*, dass diese Worte aus Matth. 26, 46; Marc. 14, 42 entlehnt seien, wo Jesus im Garten Gethsemane, als die Schaarwache kommt, zu den Jüngern sagt: *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν· ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με.* [Auch *Strauss*, Leben Jesu 1864. S. 534.] Ein Schriftsteller, der solche Reden componiren konnte wie Joh. 13—17, hätte gewiss nicht solche an sich bedeutungslose Worte anderswoher, wo sie eine ganz passende Stellung haben, aufgerafft und sie mit Unterbrechung des Zusammenhangs dieser Reden hier an eine anscheinend durchaus unpassende Stelle gesetzt. S. meine Beitr. S. 236—239.**)

*) Ewald zieht jedoch gerade die hier abgelehnte Analogie der alten Profangeschichtschreiber zur Erläuterung der Johanneischen Reden, freilich unter gewissen Refrictionen, herbei, vrgl. §. 76, 4. Anm. M.

**) Seitdem es nicht bloss von *Baur*, *Hilgenfeld*, *Volkmar*, *Strauss*, *Scholten*, *Keim*, *Holtzmann* erkannt, sondern auch von *Weizsäcker*, *Luthard*, *Hengstenberg* u. A. anerkannt ist, dass das 4. Ev. auf Grund der Synoptiker entstanden ist, scheint es doch nicht mehr so unwahrscheinlich, als es *Bleek* findet, dass der synoptische Spruch Matth. 26, 46 a. a. O. in veränderter Form an einem Ruhepunkt der Abschiedsreden in dieselben eingeschoben sein könnte. Die Aufforderung Joh. 14, 1: *Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία* würde dann in den Schlussworten desselben Cap., das der persönlichen Beruhigung

Noch schlagender beweisen dieses aber die *weissagenden* Aussprüche Christi im 4. Ev., an sich und in Vergleich mit denen in den synoptischen Evangelien, namentlich diejenigen, welche sich auf die dem Erlöser selbst bevorstehenden äusseren Schicksale beziehen, oder wenigstens vom Evangelisten darauf bezogen werden. Bei den Synoptikern lauten die Aussprüche dieser Art fast überall so, als ob Jesus jene Ereignisse seinen Jüngern wiederholt ohne Bild in den bestimmtesten Ausdrücken vorhergesagt hätte, sowol seine Gefangennehmung, Ueberantwortung an das Synedrium und an die Heiden, seine Verspottung, Geisselung, Anspeiung und Kreuzigung, als auch seine Auferstehung am dritten Tage.*) Bei dieser Bestimmtheit der Aussprüche ist es auffallend, dass die Evangelisten mehrmals hinzufügen, die Jünger hätten dieselben nicht verstanden (Marc. 9, 32; Luc. 9, 45, und selbst Luc. 18, 34), und dass ihnen nachher ihre Erfüllung wirklich unerwartet gekommen zu sein scheint, sowol der Tod als die Auferstehung. Das führt zu der Vermuthung, dass die Synoptiker nicht durchaus die eigenen Worte des Herrn geben, sondern nur zusammenfassende Darstellungen des wesentlichen Sinnes seiner Reden, und dass Jesus selbst nur in bildlichen Andeutungen auf seine Leiden und seine Auferstehung hingewiesen hat. Einen solchen Charakter tragen nun aber bei Johannes die sämmtlichen hierhin gehörenden Aussprüche Jesu an sich.

Dahin gehören zuvörderst z. B. folgende: 7, 33 f.; 8, 21; 10, 11. 17 f.; 12, 23 f.; 14, 1—4; 18 ff. 28; 16, 16; s. noch ib. V. 19 f.; 7, 6 ff.; 12, 8;

der Jünger gewidmet ist, nachdem Christus vv. 30. 31 versichert hat, dass er im Gehorsam gegen den Willen des Vaters bis zum Tode zum Kampfe mit dem Fürsten dieser Welt bereit sei, mit synoptischen Worten, die einer ähnlichen Situation angehören, nicht unpassend verstärkt wiederholt, ehe Christus Cap. 15 dazu übergeht, mehr eine Darstellung des zukünftigen christlichen Gemeindelebens zu geben (*Hilgenfeld*, Die Evangelien. S. 307). Auch Joh. 13, 16. 20 (vgl. Matth. 10, 24. 40 u. Parall.) sind ja synoptische Reminiscenzen in den Abschiedsreden. Nur wenn die unmittelbare Abkunft des 4. Ev. von Johannes aus andern Gründen feststeht, würden die betreffenden Worte Joh. 14, 31 auf einen Ohrenzeugen führen. M.

*) So Matth. 16, 21; Luc. 9, 22; Marc. 8, 31; doch hier bei allen in indirecter Rede. Dagegen in directer Rede Matth. 17, 22 f.; Marc. 9, 31; Luc. 9, 44, bei welchem letzteren es indessen weniger ins Einzelne bestimmt ist. Noch mehr ins Einzelne ausgeführt ist es Matth. 20, 18 f. (eben so bestimmt in den Parallelstellen Marc. 10, 33 f.; Luc. 18, 31—33, wo die Anspeiung ausdrücklich mit aufgenommen ist). Vgl. noch Matth. 26, 32; Marc. 14, 28 und Matth. 12, 40.

3, 14. Schon diese Aussprüche tragen unverkennbar das Gepräge geschichtlicher Wahrheit an sich, und lauten durchaus nicht so, als hätte der Schriftsteller ihnen ihre Gestalt erst nach dem Erfolge gegeben. Wenn Jesus sich auf solche Weise aussprach, so war es natürlich, dass selbst die Jünger vor dem erfolgten Tode und der Auferstehung noch nicht klar erkannten, worauf ihr Meister in seinen Reden ziele.

Noch beweisender aber sind einige andere Aussprüche, deren Deutung in Beziehung auf diese zukünftigen Ereignisse der Evangelist selbst hinzufügt. So namentlich 2, 19 ff.: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.* Diese Worte Jesu bezieht der Evangelist Vs. 21 auf des Herrn Tod und Auferstehung. Ob diese Deutung wirklich genau dem Sinne des Herrn gemäss ist, ist streitig; meine Ansicht darüber s. Theol. Stud. u. Krit. 1833. 2. S. 442—451. Unzweifelhaft hat aber der Evangelist die Worte gerade so mitgetheilt wie der Herr sie gesprochen, ohne daran etwas zu ändern oder hinzuzufügen, wodurch die Weissagung in dem von ihm angenommenen Sinne eine bestimmtere Gestalt gewonnen hätte. Ebenso fügt der Evangelist 12, 32 f. zu den Worten Jesu *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν* die Deutung hinzu: *τοῦτο δὲ ἔλεγε σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν.* Offenbar versteht er das *ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς* bestimmt von der Kreuzigung. Auch hier kann man zweifeln, ob diese Deutung ganz richtig und nicht vielleicht zu bestimmt ist, aber desto weniger wieder darüber, dass der Evangelist uns den Ausspruch des Herrn getreu überliefert und ihm nicht erst seinerseits diese Gestalt gegeben hat. Vergl. noch 7, 37—39.

Die Reden solcher weissagenden Art, bei denen durch einen späteren Schriftsteller eine Verfälschung und Veränderung so leicht und selbst unbewusst würde stattgefunden haben, legen aber nur ein sehr günstiges Zeugniss auch für die geschichtliche Treue in der Mittheilung von Reden anderer Art ab, die sich nicht gerade auf die Zukunft beziehen. Die ganze Beschaffenheit der eben betrachteten Reden liefert also einen sehr bedeutenden und entschiedenen Beweis für die Echtheit des Evangeliums. Denn die Reden solcher Art würden sich in so unveränderter Gestalt, wie hier offenbar der Fall ist, nicht erhalten haben, wenn sie schon durch mehrere Hände hindurchgegangen wären, ehe sie niedergeschrieben wurden.

Bretschneider hat die Reden dieser Art gelegentlich besprochen (S. 14 ff.) und sagt selbst, dass die Weissagung darin weniger bestimmt sei, als in den Reden bei den Synoptikern; doch lässt er sich nicht weiter darüber aus, wie der Charakter dieser Reden bei Johannes mit seiner Ansicht über den Ursprung derselben zu vereinigen sei. Auch *Baur* berührt den Gegenstand zwar (Theol. Jahrbb. 1844. S. 453 ff., Kanon. Evv. S. 137 ff.), aber er vermag nicht, das darin liegende Moment für die geschichtliche

Treue des Evangelisten zu beseitigen. Denn es ist wunderlich, wenn er meint, um voraussetzen zu können, dass diese Reden treu mitgetheilt seien, müsse zuvor erst auf anderem Wege die geschichtliche Treue des Evangelisten bewiesen werden, da vielmehr die Sache die ist, dass sich durchaus nicht begreifen liesse, wie der Schriftsteller, wer er auch sein mochte, sollte dazu gekommen sein, Reden in dieser Gestalt zu berichten, wenn sie nicht wirklich geschichtlich wären. S. *meine* Beitr. S. 85 f.; 226—235. In den Theol. Jahrbb. 1847 berührt *Baur* diesen Gegenstand gar nicht wieder, obwol derselbe doch für das Urtheil über den geschichtlichen Charakter und den Ursprung des Evangeliums unleugbar von so grosser Bedeutung ist. In seinem Werke über die Evangelien (S. 141 f. Anm.) nimmt er zwar Rücksicht auf meine Bemerkungen in Beziehung auf die Stelle Joh. 2, 19 ff., aber ohne irgend Etwas beizubringen, was zur Widerlegung dienen könnte.*)

§. 79. 5) Vielfach haben die neueren Gegner der Echtheit unseres Evangeliums den Nachweis versucht, dass der Verfasser unmöglich ein Augenzeuge der von ihm berichteten Begebenheiten gewesen sein könne, da dieselben so, wie sie erzählt würden, sich nicht zugetragen haben könnten; man

*) Es ist allerdings richtig, dass Stellen, wie Joh. 2, 19 ff.; 12, 32 f.; 7, 37 ff durch die hinzugefügte Auslegung des Evangelisten beweisen, dass es sich hier um authentische Wiedergabe von Worten Christi handelt (*Weizsäcker*, Ev. Gesch. S. 265 f.); es ist auch richtig, dass in der synoptischen Ueberlieferung die Hinweisungen Jesu auf sein Endgeschick post eventum verdeutlicht sind, während Christus gewiss mehr andeutend, wie bei Johannes, von demselben gesprochen hat; aber unrichtig scheint es zu sein, auf diese beiden Beobachtungen hin die geschichtliche Treue der übrigen Johanneischen Christusreden, bzw. die Echtheit des 4. Evangeliums zu behaupten. Ganz abgesehen davon, dass der Ausspruch Joh. 2, 19 nicht an seinem geschichtlichen Ort mitgetheilt wird (vrgl. Matth. 21, 12 ff. u. Parallelen); und davon, dass das 4. Ev. im Widerspruch mit dem messianischen Bewusstsein Jesu die Hinweisungen auf seinen Tod schon in seinen frühsten Reden (3, 14), ja in denen des Täufers bringt, während die Synoptiker, echt geschichtlich, Jesum erst an dem Geschick des Täufers zur Ahnung seines Todes (Matth. 17, 12) kommen lassen: so kann derselbe Evangelist, der einzelne synoptische Aussprüche Christi in seine Rede einflicht (12, 25; 13, 16. 20; 15, 20), auch andere Sprüche aus echter Ueberlieferung mittheilen, ohne dass dadurch der subjectiven Freiheit der Composition seiner langgestreckten Christusreden, die auch *Lücke*, *Luthardt*, *Ewald*, *Weizsäcker* bis zu einem gewissen und nicht geringen Grad zugeben müssen, eine Schranke auferlegt wäre. — Kurz und schlagend sind die Gründe gegen die Annahme der Geschichtlichkeit der Christusreden bei Johannes zusammengestellt von *Keim*, a. a. O. I, 122 f. Besonders auffallend ist es, dass auch der Täufer im 4. Evangelium die Sprache Jesu redet (Nachweis bei *Scholten-Lang* a. a. O. S. 186 ff.). Der mystische und mysteriöse, das Geheimniss der Vorweltlichkeit und des Kreuzes, ja des ganzen Christus lüftende Täufer des 4. Evangeliums widerspricht nach *Keim* (a. a. O. I, S. 133) wie den drei Synoptikern, so dem thatkräftigen, praktischen, national-beschränkten Propheten des Josephus gänzlich. M.

stützt sich dafür theils auf die Beschaffenheit dieser Erzählungen an sich, theils auf das Stillschweigen oder die Abweichungen der synoptischen Evangelien; entweder nimmt man an, wie *Bretschneider* und *Strauss* (Leb. Jes. 1835), dass die Erzählungen sich in der späteren Ueberlieferung in der christlichen Gemeinde in dieser Gestalt gebildet hätten, oder, wie *Baur, Hilgenfeld, Strauss* (Leb. Jes. 1864) u. A., dass der Schriftsteller selbst sie auf seine Weise zur Geltendmachung bestimmter Ideen und dogmatischer Vorstellungen fingirt habe, zum Theil auf Grund einzelner Angaben oder Aussprüche in den synoptischen Evangelien.

So z. B. meint *Baur*, die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus habe der Evangelist als Superlativ der von den Synoptikern erzählten Todtenauferweckungen gebildet aus *den* Elementen, welche Lucas theils in der Erzählung über Martha und Maria, 10, 38—42, theils in der Parabel von Lazarus und dem reichen Manne (16, 19 ff.) darbot. Die Erzählung von der Fusswaschung soll eine in der Form einer geschichtlichen Erzählung gegebene Exposition der beiden Aussprüche Christi: Matth. 20, 26 f.; Luc. 22, 26 und besonders ib. V. 27 f. sein; während *Bretschneider* meint, die Fusswaschung habe nach der Absicht des Evangelisten bei den Jüngern die Stelle der Taufe vertreten sollen, und die betreffende Erzählung habe sich in der Tradition gebildet, um zur Begründung der Nothwendigkeit der Taufe nachzuweisen, dass auch die Apostel die Taufe an sich erfahren hätten.

Ueber diesen Gegenstand können hier natürlich nur einige allgemeine Bemerkungen gemacht werden.

a) Die Schwierigkeiten, welche in den Johanneischen Erzählungen gefunden werden, liegen zum Theil bei unbefangener Betrachtung gar nicht in demselben, sondern sind, wie auch manche Widersprüche mit den Synoptikern, erst hineingetragen.

Der Art ist z. B., wenn *Baur* meint (Theol. Jahrbb. 1844. S. 76), die Bereitwilligkeit, womit nach Joh 4 ein grosser Theil der Samariter sich zum Glauben an Jesum habe bekehren lassen, könne nicht für geschichtlich gehalten werden, da sie zu sehr gegen das Benehmen der Samaritaner gegen Jesum Luc. 9, 52 contrastire; aber in der letzteren Erzählung ist ja nur von dem unfreundlichen Benehmen der Bewohner einer einzelnen Samaritanischen *κώμη* die Rede, wie bei Johannes von dem Eingange, den Jesus auf besondere Veranlassung bei den Bewohnern einer einzelnen Samaritanischen Stadt fand. Eben so gut könnte man auch *das* unvereinbar finden, dass Jesus mit seiner Predigt in Galiläa überhaupt Eingang gefunden hätte, weil die Nazarethaner ihn von sich wiesen Gerade Johannes aber konnte sich veranlasst fühlen, das Gespräch Christi mit

dem Samaritanischen Weibe und was sich daran anschloss, mitzutheilen, weil dieses der erste Anfang der Aufnahme des Evangeliums bei den Samaritanern war, bei denen später er selbst mit Petrus wirksam war, Apg. 8, 14 ff.

b) Wir haben im Bisherigen schon an sehr bedeutenden Punkten gesehen, wie die Johanneische Darstellung sich als genau und geschichtlich bewährt, auch selbst in Vergleich mit der synoptischen.*)

So was die mehrmaligen Festreisen Jesu nach Jerusalem und den Monatstag des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern und seines Todes betrifft; und eben so in der Mittheilung weissagender Aussprüche des Herrn; das Eine wie das Andere zeugt für einen Schriftsteller, der mit dem wirklichen Hergange der Sache genau bekannt und darauf bedacht war, diesen treu mitzutheilen; dadurch muss uns schon ein gutes Vorurtheil dafür erweckt werden, dass dieselbe geschichtliche Treue den Schriftsteller auch bei der Mittheilung der anderen Begebenheiten geleitet hat, bei denen wir es nicht so bestimmt nachweisen können, und dass, was er hier gibt, am wenigsten von ihm selbst willkürlich fingirt ist.

c) Die Gegner des vierten Evangeliums würden auch selbst auf das Meiste, was sie in dieser Beziehung geltend machen, schwerlich ein solches Gewicht legen, wenn sie nicht gegen den Inhalt dieser Schrift von einer anderen Seite her eingenommen wären, nämlich durch das Widerstreben gegen das *Wunderbare* darin und durch die dogmatische Voraussetzung, dass dergleichen Wunder überhaupt etwas an sich Unmögliches seien. Dieses allein hat auch unverkennbar und fast eingeständlich *Strauss* veranlasst, die Zweifel, welche er in der dritten Auflage seines Werkes über das Leben Jesu, gedrängt durch die Wahrnehmung der unverkennbaren lebendigen Anschaulichkeit der Johanneischen Darstellung, gegen seine eigenen Zweifel an der Echtheit dieses Evangeliums zu hegen bekannte, so schnell wieder zurückzudrängen und zu widerrufen. Einer solchen Kritik aber kann wenigstens nicht das Zeugniss dogmatischer Unbefangenheit und völliger Voraussetzungslosigkeit ertheilt werden, welchen Ruhm *Strauss* und andere Gegner dieses Evangeliums so ausdrücklich für sich beanspruchen. Die bei Johannes berichteten Wunder des Herrn tragen zwar im Wesentlichen nicht gerade einen

*) Dieses, das am schwersten wiegende Moment für den Beweis der Geschichtlichkeit der Berichterstattung des 4. Ev., scheint mir durch die zu den §§. 71. 73. 75. 78. mitgetheilten kritischen Bedenken nicht wenig von seiner Beweiskraft eingebüsst zu haben. M.

andern Charakter an sich, als die synoptischen; und diejenigen, welche die Johanneischen Wunder verwerfen, erkennen eben so wenig die synoptischen als geschichtlich an; aber von dieser Seite her richtet sich in neuerer Zeit der Eifer gegen das Johanneische Evangelium desshalb besonders stark, weil dieses allein ausdrücklich darauf Anspruch macht, unmittelbar von einem Apostel, einem vertrauten Jünger des Herrn, verfasst zu sein. Natürlich kann hier nicht der Begriff des Wunders überhaupt erörtert, und die Möglichkeit und Angemessenheit der Wunder der evangelischen Geschichte gerechtfertigt werden. Ich deute darüber nur in der Kürze dieses an: α) Früher hat man das Wunder allerdings meistens zu starr als ein absolut gegen die Gesetze der Natur gewirktes Ereigniss gefasst; im Allgemeinen bin ich daher ganz einverstanden mit der neuerdings besonders durch *Schleiermacher* mehr herrschend gewordenen Annahme des relativen Wunders, das nicht den von Gott geordneten Gesetzen widerstreitet, aber hervorgebracht wird durch ein verborgenes und in dieser Art nur seltenes Zusammenwirken verschiedener Gesetze und höherer Gesetze, als welche sich der gewöhnlichen Anschauung darbieten. β) In dieser Weise sind die Wunder Christi durch die Einwirkung des ihm in ganzer Fülle einwohnenden Geistes Gottes auf die Natur hervorgebracht. γ) Wir dürfen aber nicht im Voraus bestimmen wollen, bis wie weit diese Einwirkung sich auf die Natur, die belebte menschliche und die leblose, erstrecken könne; es beruht nur auf einer Selbsttäuschung, wenn man meint, von vorne herein festsetzen zu können, welcherlei Wunder möglich seien; das kann man erst aus der Beschaffenheit der glaubwürdig bezeugten Wunder abstrahiren. Es ist daher unstatthaft, schon aus *dem* Grunde, weil das Johanneische Evangelium von Jesu solche Wunder berichtet, die in einen vorgefassten Begriff des möglichen Wunders nicht hineinpassen, demselben die Glaubwürdigkeit und den geschichtlichen Charakter, den es in vielen Punkten in einem so hohen Grade bewährt, abzusprechen; vielmehr, wenn wir anderweitig alle Ursache haben, in dem Schriftsteller einen unmittelbaren und glaubwürdigen Zeugen, einen Apostel, zu erkennen, so haben wir den Erzählungen dieser Art selbst auf die Vorstellung über den Wunderbegriff über-

haupt und über die Beschaffenheit der möglichen Wunder mit Einfluss zu gestatten. Dabei ist es δ) beachtungswerth, dass im vierten Evangelium die Wundererzählungen vergleichungsweise sehr sparsam sind, keineswegs so gehäuft, wie theilweise in den Synoptikern, was für das erstere eine günstige Meinung erweckt. Auch tragen in einzelnen Fällen, wo eine Vergleichung stattfinden kann, die Johanneischen Erzählungen unverkennbar einen einfacheren Charakter an sich als die synoptischen, was zumal bei der wahrscheinlich späteren Abfassung des ersteren um so mehr einen unmittelbaren Theilnehmer als Verfasser voraussetzen lässt.

So, wie ich glaube, namentlich die Erzählung vom Wandeln Jesu auf dem Meere, Joh. 6, 15 ff. (Matth. 14, 22 ff.; Marc. 6, 45 ff.), so wie die über die himmlische Stimme 12, 28 ff.; s. *meine* Beitr. S. 102—105. 272.

[Die Frage nach der geschichtlichen Treue der Berichterstattung des 4. Ev. hängt auf das Engste mit der Frage nach der Echtheit desselben zusammen; die verschiedene Stellung der neueren Forscher zu dieser Frage ist also im Allgemeinen schon §. 63 charakterisirt. Darum hier nur noch Einzelnes. *Reuss* (Gesch. d. H. Schr. N. T.'s. (4) 1864 S. 209 ff.; Histoire etc. (2) II, p. 379 ff.), der geneigt ist, in dem Zebedäiden Johannes den Verfasser unseres Evangeliums zu sehen, weist diesem eine sehr freie Stellung zu dem von ihm verarbeiteten Stoffe an. Da der Verfasser in der Form der Geschichte eine Lehrschrift hat schreiben wollen, welche eine Darlegung des christlichen Glaubens geben will, sofern die Person Christi den Mittelpunkt derselben bildet, so sind ihm nicht Thaten die Hauptsache, sondern Ideen, von der Speculation erzeugt, vom Gefühl empfangen und als Glauben geboren. Zwar meint Reuss, die stofflichen Mittheilungen des Evangeliums, welche nicht unmittelbar dem Lehrzweck desselben dienen — gelegentliche Zeit- und Ortsbestimmungen, Personalverhältnisse, Nebenumstände — wiesen auf einen Augenzeugen der Ereignisse hin; dagegen sieht er in der historisirenden Einkleidung der Lehre in Gesprächen und in Reden Jesu die freibildende Thätigkeit des christlichen Denkers, wie auch die Wunder des Evangeliums einen offenbar symbolischen Charakter an sich tragen sollen. *Wittichen* (Der geschichtl. Charakter des Ev. Joh. 1869. S. 35 ff.), ein anderer Vertheidiger der Echtheit des 4. Ev., lässt Johannes noch freier mit dem geschichtlichen Stoffe in seinem Evangelium, einer didaktischen Schrift, schalten; neben einzelnen echt geschichtlichen Elementen sollen eine ganze Reihe von historischen Scenen in dasselbe eingeflochten sein, die nur als freie Dichtungen, welche der concreten Darstellung der Idee dienen, begreiflich seien: die Wirksamkeit Jesu in Samarien, die Auferweckung des Lazarus, die Fusswaschung, die Hochzeit zu Kana, die Brotverwandlung u. s. w. Dieser Charakter der Schrift soll die Augenzeugenschaft ihres Verfassers nicht ausschliessen, weil dieser nicht mehr

unter dem ersten Eindruck der berichteten Ereignisse steht, sondern der spröde geschichtliche Stoff schon anfängt, sich mit dem Reflex desselben im subjectiven Bewusstsein zu vermischen. Dagegen hält neben *Luthardt* vor Allen *Hengstenberg* (Das Ev. des heil. Joh. erläutert. 1863) mit der Echtheit die volle Geschichtlichkeit des 4. Ev., auch in Betreff der Reden, aufrecht. Johannes schildert den Herrn nach seiner göttlichen Abkunft und Herrlichkeit mit dem apologetischen Zweck, gegen die Juden die Gottheit, gegen Cerinth die Menschheit Jesu zu vertheidigen. Er ergänzt die Berichte der Synoptiker, mit denen er sich keinmal bei richtiger Auslegung in Widerspruch findet. Und wenn Hengstenberg in manchen Erzählungen und Zügen des 4. Ev. sogar denselben idealen Gehalt findet, den auch Baur und Hilgenfeld in denselben suchen, so soll auch das der geschichtlichen Treue der Berichterstattung keinen Eintrag thun; denn Gott selbst soll diesen idealen Gehalt in die Thatsachen gelegt und dem Evangelisten die Augen dafür geöffnet haben, während die Kritik ihn irrthümlich auf den Schriftsteller zurückführe, der ihn von dem Standpunkt seiner Zeit aus mit Umbildung der Geschichte durch die von ihm erzählten Thatsachen zum Ausdruck bringen wolle. — Mit derselben Parrhesie versichert *Ewald* (Johann. Schriften 1861. I, S. 1—53), obgleich er zu den Vertretern der Theilungshypothese (§. 63, 2) gehört, die volle Geschichtlichkeit des Inhalts des 4. Evangeliums; unter dem Gesichtspunkt der stillschweigenden Berichtigung der Synoptiker und deren Ergänzung, auch nach Erinnerungen, welche dem Apostel erst durch die weitere Entwicklung der Kirche in den Vordergrund gerückt seien (7, 35; 12, 20 ff.; 4, 4—42; 8, 48), endlich der tieferen Erfassung des Wesens seines Meisters durch den Lieblingsjünger, zu der seine Vorgänger nicht in gleichem Maasse befähigt gewesen seien, versucht er sie hauptsächlich durch den Nachweis zu erhärten, dass allein das 4. Ev. in seinen kunstvoll gegliederten fünf Hauptabschnitten die Tragödie des Lebens Jesu in ihrem wahren und dadurch begreiflich werdenden Verlauf mit seinen Hauptwendungen schildere. Nur glaubt Ewald eine Lücke des Buches zwischen 5, 47 und 6, 1 (S. 220 f.) zu bemerken; hier soll wohl ein ganzer Bogen schon sehr früh verloren gegangen sein, auf dem die dritte Rückkehr Jesu nach Galiläa und nochmalige Niederlassung in Kapernaum, die Auswahl der Zwölfe und etwa eine Dämonenaustreibung beschrieben sein müssen; die letztere vermisst Ewald (S. 25 f.) im Interesse der Vollständigkeit der Wunderberichte des 4. Evangeliums, welches darauf ausgegangen sei, jedesmal durch ein Beispiel eine ganze Klasse von Machtthaten Christi zu schildern und so den ganzen Kreis derselben zu erschöpfen, im Ganzen mit Einschluss der Dämonenaustreibung durch sieben typische Darstellungen, indem die Erzählung vom Wandeln Christi im Sturmmeer (6, 16—21) keine selbstständige Bedeutung im Organismus des 4. Evangeliums in Anspruch nehme. Dagegen kann der neuste Vertreter der Theilungshypothese, *Weizsäcker* (Ev. Gesch. 1864. S. 238 ff. 270 ff.) nur noch eine Geschichtlichkeit des 4. Evangeliums festhalten, die sich in fliessendem Uebergang in ideale Composition befindet, wenn er auch mancherlei Spuren treuer und zäher geschichtlicher Erinnerung in dem-

selben nachweist. — Von den §. 63 aufgezählten Bestreitern der Abkunft des 4. Evangeliums von Johannes hat *Baur* hauptsächlich von der dem Evangelium zu Grunde liegenden Idee aus, die sich in allen seinen einzelnen Zügen offenbart, gegen dessen Geschichtlichkeit argumentirt; seitdem ist man aber immer mehr dazu fortgeschritten, zwar auch diesen Factor zur Erklärung des individuellen Charakters des 4. Evangeliums mit in Rechnung zu bringen, seine Ungeschichtlichkeit aber vor Allem aus der Prüfung der Thatsachen der Geschichte an der Hand der Synoptiker, des Apostels Paulus, der ältesten Entwicklung der christl. Kirche zu erweisen. So namentlich *Hilgenfeld* (Evangelien. 1854. S. 229 ff. u. noch öfters in sr. Ztschr.); *Keim* (a. a. O. I, S. 121 ff.); *Strauss* weist darauf hin, dass das 4. Evangelium häufig die Linien der jüngsten Ueberlieferung bei Lucas und Marcus weiterführe; ähnlich *Holtzmann* in Hilgenfeld's Ztschr. f. wiss. Theol. 1869, S. 69 ff. 448; am weitesten in dem Aufgeben des Thatsächlichen geht *Volkmar*. — Die Wunder des 4. Evangeliums sind übrigens gesteigert im Vergleich mit denen der Synoptiker, auch das Wandeln Jesu im Sturmmeer durch die plötzliche Landung; wenn Petrus bei Joh. 6, 16 ff. nicht als mitthätig erwähnt wird, wie bei Matth., so erklärt sich das vielleicht daraus, dass Petrus im 4. Ev. gegen den Lieblingsjünger zurückgestellt wird. Dagegen haben sie alle, wie schon *Weisse* bemerkt hat, offenbar einen symbolischen Charakter; auf die zu Grunde liegende Idee, nicht auf die Thatsache kommt es dem Erzähler an; manche Wundererzählungen mögen sich geradezu als plastische Ausgestaltungen eines Wortes Jesu in der Ueberlieferung gebildet haben. Mit der Annahme des relativen Wunders ist indess nicht viel geholfen; welche geschichtlichen Schwierigkeiten z. B. das Wunder der Auferweckung des Lazarus drücken, an welches das 4. Ev. die tragische Peripetie des Lebens Jesu anknüpft, s. bei *Keim* a. a. O. I, S. 132, III, 66 ff.; aber die Kritik selbst ist den Wunderberichten gegenüber conservativer geworden; Heilungswunder Christi an Kranken und Dämonischen negirt sie wenigstens nicht principiell, da es sich hier um Machtthaten Jesu handelt, die sich der ethischen und psychologischen Vermittlung nicht entziehen, so einzig in ihrer Art sie auch sein mögen. M.]

§. 80. 6) Einen anderen Grund gegen die Echtheit des vierten Evangeliums hat man in der ganzen Hellenischen und theologischen Bildung gefunden, welche sich in demselben zu erkennen gibt, und desshalb angenommen, dass dasselbe nicht dem apostolischen Zeitalter angehören, noch auch von einem Angehörigen des Jüdischen Volkes verfasst sein könne, sondern von einem Heidenchristen des zweiten Jahrhunderts. Die hauptsächlichsten Gründe für diese Annahme haben wir einzeln zu prüfen.

a) Mit grossem Schein hat man aus der Art, wie der Verfasser wiederholt von den Juden wie von ihm Fremden

spricht, geschlossen, dass er kein Angehöriger des Jüdischen Volkes gewesen sein könne.

Es wird genannt *τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων*, *ἑορτή* oder *ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*, *ὁ καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων*, *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* (2, 6. 13; 3, 1; 5, 1; 6, 4; 7, 2; 11, 55); noch häufiger werden die Juden, *οἱ Ἰουδαῖοι*, ganz im Allgemeinen genannt, wo nur von den Widersachern Jesu im Volke, namentlich den Oberen des Volkes, und nicht bloss im eigentlichen Judäa, sondern auch selbst in Galiläa (6, 41. 52) die Rede ist; auch lässt der Evangelist Jesum selbst das Mosaische Gesetz als ein ihm fremdes, als das Gesetz seiner Gegner oder der Juden bezeichnen: 8, 17 (*ἐν τῷ νόμῳ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται*); 15, 25 (*ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν*); vgl. 10, 34. Dieses Argument hat schon *Bretschneider* (S. 91 f.) zum Theil geltend gemacht; dann besonders *Fischer* (über den Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* im Ev. Joh.; ein Beitr. zur Charakteristik desselben; in d. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1840. S. 96—133) und *Baur* (Theol. Jahrbb. 1844. S. 623—625; Kanon. Evv. S. 317 ff.). [Ebenso die §. 63, 1 aufgezählten Bestreiter der Echtheit des 4. Evangeliums. *Hilgenfeld* (Joh. Lehrb. S. 160 f. Evangelien S. 288 f.) lässt Jesum Joh. 8, 44 die Juden sogar echt gnostisch als Söhne des Demiurgen, des Vaters des Teufels, bezeichnen, aber wohl nicht mit Recht. Denn das letzte Colon des v. 44: *ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ* kann man allerdings mit Hilgenfeld übersetzen: denn auch sein (scl. des Teufels) Vater ist ein Lügner; indess der Artikel *ὁ* vor *πατήρ* macht *πατήρ* nicht unter allen Umständen zum Subject und das artikellose *ψεύστης* zum Prädicat, sondern nach *Krüger*, Griechische Sprachlehre. §. 50, 4, 14 gestattet auch das Prädicat den Artikel in deiktischer Bedeutung: *ψεύστης* und *ὁ πατὴρ αὐτοῦ*, beides scheinen also Prädicate zu *ἐκεῖνος* zu sein, dem Subject von *ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ*: Lügen redend redet der Teufel aus seinem Eignen heraus, weil er ein Lügner ist und der (von dem schon im Anfang von v. 44 die Rede war) Vater des Lügners. *Ἐκ τῶν ἰδίων* wird auf jeden Fall besser erklärt, wenn vom Teufel ausgesagt wird, dass er selbst ein Lügner ist und der Vater des Lügners, als wenn es vom Teufel bloss heisst, dass sein Vater ein Lügner ist. Ist aber das letzte Colon von v. 44 in dieser Weise richtig erklärt, so verbietet Nichts, *ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου* als Appositionsverhältniss zu fassen: von dem Vater, der der Teufel ist; vom gnostischen Demiurgen ist also in der Stelle nicht die Rede. — Die Stellung, welche Jesus im 4. Ev. zum Gesetz einnimmt, ist ganz anders, als sie von den Synoptikern gezeichnet wird, und reicht weit über den Gegensatz des Paulus gegen dasselbe hinaus, der pietätsvoll niemals vom Gesetz der Juden spricht; ja, sie scheint den Kampf um das Gesetz im apostolischen Zeitalter unbegreiflich zu machen, wenn dieses schon für Christus als etwas rein Jüdisches, als etwas Abgethanes erschienen wäre. *Weizsäcker's* Bemerkung (Ev. Gesch. S. 264) vermag das Befremdende des Ausdrucks „Euer Gesetz" nicht zu heben; im Munde Jesu ist er unhistorisch. M.]

Diese Erscheinungen haben allerdings etwas Auffallendes

und Schwieriges, und lassen sich bei der Abfassung des Evangeliums durch einen Angehörigen des Jüdischen Volkes nicht anders begreifen, als unter der Voraussetzung, dass die Abfassung erst später fällt, in eine Zeit, wo die christliche Kirche sich schon ganz als eine selbständige gestaltet und von der Jüdischen gesondert hatte oder von ihr ausgestossen war, und wo auch der Evangelist selbst sich ausserhalb des Jüdischen Landes und unter Hellenen befand und seine unmittelbaren Leser nicht sowol unter den Juden, sondern unter Hellenen und Hellenistischen Christen voraussetzte. Dass das Evangelium aber unter solchen Umständen verfasst ist, entspricht der kirchlichen Ueberlieferung. Nehmen wir aber das an, so können wir uns auch wohl denken, dass auch ein dem Jüdischen Volke angehörender unmittelbarer Jünger des Herrn sich so ausdrücken konnte, dass er namentlich, indem er die Feindschaft und Verfolgung, die er von den Oberen und vielen einzelnen Mitgliedern des Jüdischen Volkes wider den Herrn geübt gesehen hatte und wider die Bekenner seines Namens fortwährend geübt sah, als von den Juden im Allgemeinen geübt betrachtete, nun auch in der Erzählung der Kämpfe Jesu mit dem Synedrium und einzelnen Juden dazu kam, meistentheils von der Person und den Namen der einzelnen dieser Gegner abzusehen und sie mit jener allgemeinen Benennung zu bezeichnen. S. *meine* Beitr. S. 245—249.

Darin haben aber jedenfalls die Gegner des Evangeliums Recht, dass, wenn jene Erscheinungen gegen die Echtheit des Evangeliums beweisen sollen, man gleich weiter daraus schliessen muss, dass der Verfasser überhaupt kein geborener Jude gewesen sein könne.*) Allein unzweifelhaft gehörte er seiner Abstammung und Bildung nach diesem Volke an.

Es spricht dafür namentlich: *a*) schon die genaue Bekanntschaft, welche er in der Leidensgeschichte mit den Jüdischen Gesetzen und hinsichtlich der Passahfeier zeigt, im Verhältniss selbst zu den Synoptikern, von denen doch die beiden ersten sicher auch Angehörige des Jüdischen

*) *Baur, Hilgenfeld, Schenkel, Strauss, Scholten* halten allerdings einen Heidenchristen für den Verfasser des 4. Evangeliums; *Strauss* lässt es freilich als Möglichkeit stehen, dass auch ein heidenfreundlicher Judenchrist der Diaspora das Evangelium geschrieben haben könne, während die Annahme eines solchen Verfassers schon um der Sprache des Buches willen, das sich überdies im heiligen Lande und in jüdischen Dingen gut orientirt zeigt, die nächstliegende ist. So auch *Keim*. M.

Volkes und Palästiner waren [vrgl. jedoch die Schlussbemerkung zu §. 73]; β) der pragmatisirende Charakter des Evangeliums, in dem es am meisten mit dem Evangelium des Matthäus verwandt ist; wiederholt wird auf einzelne Aussprüche des A. T. hingewiesen, die in einzelnen Ereignissen und Verrichtungen Jesu ihre Erfüllung gefunden hätten, so dass Er darin als der Verheissene und von Gott zuvor Bestimmte bezeugt werde: so 2, 17; 12, 14 f. 37 f. 39 ff.; 19, 24. 28. 36. 37; und so auch in den Reden Jesu 13, 18; 15, 25; 17, 12; und γ) dass der Evangelist diese alttestamentlichen Stellen zwar theilweise nach der LXX anführt, aber theilweise auch nach eigener Uebersetzung aus dem Grundtext; wie namentlich 12, 40 (Jes. 6, 10); 13, 18 (Ps. 41, 10); 19, 37 (Sach. 12, 10) und wahrscheinlich auch noch einige andere Stellen, wo es nur weniger sicher ist; s. *meine* Beitr. S. 244 f. Eine solche Bekanntschaft mit dem Hebräischen Texte des A. T. können wir selbst im zweiten Jahrhundert von keinem Heidenchristen, sondern nur von einem gebornen Juden erwarten, und zwar nicht von einem Solchen, der schon von Jugend auf vorzugsweise Hellenisch gebildet war, wie ein Alexandriner, sondern am ehesten von einem Palästiner, wie Johannes war.*)

Gar nichts beweist hiergegen, was *Bretschneider* urgirt, dass der Evangelist mitunter Hebräische Wörter und Jüdische Gebräuche einer Erläuterung bedürftig erachtet, welche für Juden und Palästiner einer solchen nicht würden bedurft haben; wie 1, 39. 42; 2, 6; 5, 2; 11, 18; 19, 40 u. a. Gegen die Jüdische Abkunft des Schriftstellers lässt sich das bei diesem Evangelium eben so wenig geltend machen, als z. B. bei dem des Marcus, wo sich dieselbe Erscheinung findet; sie zeigt nur wieder, dass die Schriftsteller sich als ihre nächsten Leser nicht gerade Juden und Palästiner gedacht haben. *Bretschneider, Baur* (Theol. Jahrbb. 1844. S. 635 ff.), [*Hilgenfeld* (Die Evangelien. 1854. S. 337), *Scholten-Lang* (a. a. O. S. 407—410)] u. A. urgiren aber besonders die Irr-

*) Die Bemerkung unter γ bedarf der Modification, dass der Verfasser des 4. Evang. vielleicht in keinem seiner Citate aus dem Grundtext übersetzt hat; wenigstens findet sich die Stelle Sach. 12, 10 (Joh. 19, 37) schon Apok. 1, 7 in berichtigter, dem Grundtext entsprechender Uebersetzung; auch Jes. 6, 10 gibt Joh. 12, 40 in einer Form, die im Anfang sowohl vom Grundtext als von der LXX abweicht, am Schluss aber bestimmt der LXX folgt; nur das Citat Joh. 13, 18 (ψ 41, 10) kommt im Singul. τὸν ἄρτον dem Grundtext näher als die LXX, folgt aber vielleicht gedächtnissmässig nur einer andern griech. Uebersetzung, als der LXX, weil diese wenigstens durch ἐμεγάλυνεν den Grundtext wiederum wörtlicher übersetzt hat, als Johannes mit ἐπῆρεν (*Scholten-Lang* a. a. O. S. 411 f.). Ist diese Beobachtung aber richtig, so führt auch die Bemerkung unter β nicht über einen Juden der griechischen Diaspora als Verfasser hinaus, namentlich wenn man die Berücksichtigung der Synoptiker durch das 4. Evangelium zugesteht. M.

thümer, welche der Verfasser des vierten Evangeliums in Beziehung auf palästinensische Dinge begangen habe und die ein Palästiner nicht hätte begehen können. Doch ist darunter nichts hierfür beweisend.

Am meisten scheinbar sind die Stellen 1, 28 und 4, 5. In der ersteren Stelle ist nach dem *erweislich* ältesten Texte, den zu Origenes Zeit alle Handschriften hatten, von einem *Bethanien* jenseit des Jordan die Rede, als dem Orte, wo Johannes getauft habe, während das uns sonst bekannte Bethanien in der unmittelbaren Nähe von Jerusalem lag. Allein dieses war dem Evangelisten genau bekannt nach 11, 18, wo er die Entfernung desselben von Jerusalem auf 15 Stadien angibt. Nach dieser genauen Angabe kann er durchaus nicht gemeint haben, dieser selbe Ort liege jenseit des Jordan. Wir müssen daher nothwendig annehmen, dass es entweder wirklich einen zweiten Ort desselben Namens in Peräa gab, was an sich gar wohl möglich ist, oder dass diese Lesart nur auf einem zufälligen Schreibfehler beruht, sei es eines der ältesten Abschreiber oder gar des Evangelisten selbst, welchem, indem er einen anderen Namen schreiben wollte, etwa *Bethabara* — was der recipirte Text hat, was aber als Lesart wahrscheinlich nur auf einer Conjectur des Origenes beruht —, statt dessen das bekanntere Bethanien in die Feder gekommen ist. Ganz abgeschmackt meint *Baur*, der Verfasser habe hier ein wahrscheinlich gar nicht existirendes Bethanien am Jordan nur deshalb genannt, um Jesum im Anfange seiner öffentlichen Thätigkeit ebenso von einem Bethanien ausgehen zu lassen, wie er am Ende Bethanien zu seinem letzten Ausgangspunkte mache; s. dagegen *meine* Beitr. S. 256.

An der anderen Stelle (4, 5) wird eine Samaritanische Stadt *Sychar* genannt. Nach dem Zusammenhange ist hier sicher — obwohl es in Abrede gestellt wird von *Delitzsch* (Talmudische Studien, in Rudelbach und Guericke's Zeitschr. 1856. S. 240 ff.) und *Ewald* (Jahrbb. d. bibl. Wiss. VIII. S. 255 ff. u. Comm. z. d. St.) — die alte Stadt *Sichem* gemeint (שְׁכֶם, LXX gewöhnlich *Συχέμ*); und Sychar erscheint als eine Ungenauigkeit in der Benennung und Schreibung des Namens. Aber derselbe kann sehr wohl in der platteren Aussprache der Juden und Samaritaner der Zeit auf diese Weise gelautet haben, mit einer Verwechselung der Liquidae *m* und *r*. Bei den Juden konnte bei dieser Gestaltung des Namens auch selbst eine spottende Anspielung zu Grunde liegen, entweder auf שִׁכֹּר trunken, nach Jes. 28, 1. 7, wo die Ephraimiten, in deren Stamm Sichem lag, als Trunkene bezeichnet werden, oder auf שֶׁקֶר Lüge, in Bezug auf den Götzendienst, für den sie den Cultus der Samariter ansahen. Möglich ist aber auch, dass es hier nur eine mehr zufällige Corruption der Schreibart oder Aussprache ist, welche *Credner* (Einl. S. 264 f.) sich auf ingeniöse Weise daher erklärt, dass der Evangelist seine Schrift oder diesen Abschnitt derselben einem Andern dictirt hätte, vielleicht einem Griechen oder Hellenisten aus Ephesus, welchem der etwas dunkel und schnarchend ausgesprochene fremde Ortsname statt *Σιχέμ* (*Συχέμ*)

leicht *Συχἔρμ, Συχάρ* lauten konnte; ähnlich wie die Syrer Darmeschek statt Dameschek (Damascus) sagen, und wie sich auf den Palmyrenischen Inschriften *αργαπητος* statt *αγαπητος* findet. Auf keinen Fall lässt die Form *Συχάρ* erkennen, ob der Evangelist der Apostel Johannes oder ein Anderer sei.

Noch hat man (so besonders noch *Baur* Theol. Jahrbb. 1844. S. 636 ff., Kanon. Evv. S. 332 f.) gegen einen Palästiner einen entscheidenden Beweis in der Bezeichnung des Kaiphas als *ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* 11, 51; 18, 13 gefunden; denn ein solcher könne nicht die unrichtige Voraussetzung hegen, dass das Amt des Hohepriesters alljährlich wechselte. Allein das liegt gar nicht in dem Ausdrucke, und auch andere Gründe verbieten es, dem Verfasser, wer es auch sein mochte, eine solche Meinung zuzuschreiben; vgl. *meine* Beitr. S. 257.

[Eine genaue Bekanntschaft des vierten Evangelisten mit jüdischen Dingen, die auch durch solche Stellen seines Evangeliums, welche auf den ersten Blick einen Irrthum zu enthalten scheinen, nicht in Frage gestellt werde, behaupten neuerdings besonders nachdrücklich *Ewald, Weizsäcker, Wittichen;* selbst *Keim* (G. J. I, S. 133) will die angeblichen Irrthümer über Bethanien und Bethesda, Kana und Kidron, Salem und Sychar, über den Hohenpriester des Jahres und über die Entfernungen von Kana und Kapernaum, Bethanien und Peräa nicht mehr als Instanzen gegen die Echtheit des 4. Evangeliums geltend machen, weil sein Verfasser sonst eine ziemliche Kunde des Landes zeigt und selbst das Schwierigste sich aus besonderer Absicht erklärt. M.]

b) Auch soll ein Galiläischer Fischer wie Johannes ein Werk nicht geschrieben haben können, welches eine so bedeutende, auch Griechische Bildung bekunde, wie das vierte Evangelium. Dieses Bedenken erledigt sich indessen schon durch das, was uns über die Familienverhältnisse und die spätere Geschichte des Johannes bekannt ist. [Auch kann man daran erinnern, dass die Gräcität des vierten Evangeliums die hebräische Grundlage der Sprache deutlich verräth (*Ewald,* Joh. Schriften I, S. 44 ff.; *Weizsäcker,* Ev. G. S. 296; *Wittichen,* Der geschichtl. Charakter des Ev. Joh. S. 5 f.; annähernd auch *Keim,* G. J. I, S. 116), was freilich *Scholten-Lang* a. a. O. S. 410 leugnet, welcher dem Verfasser die Vertrautheit mit der hebräischen Sprache abspricht.]

Die Familie des Johannes, obwol zu denen der Galiläischen Fischer gehörend, scheint (vrgl §. 56) keine ganz unansehnliche noch dürftige gewesen zu sein. Die Frömmigkeit der Mutter des Apostels, welche sie nachmals so innig an die Person des Heilandes fesselte, wird sie auch frühzeitig ihre Söhne in der heiligen Schrift haben unterweisen lassen, was schon einen gewissen Grad von Bildung von selbst hervorbringt. Dass er auch schon damals das Griechische kann gelernt und sich an-

geeignet haben, unterliegt bei der damaligen (§. 23. 28) Verbreitung der Griechischen Sprache in Palästina und namentlich auch in Galiläa keinem Zweifel. Allerdings heisst es Apg. 4, 13, die Synedristen hätten von Petrus und Johannes gehört, sie seien ungelehrte und ungebildete Männer (ἄνθρωποι ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται); indess abgesehen davon, dass diese den Synedristen zu Ohren gekommene Meinung noch keinen sicheren Beweis für den wirklichen Thatbestand abgibt, so wollen jene Ausdrücke nichts weiter sagen, als dass diese Apostel nicht, wie z. B. Paulus, in den Schulen der Schriftgelehrten, der Rabbi's, eine vollständige theologische Bildung erhalten hatten, und es ist damit eine anderweitige Bildung bis zu einem gewissen Grade, namentlich auch im Griechischen, keineswegs ausgeschlossen. Wäre Johannes nicht des Griechischen in einem ziemlichen Grade mächtig gewesen, so würde er später schwerlich, auch wenn er zunächst durch äussere Verhältnisse veranlasst ward, das Jüdische Land zu verlassen, gerade Asia und namentlich Ephesus zu seinem bleibenden Aufenthaltsorte gewählt haben, wo das Griechische die alleinige Umgangssprache selbst unter den Juden war. Während dieses Aufenthaltes aber kann sich natürlich seine Kenntniss des Griechischen im Verstehen, Reden und Schreiben noch gemehrt haben, da er dort wol nur selten in anderer als dieser Sprache zu verkehren Gelegenheit hatte.

§. 81. c) Vielfach hat man den ganzen dogmatischen Standpunkt dieses Evangeliums, namentlich seine Christologie, als einen Beweis gegen den Palästinischen Juden Johannes geltend gemacht. So nimmt z. B. *Bretschneider* besonders Anstoss an der Lehre von dem *Logos* als dem ewigen Worte Gottes, welches schon im A. B. die Welt erleuchtete und in Christo Fleisch ward; ein Palästinischer Jude, meint er, hätte Christus unmöglich auf diese Weise darstellen können, da die Vorstellung vom Logos überhaupt eine Alexandrinische sei, aus Griechischer Philosophie geschöpft, und von den Christen erst in späterer Zeit, als schon Griechische Philosophen zur christlichen Kirche übergetreten waren, adoptirt, während die Judenchristen den Messias nur als einen Menschen anerkannt hätten. Auch *Baur*, *Schwegler* und andere dieser Schule angehörende Gelehrte, [*Zeller, Köstlin, Hilgenfeld,* auch *Scholten* und *Keim* u. A.] meinen, der dogmatische Standpunkt des Evangeliums sei hinsichtlich der Christologie ein ganz anderer, als er für ein Werk des apostolischen Zeitalters und gar eines Apostels aus den Judenchristen möglich gewesen sei. Sie gehen nämlich von der Voraussetzung aus, dass die bei den Judenchristen im apostolischen Zeitalter und auch bei den Aposteln in Jerusalem selbst herrschende Vorstellung von der

Person Christi allein die ebionitische gewesen sei, welche Jesum als einen blossen mit höheren Kräften begabten Menschen betrachtete; die Paulinische Christologie sei eine spätere Stufe der Entwicklung, die sich erst nach längerem Kampfe in der Kirche allgemeinere Geltung verschaffte, und eine noch spätere die Johanneische, d. i. die im vierten Evangelium herrschende.

Um hier nicht in eine Untersuchung einzutreten, welche der neutestamentlichen Theologie angehört, gebe ich in Betreff dieser geschichtlichen Anschauung nur folgende Andeutungen. Keime der Lehre vom Logos begegnen uns schon im A. T., namentlich in den *Sprüchwörtern* und dann im *Sirach;* ihre weitere Ausbildung zu der bestimmten Form und Terminologie des Logos als des hypostasirten Wortes Gottes findet sich bei *Philo,* zu einer Zeit, welche der Abfassung des vierten Evangeliums, auch wenn es als ein echtes Werk des Apostels Johannes betrachtet wird, sonder Zweifel vorhergegangen ist. Nicht minder finden wir diesen Logos in den Schriften Hebräischer Juden, wie namentlich den *Targumim,* als das Wort Jehova's, מֵימְרָא דַיְיָ. Wir können daher nicht behaupten, dass die Lehre vom Logos bestimmt ein Alexandrinisches, noch weniger ein aus Griechischer Philosophie hervorgegangenes Dogma sei; dasselbe, und zwar mit eben diesem Ausdruck *Wort Jehova's* oder *Gottes,* war vielmehr sehr wahrscheinlich auch schon im apostolischen Zeitalter den Hebräischen Juden in Palästina nicht unbekannt. Johannes könnte sich also diese Vorstellung in Palästina selbst angeeignet haben, ohne mit der Alexandrinischen Theologie in Berührung zu kommen; ohne Zweifel konnte er aber bei seinem Aufenthalt in Ephesus mit der Weise, wie die Theologie und so auch dieses Dogma von den Alexandrinischen Juden ausgebildet war, bekannt geworden sein; denn dort gerade konnten die besonderen Formen und Termini der Alexandrinisch-Jüdischen Theologie schon vor dem Aufenthalte des Johannes auch in der christlichen Gemeinde durch Männer wie den Alexandrinischen Juden Apollo verbreitet worden sein, der seine theologische Bildung sehr wahrscheinlich in der Alexandrinischen Schule erhalten hatte und auch mit Philo's Schriften nicht unbekannt war, wenn er

anders, und für diese Annahme spricht Vieles, der Verfasser des Briefes an die Hebräer ist.*) Hatte aber Johannes sich diese Idee des Logos, sei es in Palästina oder erst in Asia, angeeignet, so lag nicht fern, dieselbe auf die Person Jesu zu übertragen, so dass hier die Idee des Logos mit der des Messias und Sohnes Gottes vereinigt ward.

Dasselbe ist von dem Hebräisch gebildeten Apostel *Paulus* geschehen, obwol sich bei ihm nicht der Terminus Logos in diesem Sinne findet; s. Kol. 1, 15 ff.; Phil. 2, 6; 1. Kor. 8, 6; 10, 4. Eben so liegt dieselbe Vorstellung zu Grunde 1. Petr. 1, 11, wenn dort der Geist der Weissagung in den Propheten des A. T. als τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ bezeichnet wird. Selbst in den *synoptischen* Evangelien fehlt es nach §. 76 nicht an einzelnen Andeutungen dieser Vorstellung in den dort mitgetheilten Reden Christi; darnach können wir nicht zweifeln, dass diese Vorstellung über die Person Jesu auf eigenen Andeutungen und Aussprüchen Jesu beruht. Wie wenig aber die Vorstellung vom Logos in ihrer Anwendung auf Christus gegen einen Palästinischen Schriftsteller spricht, zeigt die *Apokalypse.* Dieses Buch legt *Bretschneider* selbst einem Palästiner bei, woran auch nicht zu zweifeln ist; und *Schwegler, Baur* und dessen ganze Schule halten es für ein echtes Werk des Apostels Johannes. Hier aber findet sich von Christus nicht bloss im Allgemeinen dieselbe Vorstellung (vgl. z. B. 1, 17; 2, 8; 3, 14), sondern auch der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ θεοῦ als der von ihm geführte Name, 19, 13. Selbst zugegeben, dass in der Christologie des vierten Evangeliums eine spätere Entwicklung der Lehre vorliege als in der Paulinischen, so würde auch das nicht bestimmt gegen die Echtheit desselben zeugen, da auch bei Voraussetzung der Echtheit die Abfassung später fallen kann und schon der kirchlichen Ueberlieferung zufolge wirklich später fällt als die der Paulinischen Briefe. Allein das kann man kaum zugeben; denn ganz mit Unrecht findet *Baur* in der Christologie unseres Evangeliums eine doketische Vorstellung zu Grunde liegend und meint, das Subject der Geschichte sei hier überhaupt nicht der Mensch Jesus Christus, sondern der Logos: dieser bleibe darin auch nach der Fleischwerdung das absolute Subject, nur scheinbar mit einem menschlichen Körper bekleidet. *Baur* beruft sich ausser auf den Prolog auf 7, 10; 8, 59; 10, 39; 12, 36, welche Stellen das aber nicht beweisen.

Uebrigens braucht der Evangelist das Wort Logos in diesem Sinne bloss im Eingange der Schrift, wo er selbst redet und seine Betrachtungen über das Verhältniss Christi zu Gott anstellt, nirgends aber in den mitgetheilten Reden weder Christi noch des Täufers oder anderer Personen. Dieses dient wieder zum indirecten Beweise, wie wenig gegründet die Behauptung ist, dass der Evangelist überall seine eigenen Worte und Vorstellungen Christo und den anderen Personen in den Mund

*) Vgl. über sein Verhältniss zu Philo *meine* Einl. z. Hebr. Br. S. 398 ff. mit der Anm.

lege; was mit Unrecht *Baur* (Theol. Jahrbb. 1844. S. 467 f.) nicht anerkennen will.

[Es ist ein schönes Zeugniss für *Bleek's* Unbefangenheit, dass er sich in seiner Vertheidigung der Echtheit des vierten Evangeliums nicht dazu fortreissen lässt, den Zusammenhang zwischen der johanneischen Christologie und der jüdisch-alexandrinischen Gnosis, die in dem System Philos ihren abschliessenden Ausdruck gefunden hat, zu leugnen, wie das neuerdings nicht selten in einem kurzsichtigen apologetischen Interesse beliebt wird. Man fasst den johanneischen Logos bald bloss als uneigentliche Bezeichnung desjenigen, welcher der persönliche Gegenstand des Wortes, des Evangeliums ist (*Hofmann,* Schriftbew. I, 1, S. 102 ff.; *Luthardt,* Comm. zu Joh. 1, 1), bald nur als Weiterentwicklung der alttestamentlichen Speculation vom schöpferischen Wort und der schaffenden Weisheit Gottes (*Hölemann,* de Ev. Joann. introitu. Lips. 1855; *Hengstenberg,* Comm. I. 1861. S. 6 ff.; *Weiss,* Joh. Lehrb. 1862. S. 251 und: Bibl. Theol. (2) 1872; *Ebrard,* Wissenschaftl. Kritik (3) 1868. S. 1118 ff.; *Wittichen,* geschichtl. Charakter des Ev. Joh. 1869. S. 10 ff.). Und doch hat schon *Lücke* (Comm. (3) I. 1840. S. 265 ff.) mit vollem Rechte darauf hingewiesen, dass der Uebergang von der poetischen Personification der göttlichen Weisheit bei Jesus Sirach zu deren Hypostasirung im Buche der Weisheit (7, 7 ff. u. vv. 22. 27) nur vermittelst des alexandrinischen Platonismus gemacht werden konnte, und dass die johanneische Logoslehre demselben Zuge der Entwicklung folgt, so dass sich, abgesehen von ihrem christlichen Element, welches den vorweltlichen Sohn Gottes zu dem historischen Sohn Gottes geboren werden lässt, die vollständige Gedankenreihe zur Erklärung des johanneischen Prologs bei Philo findet (a. a. O. S. 288 ff.). Freilich, unter den Vertretern der neuern Kritik mag *Scholten* einen zu directen und eingreifenden Einfluss Philos auf die johanneische Christologie und die gesammte dogmatische Haltung des vierten Ev. annehmen (a. a. O. S. 78 ff. 94 ff. 110): aber *Bleek* verkennt m. M. n. doch auch mit Unrecht, dass das vierte Ev. seine Christologie durch vollere Anwendung der jüdisch-alexandrinischen Gnosis auf dieselbe über die der Apokalypse und des Paulus hinaus weitergebildet hat. Die Apokalypse behauptet zwar auch die Präexistenz Christi (3, 14 ἀρχὴ τῆς κτίσεως); aber dass sie auf den präexistirenden Christus den Logosbegriff anwendete, lässt sich nicht erweisen, auch nicht durch 19, 13; denn wie sie nur auf den erhöhten Christus, um seine göttliche Würde zu bezeichnen, eine Reihe von Umschreibungen des Jehovahnamens überträgt (1, 17; 2, 8; 19, 16; 22, 13), so legt sie auch nur dem erhöhten Christus mit ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, der griechischen Uebersetzung von מֵימְרָא דַיְיָ, den Namen des in der Welt sich offenbarenden Jehovah als den geheimnissvollen Namen, den Niemand weiss, als er selber (19, 12), direct bei; hinter der hypostatischen Fassung des Logos und seiner Uebertragung auf den präexistirenden Christus bleibt die Apokalypse also noch einen Schritt zurück (vrgl. *Zeller* in: Theol. Jahrbb. I, 1842. S. 712). Auch Paulus thut diesen Schritt vorwärts noch nicht, obgleich seine Christologie den Einfluss der alexandrinischen Gnosis deutlich verräth. Auch er lehrt die Präexistenz

Christi; aber Christus präexistirt nicht als der Logos, sondern nach einer andern alexandrinischen Vorstellung nur als das Abbild des Logos, als der himmlische Idealmensch, der in Jesus vom Himmel herabkommt und auf den erst nach seiner Erhöhung in dem Prädikate κύριος nach der authentischen Erklärung des Apostels Philipp. 2, 9 vrgl. Röm. 9, 5 die göttliche Würde des Jehovahnamens übertragen wird; die runde Formel: θεὸς ἦν ὁ λόγος, auf den präexistirenden Christus bezogen, findet sich erst im vierten Ev. Indess mit Rücksicht auf den Ephesinischen Aufenthalt des Apostels, wie *Bleek* treffend hervorhebt, würde an sich die Anwendung der Philonischen Logoslehre auf die Christologie des 4. Ev. nicht als Instanz gegen die Johanneische Abkunft desselben geltend gemacht werden dürfen, auch zugegeben, dass dadurch ein Fortschritt über die Christologie der Apokalypse und des Paulus hinaus eingeleitet sei; es handelt sich nur um das Maass ihrer Anwendung im 4. Ev. Nun hat freilich die auch von Andern wiederholte Bemerkung *Bleek's*, dass das technische Wort Logos sich nur im Prolog des Evangeliums findet, nirgends aber Christo zur Bezeichnung seines Verhältnisses zum Vater in den Mund gelegt wird, ihre volle Richtigkeit. Dennoch wird man mit der den Spuren *Baur's* folgenden Kritik (§. 63, 1) behaupten müssen, dass es unmöglich ist, ein Lebensbild Christi aus der Hand oder den Erinnerungen seines Lieblingsjüngers hervorgegangen zu denken, das die kennbaren Züge der menschlichen Individualität Jesu, alle Schranken seiner endlichen Existenz und menschlichen Entwicklung in Wissen und Wollen durch die dogmatische Umprägung des Stoffes der evangelischen Geschichte, freilich nicht ohne innere Widersprüche, die wiederum Züge menschlicher Bedürftigkeit Jesu der Erzählung einflechten, in der Herrlichkeit des seiner Gottheit sich vollbewussten und diese vollkräftig entfaltenden Logos aufgehen lässt. Ich kann mich wenigstens des Eindrucks nicht erwehren, dass der Christus des 4. Ev. einigermassen doketisch erscheint, und dass dasselbe nicht bloss Jesum selbst zum speculativen Dogmatiker macht, sondern auch seine Geschichte nicht nach dem Leben, sondern nach den Consequenzen der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie beschreibt, die eine Inconsequenz abgerechnet, dass der Logos in demselben unter dem überwältigenden Eindruck der Herrlichkeit Christi als fleischgewordener erscheint (vrgl. *Keim*, G. J. I, S. 108—114). Ueber die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, etwa zur Valentinischen Gnosis, wie *Hilgenfeld, Volkmar, d'Eichthal* thun (vrgl. §. 63, 1. d. e. h.), braucht man jedoch nicht hinauszugreifen, um die dogmatische Haltung des 4. Ev. verständlich zu machen. M.]

§. 82. d) Einen andern Grund gerade gegen den Apostel Johannes als Verfasser hat man*) in dem in dieser Schrift herrschenden freien universalistischen Geiste gefunden, da Johannes Galater 2, 9 in Verbindung mit den anderen Aposteln

*) *Lützelberger* S. 173 f., *Baur*, Theol. Jahrbb. 1844. S. 633 ff., Kanon. Evv. S. 329 ff.; vgl. dagegen *meine* Beitr. S. 249—256.

zu Jerusalem, auf welche die Judaisirende Parthei sich berief, als engherziger Juden-Apostel erscheine; er könne daher damals auch nicht die schönen Reden in universalistischem Geiste gekannt haben, welche das vierte Evangelium Jesum halten lasse; hätte er daher das Evangelium geschrieben, so müsste er sich erst später ganz anders entwickelt haben und alsdann auch diese Reden selbst gemacht haben; doch sei natürlicher, vorauszusetzen, dass er ein engherziger Juden-Apostel geblieben sei (so *Lützelberger*). Hiergegen aber bemerke ich Folgendes. Paulus nennt zwar Gal. 2, 9 Johannes neben Petrus und Jakobus als die Häupter der Jerusalemischen Gemeinde, als *τοὺς δοκοῦντας στύλους εἶναι*, mit denen er zunächst wegen der Befreiung der Heidenchristen vom Gesetze verhandelt habe; daraus ergibt sich aber durchaus nicht, dass Johannes damals ein engherziger Judenchrist gewesen sei, und eben so wenig aus dem ganzen Verlaufe der damaligen Verhandlungen, weder nach Gal. 2 noch nach Apg. 15; auch den Apostel Petrus würde man nach der ganzen Art, wie er sowol bei diesen Verhandlungen, als auch sonst in der Apostelgeschichte und in dem sicher echten ersten Briefe desselben erscheint, sehr mit Unrecht als einen solchen bezeichnen. Denn die christlichen Lehrer in Jerusalem zeigen sich bei jenen Verhandlungen alsbald bereit, die Heidenchristen von der Verbindlichkeit des Mosaischen Gesetzes freizusprechen — dass sie es nur mit Widerstreben gethan hätten und wie gegen eigene Ueberzeugung, deutet auch Paulus nicht im entferntesten an —: es lässt sich also aus der Theilnahme des einen oder des andern an diesen Verhandlungen wol am wenigsten auf einen Judaisirenden Geist desselben schliessen, eher umgekehrt.*) Auffallend könnte es erscheinen, dass die

*) Das Bedenken, welches *Lützelberger* aus dem Universalismus des 4. Ev. gegen dessen Abfassung durch den Säulenapostel Johannes (Gal. 2) hergeleitet hat, und das auch *Baur* (krit. Unters. S. 329 ff. vrgl. mit S. 314—320) mit besonderer Schärfe geltend gemacht hat, ist nicht so leicht zu erledigen, als *Bleek* das zu können vermeint. So wenig man auch den Standpunkt der *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* (Gal. 2, 4) bei den Säulenaposteln voraussetzen darf, so stehen diese doch mit der Urgemeinde zunächst auf gleichem Boden; sie verlangen mit dieser die Beschneidung des Titus, oder unterstützen wenigstens den Apostel nicht in seinem Kampfe gegen eine solche Zumuthung. Es bedarf erst des energischen Widerstands gegen diese Forderung und der Belehrung von Seiten des Paulus, damit

Apostelgeschichte Johannes bei dieser Gelegenheit gar nicht erwähnt. Aber dieses stimmt gerade sehr gut zu dem mehr contemplativen Gemüthe, das nach der Darstellung des vierten Evangeliums dem Verfasser desselben und dem darin auftretenden geliebten Jünger eigenthümlich ist. Gerade bei einem solchen Gemüthe können wir es uns wohl denken, dass er auch bei jenen wichtigen Verhandlungen persönlich nicht sehr nach aussen hervorgetreten ist, und doch im Kreise der

sie der Bildung einer gesetzesfreien Heidenkirche ihren Lauf lassen; aber sie selbst betheiligen sich nicht an diesem Werke; sie betrachten nach wie vor ihre Mission nur an Israel gerichtet und müssen desshalb auch eine gesetzliche Haltung bewahrt haben. Nur eine vorläufige, auf die Dauer nicht haltbare Neutralität zwischen den beiden Parteien wird durch diesen Compromiss in Jerusalem herbeigeführt, die weitaus nicht an den Universalismus des 4. Ev., namentlich auch seiner Christusreden, für den das Jüdische etwas in der christlichen Kirche Abgethanes ist, heranreicht. Berührt sich doch das 4. Ev. in seiner Auffassung des Judenthums weit eher mit dem Briefe des Barnabas, als mit den Paulinischen Briefen! Nur, wenn man mit *Wittichen* (a. a. O. S. 21—25; S. 30 ff.) an dem Universalismus des johanneischen Ev. abmindern dürfte, oder wenn man die Differenz zwischen Paulus und den Urapostеln in der Frage nach der Verbindlichkeit des Gesetzes mit *Hofmann* aus Gal. 2 hinweg zu interpretiren (Die heilige Schrift N. T.'s im Zusammenhang untersucht. I. (2) 1869 zu Gal. 2, 1 ff.) oder mit *Ewald* (Die Bücher des Neuen Bundes. I, 2 1872. S. 178 ff.) und *Godet* (Commentar zu dem Evang. Johannis. Deutsch von Wunderlich. Hannover 1869. S. 45 f.) zu übersehen vermag, kann man mit *Bleek* (vrgl. *Ewald*, die Joh. Schriften. I. S. 8; *Godet* a. a. O. S. 50) *Lützelberger's* und *Baur's* Bedenken für unerheblich halten. Aber, selbst wenn man die fragliche Differenz nicht weiter reichen lässt, als *Ritschl* (Entstehung der altkathol. Kirche (2) 1857. S. 127 ff. 148 ff.), geschweige denn, wenn man sie so glaubt schärfen zu müssen, wie *Baur* (Paulus (2) 1866. S. 119—165), *Hilgenfeld* (Kanon und Kritik des N. T.'s. 1863. S. 188 ff.; Ztschrft. f. wiss. Theol. 1871 (Paulus und die Korinthischen Wirren) S. 113 f.), *Lipsius* (Bibel-Lexikon I, S. 194 ff.), *Overbeck* (Apostelgeschichte (Exegetisches Handbuch von de Wette (4) 1870) S. 216 ff.), *Weizsäcker* (das Apostelconcil in: Jahrbb. f. deutsche Theol. 1873. S. 121—246), und wenn man, um von Anderem nicht zu reden, dabei bedenkt, dass Johannes die Autorität der quartodecimanischen Kleinasiaten ist (s. o. S. 223), so dass also eine Weiterentwicklung desselben in der Gesetzesfrage über den Gal. 2 präcisirten Standpunkt der Urapostel hinaus nicht nachweisbar ist, so wird der Universalismus des 4. Ev. nicht unerhebliche Bedenken gegen die Annahme der Abfassung desselben durch den Säulenapostel Johannes erregen können. *Weizsäcker* (Ev. G. S. 293 f.) glaubt freilich, bei Johannes eine Hand in Hand mit der geschichtlichen Entwicklung der Kirche gehende Entwicklung zu universalistischen Anschauungen annehmen zu dürfen: indess gerade diese Annahme lehnt die neuere Kritik ab und steht desshalb (*Hilgenfeld*, die Evangelien. S. 330. 337; Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1870. S. 263 ff.; *Scholten-Lang*, a. a. O. S. 386 ff. 141—152; doch vrgl. S. 282; *Keim*, G. J. I. S. 127. 158 ff. u. A.) hier auf der Seite *Lützelberger's*. M.

Apostel so geachtet und angesehen dastehen, und auch seiner inneren Bedeutung nach von einem Paulus anerkannt werden konnte, wie die Art seiner Erwähnung Gal. a. a. O. zeigt. Eben darin aber findet es auch mit seine Erklärung, dass *die* Züge im Bilde des Herrn und *die* Klasse von Reden, die sich dem Johannes am tiefsten eingeprägt hatten, nicht etwa durch wiederholte mündliche Mittheilungen von seiner Seite schon vor der Abfassung seines Evangeliums gleichzeitig mit den Reden und Zügen anderer Art, wie sie uns vorzugsweise die Synoptiker überliefern, in der Kirche allgemein verbreitet worden sind.

Damit erledigt sich zugleich ein anderer nicht unscheinbarer Einwand von *Lützelberger*. Er meint (S. 103 f.), da Johannes jedenfalls geraume Zeit mit den anderen Aposteln in Jerusalem zusammen gelebt habe, so hätte sich hier durch gegenseitigen Austausch zwischen ihm und den anderen die apostolische Tradition über die evangelische Geschichte so fixiren und so in *einem* Geiste zusammenwachsen müssen, dass eine so individuelle, von der vulgären Tradition abweichende Auffassung, wie sie sich im vierten Evangelium in Vergleich mit den synoptischen kundgebe, bei irgend einem dieser Apostel unbegreiflich sein würde. Allein es ist durchaus unberechtigt, aus diesem Zusammenleben und Zusammenwirken der Apostel in Jerusalem auf eine Gleichförmigkeit ihrer ganzen Richtung und Entwicklung zu schliessen. Denn auch Petrus und Jakobus (Bruder des Herrn) repräsentiren in Vergleich mit einander eigenthümliche Richtungen; eben so lässt sich aus dem längeren Zusammenleben des Johannes mit ihnen keineswegs entnehmen, dass er sich nicht durch grosse Eigenthümlichkeit auch in der Auffassung der Person und Lehre des Herrn vor ihnen und den anderen Aposteln ausgezeichnet haben kann. Gerade aber wieder bei seiner überwiegend innerlichen Richtung konnte er in jenem Kreise, dessen übrige Mitglieder mehr eine nach aussen gerichtete Thätigkeit hatten und in mancher andern Beziehung von ihm verschieden waren, lange Zeit verweilen, ohne sich aufgefordert zu fühlen, diesen mit einem andern zu vertauschen, bis er dazu vielleicht durch äusserliche Umstände veranlasst ward. Am wenigsten lässt sich aus diesem längeren Verweilen

zu Jerusalem mit *Baur* a. a. O. folgern, er könne nicht Verfasser eines Evangeliums sein, welches 12, 20 ff. mit Theilnahme erzähle, dass schon zu Lebzeiten Jesu einzelne Hellenen Verlangen hegten, ihn zu sehen; denn die Thatsache selbst, wie sie dort erzählt wird, trägt auch nicht im Geringsten etwas Unwahrscheinliches an sich. Dass aber das Evangelium überhaupt und namentlich auch in den Reden Jesu einen universalistischen Geist kund gibt, der die Theilnahme am Reiche Gottes nicht auf den Kreis des Judenthums beschränkt, würde nur dann gegen dessen apostolischen Ursprung zeugen, wenn dieser Geist nicht wirklich auch der Geist Jesu wäre und Jesus selbst sich nicht wirklich in diesem Sinne ausgesprochen hätte. Allein wir finden ja dasselbe auch in den synoptischen Evangelien und namentlich auch in demjenigen, welches man vorzugsweise — und in gewissem Sinne nicht mit Unrecht — als ein Judenchristliches zu betrachten pflegt, dem des Matthäus; s. namentlich Kp. 8, 10—12; 21, 43; 24, 14; 28, 19.

§. 83. 7) *Bretschneider* namentlich findet einen besonderen Verdachtsgrund in der Art, wie der Verfasser im Evangelium bezeichnet wird, in der Aengstlichkeit, womit wiederholt die Wahrheit seines Zeugnisses betheuert und doch nicht gewagt werde, ihn zu nennen. Allein wenn Etwas, so spricht gerade dieses für die Echtheit des Evangeliums.

Aus dem Evangelium selbst ergibt sich zwar mit Sicherheit (§. 59. 61), aber doch erst durch etwas complicirte Betrachtungen und Combinationen auch mit den Angaben anderer neutestamentlicher Schriftsteller, dass der Verfasser für den Apostel Johannes gehalten werden will. Ein Falsarius aber hätte gar nicht voraussetzen können, dass die Leser gleich alle diese Combinationen machen würden, und dass man, wenn diese Schrift mit einem Male, ohne dass man vorher etwas von ihr wusste, zum Vorschein kam, den Verfasser wirklich für den Johannes halten oder auch nur erkennen würde, er wolle für diesen gehalten werden. Es wäre daher, wie die Weise solcher untergeschobenen Schriften ist, mit der von ihm affectirten Person auf eine viel bestimmtere und ausdrücklichere Weise hervorgetreten. Dagegen konnte Johannes selbst sich begnügen, sich auf solche Weise zu bezeichnen; denn diejenigen, in deren Umgebung er sich befand und denen er zunächst seine Schrift übergeben hat, wussten natürlich von vorne herein, wer der Verfasser sei und sein wolle, und diese Erkenntniss musste sich von da aus mit der Schrift selbst auch weiter verbreiten. In der älteren Kirche hat desshalb von Anfang an nicht der geringste Zweifel darüber geherrscht, dass der geliebte Jünger in dem

Evangelium, der dasselbe geschrieben haben will, der Apostel Johannes sei, ohne irgend eine Spur einer anderweitigen Ansicht darüber: diese Ueberzeugung muss daher, ausser auf dem Evangelium selbst, auf einer wenigstens mit der Veröffentlichung desselben gleichzeitigen Ueberlieferung beruhen, also entweder auf dem eigenen Zeugniss des Verfassers oder derjenigen, welche die Schrift von ihm zuerst empfangen und sie dann weiter verbreitet haben; so liegt aber darin auch ein Zeugniss dafür, dass die Schrift wirklich von diesem geliebten Jünger verfasst ist. Vgl. auch *K. L. Weitzel*, das Selbstzeugniss des vierten Evangelisten über seine Person, Stud. u. Krit. 1849. S. 578—638.

[Ueber die zurückhaltende und nur andeutende Weise, in der sich der Verfasser des 4. Ev. in demselben einführt (1, 35—41; 18, 15; 20, 3. 4. 8), seine Selbstbezeichnung, als des Jüngers, den Jesus lieb hatte (13, 23; 19, 26; 20, 2 vrgl. 21, 7. 20), und seine Art, wie er die Wahrheit seines Zeugnisses geflissentlich betheuert (19, 35 vrgl. 21, 24), lässt sich indess auch anders urtheilen. Zwar *Ewald* (Joh. Schriften I, S. 51 ff.) findet in den beiden ersten Zügen, die er unter eine Beurtheilung stellt, echt johanneische Zartheit, welche die eigene Person nicht in den Vordergrund schieben wollte, wo von einem Grösseren zu zeugen war, und doch theuerste Erinnerungen nicht gänzlich verschweigen mochte. Aehnlich *Hengstenberg* a. a. O. I, S. 106 f. in Betreff des ersten Zuges. Dagegen hat schon die Selbstbezeichnung des Johannes als des Lieblingsjüngers auch den Vertheidigern der Echtheit des 4. Ev. Sorgen gemacht. *Hengstenberg* a. a. O. II, S. 373 würde es für eine des Apostels unwürdige Prahlerei erklären müssen, wenn der Lieblingsjünger sich selbst diesen Namen beigelegt und im Evangelium von sich gebraucht hätte. Er greift desshalb mit Berufung auf *Bengel* zu der Ausflucht, dass der Herr Christus selbst den Namen Johannes (= dem Jehovah gnädig ist, den Jehovah liebt) in die Bezeichnung: „den Jesus liebt" umgedeutet hätte, da ja in Jesus Jehovah erschienen sei; also vertrete diese kraft der Autorität Christi gebrauchte Umschreibung einfach den Eigennamen Johannes, den Jesus für seinen Jünger in seinem tiefsten und vollsten Sinne bestätigt habe, statt ihm, etwa wie dem Simon, einen neuen Namen beizulegen. *Hengstenberg* hat jedoch nur bei *Godet* (a. a. O. S. 505. 657) Zustimmung gefunden. Die einfache Vertauschung von Jehovah mit Jesus verbietet sich auch für jede gesunde Exegese. *Weizsäcker* sieht in der fraglichen Bezeichnung den Ausdruck der Verehrung eines Dritten und benutzt sie als Moment in dem Beweis für die nur mittelbare Abkunft des 4. Ev. von Johannes (Ev. G. S. 300). Am treffendsten hat *C. R. Köstlin* das angebliche Selbstzeugniss des 4. Evangelisten in seiner Abhandlung über die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche (Tüb. Theol. Jahrbb. 1851, S. 204 ff.) gewürdigt; er kommt zu dem Resultat, dass dieser durch die Art, wie von Johannes bei ihm die Rede sei, nur die Autorität dieses Apostels, nicht die Autorschaft desselben für sein Ev. in Anspruch nehme; erst in dem späteren Anhang desselben 20, 24 sei der μαρτυρῶν περὶ τούτων zugleich in den γράψας ταῦτα verwandelt, also die Autorschaft des Johannes behauptet. Ueber das ἐκεῖνος 19, 35 schlüpft *Hengstenberg* (a. a. O. III,

S. 278 f.) in der Freude, wiederum einer Dreizahl auf der Spur zu sein, hinweg, *Meyer* (zu der Stelle) erklärt es sich durch die angelegentliche Feierlichkeit des Styls, *Godet* (a. a. O. S. 592. 657) verweist darauf, dass Johannes von sich immer bescheiden in der dritten Person spreche; dagegen erkennen *Ewald* (a. a. O. S. 52) und *Weizsäcker* (a. a. O. S. 300) hier, und zwar der letztere mehr noch im ersten Theile dieses Wortes, als im Gebrauch von ἐκεῖνος, die fremde Hand, welche das Evangelium geschrieben. Bei dem befremdenden Eindruck, welchen der Ausdruck „der Jünger, welchen Jesus liebte", als Selbstbezeichnung gefasst, nothwendig hervorbringen muss, wird man über die Anstände *Bretschneider's* nicht leicht hinwegkommen, die auch von *Baur* abwärts immer wieder geltend gemacht sind (*Hilgenfeld*, Evangelien S. 341; *Scholten-Lang*, a. a. O. S. 377; *Keim*, G. J. I, S. 157 f.). Uebrigens kann zugegeben werden, dass ein Schriftsteller, der von sich in der dritten Person spricht, auch mit dem Pronomen ἐκεῖνος (19, 35) sich selbst bezeichnen kann (s. o. S. 177 Anm.); aber im Zusammenhange mit dem übrigen Bestande und der Tendenz des angeblichen Selbstzeugnisses des 4. Evangelisten will mir diese Beziehung nicht einleuchten (vrgl. *Hilgenfeld*, Kanon. S. 230 f.). M.]

Dass auch die Art und Weise, wie in unserm Evangelium der Täufer Johannes bezeichnet wird, für die Abfassung durch den Apostel Johannes spricht, ist schon §. 59 bemerkt worden.

§. 84. Von sehr grosser Bedeutung für die Echtheit des Evangeliums ist aber auch *der Schluss desselben, Kp, 21, in seinem Verhältnisse zum übrigen Evangelium.* Joh. 20, 30 f. lautet offenbar ganz wie der Schluss der vorhergehenden Schrift, und der Verfasser kann, als er dieses schrieb, nicht wohl die Absicht gehabt haben, noch etwas Weiteres hinzuzufügen. Das 21. Kp. ist daher auf jeden Fall ein späterer Anhang; es fragt sich nur, ob es als ein solcher vom Evangelisten selbst oder von einem Anderen hinzugefügt ist.

Das Erstere sucht noch *Weitzel* a. a. O. S. 596—638 geltend zu machen. Das Letztere hat schon *Grotius* vermuthet, der Kp. 21 für einen nach des Evangelisten Tode von Seiten der Ephesinischen Aeltesten gemachten Zusatz hält. Dafür beruft er sich mit Recht auch auf den Schluss dieses Kapitels, besonders auf V. 24; denn so wie es dort heisst: „das ist der Jünger, der hierüber Zeugniss ablegt und dieses geschrieben hat, und *wir* wissen (οἴδαμεν), dass *sein* Zeugniss wahr ist," hätte sich dieser Jünger selbst unmöglich über die Schrift aussprechen können, wohl aber irgend ein Anderer aus dem Kreise seiner Freunde oder Schüler, der der vorhergehenden Schrift des geliebten Jüngers mit diesen Worten eine Bekräftigung der Wahrhaftigkeit desselben hinzufügte. Dass aber, wie *Zeller* (Theol. Jahrbb. 1847. S. 140) meint, ein anderer Schriftsteller sich so hätte ausdrücken können, der doch für den Verfasser des Evan-

geliums gehalten werden wollte, ist durchaus nicht wahrscheinlich. Offenbar ist hier ein ganz anderer Fall als 19, 35; denn hier wird ausdrücklich der Bezeugende als eben der bezeichnet, der weiss, dass sein Zeugniss wahr ist, 21, 24 dagegen werden beide bestimmt unterschieden: von dem bezeugenden Evangelisten ist zwar auch in der dritten Person die Rede, aber von den Wissenden, dass das Zeugniss wahr sei, in der ersten Plur.; unmöglich kann also der, welcher hier in seinem und Anderer Namen redet, beabsichtigt haben, selbst für jenen Zeugen, den Verfasser des Evangeliums, gehalten zu werden. Der Annahme von Grotius sind daher im Allgemeinen auch besonders in neuerer Zeit Manche beigetreten, welche sonst die apostolische Abfassung des Evangeliums entschieden annehmen, so z. B. *Semler, Bertholdt, Lücke, Schott* (Comment. de origine et indole capitis ultimi ev. Joh. Jena 1825. 4.; u. Isag. §. 43), *Seyffarth* (Beitrag zur Special-Charakt. der Joh. Schriften, besd. des Joh. Ev. Leipz. 1823. S. 271 ff.), *Wieseler* (Indagatur, num loci Marc. 16 et Jo. 21 genuini sint. Gött. 1839), *de Wette, Credner, G. K. Mayer* (Echtheit des Ev. Joh. S. 456 f.), in gewissem Sinne *Ewald*, [auch *Weizsäcker*, a. a. O. S. 301, nur dass er im Unterschied von *Ewald* den Anhang erst nach dem Tode Johannis hinzufügen lässt] (s. §. 63), während viele Andere, [z. B. auch *Godet*, a. a. O. S. 616] wenigstens die beiden letzten Verse (V. 24 f.) für einen Anhang späterer Hand halten. Aber auch von den Gegnern des Evangeliums erkennen Manche an, dass Kp. 21 nicht vom Verfasser des übrigen Evangeliums, sondern von einer noch späteren Hand herrühre. So *Lützelberger, Schweizer, Schwegler, Baur, Zeller* (dieser jedoch zweifelhaft), [*Strauss, Scholten, Keim, Volkmar*]. Welche Ansicht man auch sonst über den Ursprung des Evangeliums hegen mag, aller Wahrscheinlichkeit nach ist Kp. 21 ein späterer Anhang: und zwar bei Voraussetzung der Echtheit des Ev. ausser aus anderen Gründen auch desshalb, weil Inhalt und Tendenz der Erzählung darauf zu führen scheinen, dass sie erst nach dem Tode des geliebten Jüngers niedergeschrieben ist; bei Voraussetzung der Unechtheit des Evangeliums aber desshalb, weil dann wahrscheinlich der kunstreiche Verfasser auch den Inhalt dieses Kapitels gleich von Anfang an in seine Conception mit aufgenommen hätte; das kann aber nach der Weise, wie der Schluss des 20. Kp. lautet, nicht der Fall gewesen sein. [Doch hat noch neuerdings von den Bestreitern der Echtheit des 4. Ev. *Hilgenfeld* (Evv. S. 320 f.; Zeitschr. f. wiss. Theol. 1868. S. 434 ff.: Das Johannes-Evangelium nicht interpolirt) und von den Vertheidigern derselben *Hengstenberg* (a. a. O. III, S. 322 ff.) die ursprüngliche Zugehörigkeit des ganzen 21. Kp. zum 4. Ev. behauptet. M.]

Das Evangelium ist übrigens niemals ohne diesen Anhang in der Kirche bekannt gewesen;*) wir dürfen also vermuthen, da er nicht vom Evangelisten selbst herrührt, aber mit dem Evangelium zugleich publicirt ist, dass er von Demjenigen oder Denjenigen verfasst ist, welche das Evangelium zuerst

*) Er findet sich in allen Handschriften u. Uebersetzungen.

für einen grösseren Kreis veröffentlicht haben, die es also vom Verfasser selbst, wer dieser auch gewesen sein mag, eingehändigt erhalten hatten. Alsdann aber erscheint die Aussage V. 24, welche den Verfasser der Schrift ausdrücklich als den geliebten Jünger bezeichnet, als ein möglichst authentisches Zeugniss für den Verfasser und die Echtheit der Schrift, welches jeder unbefangene Kritiker als höchst bedeutend anerkennen muss; auch, wenn bloss die beiden letzten Verse als Anhang von anderer Hand betrachtet werden, liefern sie denselben Beweis.

Hält Jemand gleichwol das Evangelium für untergeschoben, so muss er annehmen, dass nicht bloss der Verfasser sich den Schein eines Theilnehmers und Augenzeugen der Begebenheiten nur fälschlicher Weise zu geben gesucht und mit höchst schlauer und geschickter Hand zu geben gewusst hätte, sondern dass auch ein Zweiter in den Betrug eingegangen wäre und über den Ursprung der Schrift wie ein Unterrichteter ein Zeugniss ausgestellt hätte, während er wusste, dass es nicht der Wahrheit gemäss sei, oder dass er wenigstens darüber kein solches Zeugniss ausstellen könne: so ist das eine durchaus unwahrscheinliche Annahme.*)

Dieser Beweis wird aber noch bedeutend verstärkt, wenn wir auf den Zweck dieser Erzählung sehen.

Die Baur'sche Schule nimmt einmüthig an, sie bezwecke, den Vorzug des Johannes, des Apostels der Kleinasiatischen Kirche, vor Petrus, dem Apostel der Römischen Kirche, darzuthun. So *Schwegler*, Montanismus S. 283 ff. Nachap. Zeitalter II. 355. 357, *Baur*, Theol. Jahrbb. 1844. S. 626 f., *Zeller* ib. 1847. S. 141, [*Strauss*, Leben Jesu f. d. Deutsche Volk S. 610 f. 63 f.]. Die gleiche Tendenz wird von diesen Gelehrten, namentlich *Schwegler*, *Baur*, [*Hilgenfeld*, Evv. S. 335 f., *Scholten-Lang*, a. a. O. S. 382, *Volkmar*, die Evangelien S. 641 f.], auch für das übrige Evangelium angenommen; in diesem Anhange soll sie von einer anderen Hand nur fortgesetzt oder ganz besonders deutlich markirt werden. Ich bemerke dabei zuvörderst, dass diese selben Gelehrten, wenigstens entschieden *Schwegler* und *Baur*, der Meinung sind, dass das Evangelium in dem Oster-Streit sich auf die Seite der abendländischen und namentlich

*) Zu diesem Urtheil *Bleek's* über den bei Annahme der Unechtheit des 4. Ev. in demselben vorliegenden und in den Schlussversen des Anhangs sich steigernden Betrug vrgl. die lehrreiche Abhandlung von *C. R. Köstlin:* Die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche, ein Beitrag zur Geschichte der Bildung des Kanons (Tüb. Theol. Jahrbb. 1851, S. 149 ff.). Ist man aus innern Gründen von der Unechtheit des 4. Ev. überzeugt, so führt die Bemerkung *Köstlin's* (a. a. O. S. 212), dass das 4. Ev. nur die Autorität, der Anhang aber die Autorschaft des Johannes für dasselbe beanspruche, indem er den *μαρτυρῶν περὶ τούτων* des Evangeliums in den *γράψας ταῦτα* verwandele, auch den unbefangenen Kritiker zu einer andern Maassbestimmung für die Tragweite des Zeugnisses Joh. 21, 24. M.

Römischen Kirche gegen die Kleinasiatische Kirche gestellt habe; sie müssten also annehmen, das Evangelium (welches sie rein als eine Tendenz- und Partheischrift betrachten) habe in dem einen Punkte das Interesse der einen Parthei, in dem anderen das entgegengesetzte der andern vertreten; eine Ansicht, welche wol schon an sich nicht auf den Ruhm der Wahrscheinlichkeit Anspruch machen könnte. Aber auch davon abgesehen, macht unsere Erzählung auch nicht im Entferntesten den Eindruck, als wäre der Verfasser darauf ausgegangen, sei es durch geschichtlichen Bericht von etwas Ueberliefertem oder durch Fiction, den Petrus gegen den Johannes in den Hintergrund treten zu lassen. Würde er dazu wol hervorgehoben haben, dass Jesus dreimal dem Petrus den Auftrag ertheilt habe, seine Lämmer und Schafe zu weiden (V. 15—17)? [Auch *Volkmar* meint a. a. O., dass der Anhang, in der römischen Kirche entstanden, gerade im Gegensatz gegen die Tendenz des Evangeliums die Autorität des Petrus hätte wiederherstellen sollen. Uebrigens wird neuerdings auch von den Gegnern der Echtheit des 4. Ev. die Entstehung desselben vor dem Oster-Streit angesetzt; man würde also aus dem die quartodecimanische Passahfeier ausschliessenden Bericht des 4. Ev. über den Todestag Christi keine Schlüsse gegen die Möglichkeit einer antirömischen Haltung desselben in Betreff der Autorität des Petrus ziehen dürfen. M.]

Der eigentliche Zweck dieser Erzählung erhellt auf's Deutlichste aus dem Schlusse V. 22 ff. In der Kirche hatte sich die Meinung verbreitet, Jesus habe in einer Erscheinung nach seiner Auferstehung dem Johannes die Verheissung gegeben, er werde Seine glorreiche Zukunft noch erleben. Dieses will der Verfasser durch genaue Anführung der eigenen Worte des Herrn an den Jünger, in denen eine so bestimmte Weissagung nicht liege, berichtigen, während das Vorhergehende nur um des geschichtlichen Zusammenhangs willen mit erzählt ist. Die ganze Erzählung hat im Allgemeinen durchaus den Charakter der geschichtlichen Treue, namentlich auch in der Mittheilung des weissagenden Ausspruches Jesu an Petrus V. 18.*) Sie beruht wol im Wesentlichen auf einer Mittheilung, welche der Verfasser von einem unmittelbar betheiligten Jünger empfangen hatte, wol von Johannes selbst. Aber wie es sich auch damit verhalten mag, eine Veranlassung und ein Bedürfniss, eine Erzählung mit dem bezeichneten Zwecke zu veröffentlichen, konnte offenbar nur vorhanden sein entweder noch bei Lebzeiten des geliebten Jüngers in dessen höherem Alter, oder, und das noch

*) S. darüber *meine* Beitr. S. 234 f., mit der Anm. S. 235 ff.

mehr, unmittelbar nach dessen Tode, damit sein Tod nicht einen Vorwand zum Unglauben an das Wort des Herrn überhaupt oder namentlich an die Verheissung über seine Zukunft gäbe; nicht leicht aber ein halbes Jahrhundert nachher oder noch später; denn da würde der Unglaube oder Zweifel sich nicht gerade mehr an diesen Ausspruch des Herrn gehängt haben, wenn derselbe auch in der Kirche noch bekannt war. Nun ist aber diese Erzählung selbst, wie sie hier vorliegt, auch abgesehen von den Schlussversen V. 24. 25, von Anfang an deutlich in Beziehung auf das vorhergehende Evangelium und als Anhang dazu niedergeschrieben; sie ist daher ein sehr gewichtiges Zeugniss für eine noch frühere Abfassung des Evangeliums selbst, s. meine Beitr. S. 179—181.

[Nach *Keim*, G. J. I, 137. Anm. 2 fällt indess der unechte Anhang, Kp. 21 des Ev., erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, aber noch vor den 2. Brief Petri, der 1, 14 auf denselben Rücksicht nimmt. In der That musste man sich in einer Zeit, in der die altkatholische Kirche anfing, sich im Diesseits wohnlich einzurichten, mit den Aussprüchen Christi über seine nah bevorstehende Wiederkunft abfinden. Wie 2. Petr. 3, 4 ff. scheint auch Joh. 21, 21 ff. diesem Zwecke zu dienen; ein gewichtiges, bald nach dem Tode des Johannes abgelegtes Zeugniss für die noch frühere Abfassung des Evangeliums selbst muss desshalb diese Erzählung, die immerhin eine geschichtliche Erinnerung mit grosser Treue festgehalten haben mag, nicht nothwendig sein. M.]

§. 85. 8) Endlich in Betreff der *äusseren Zeugnisse für das vierte Evangelium**) steht zuvörderst fest und ist an-

*) Vgl. *meine* Beitr. S. 201—226. 274—280; *Ewald* Jahrbb. der bibl. Wiss. V. 178—208: über die äusseren Zeugnisse für das Joh. Ev. Unter den neuesten Gegnern des Evangeliums bekennt *Weisse*, dass es durch äussere Zeugen allerdings dergestalt beglaubigt sei, dass dem Unbefangenen, wenn er bloss hiernach urtheilen wollte, über dessen Authentie kein Zweifel würde beikommen können. [Auch *Keim* (G. J. I, S. 137) erklärt, dass die Anzeichen des 4. Ev. in der kirchlichen Ueberlieferung ziemlich so hoch hinaufreichen, als die der älteren Evangelien.] Ganz anders aber urtheilen *Bretschneider, Lützelberger, Schwegler, Baur, Zeller* u. A., welche vor der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts oder gar vor dem Ende desselben nirgends eine sichere Spur von dem Vorhandensein unseres Evangeliums in der Kirche finden wollen. [Doch ist die Kritik conservativer geworden: *Hilgenfeld* setzt es (Evv. S. 347) in die Jahre 120—140, *Keim* (G. J. III, S. VII) etwa in dieselbe Zeit, in die gnostische Epoche unter Hadrian 117—138, selbst *Volkmar* etwa 150—160; nur *Scholten* (Die ältesten Zeugnisse. S. 180) bleibt bei der älteren Meinung stehen, dass vor 170 keine Spur des 4. Ev. anzutreffen sei. Ueber die äussere Bezeugung des 4. Ev. vrgl. ausser der §. 63 angegebenen Literatur, namentlich den betreffenden Abhandlungen von *Baur, Zeller, Hilgenfeld*, die dort verzeichnet sind,

erkannt, dass gegen Ende des zweiten Jahrhunderts das vierte Evangelium neben den drei ersten in allen verschiedenen Gegenden der Kirche, in der Alexandrinischen wie in der Syrischen, in der Afrikanischen wie in der Römischen, Gallischen und Kleinasiatischen, das Ansehen einer kanonischen Schrift hatte und für ein Werk des Apostels Johannes galt (s. Gesch. des Kanons, §. 242). Der wichtigste Zeuge hierfür unter den Vätern ist *Irenäus,* Presbyter und dann Bischof zu Lyon († 202); denn er kennt den in Gallien und zugleich, wegen seiner Abkunft, den in Kleinasien gültigen Kanon; auch muss er, da er als Jüngling mit anderen alten Presbytern und besonders mit Polykarp, der selbst wieder den Apostel Johannes gehört hatte (§. 57), bekannt war, gerade über den Ursprung unseres Evangeliums genauer unterrichtet sein. Er erkennt dasselbe aber ebenso wie seine Zeitgenossen *Clemens* in Alexandrien und *Tertullian* im proconsularischen Afrika ohne weiteres als eine echte Schrift des Apostels Johannes an und macht von ihm als einer solchen Gebrauch. Ueberall gibt sich seine feste Ueberzeugung von dem apostolischen Ursprunge desselben zu erkennen.

Irenäus ist von der Berechtigung der Kirche, unsere *vier* Evangelien anzunehmen, so überzeugt, dass er diese Vierzahl schon wie eine moralische Nothwendigkeit betrachtet und meint, es könne weder mehrere noch wenigere geben, gleichwie es vier Weltgegenden, vier Winde, vier Cherubimsantlitze gebe.*) Diese für uns auffallende und wunderliche Argu-

auch die einschlagenden Partien aus den S. 106 Anm. angeführten Schriften. Den Beweis für die Echtheit des 4. Ev. aus den äusseren Zeugnissen haben neuerdings besonders *K. F. Th. Schneider* (Die Aechtheit des Johanneischen Evangeliums nach den äusseren Zeugnissen. Berlin 1854), *Chr. J. Riggenbach* (Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht. Basel 1866) und *P. Hofstede de Groot* (Basilides am Ausgange des apostol. Zeitalters als erster Zeuge für Alter und Autorität Ntstl. Schriften, in's Besondere des Johannesevangel. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1868) zu führen versucht. M.]

*) Haer. III. 11: *Ἐπειδὴ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ἐσμέν, εἰσὶ, καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπασται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, στόλος τε καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον, καὶ πνεῦμα ζωῆς· εἰκότως τέσσαρας ἔχειν αὐτὴν στόλους, πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀναζωπυροῦντας τοὺς ἀνθρώπους. Ἐξ ὧν φανερὸν, ὅτι ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης Λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τὰ χερουβὶμ . . . ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνί τε πνεύματι συνεχόμενον . . . . Καὶ γὰρ τὰ χερουβὶμ τετραπρόσωπα . . . . Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, μάταιοι πάντες καὶ ἀμαθεῖς, προσέτι δὲ καὶ τολμηροὶ, οἱ ἀθετοῦντες τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου καὶ εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες τῶν εὐαγγελίων πρόσωπα.*

mentation dient doch zum Beweise, wie fest im Bewusstsein des Irenäus und der Kirche seiner Zeit die Ueberzeugung von der Wahrheit gerade dieser vier Evangelien und somit auch von der Echtheit des Johanneischen stand, das also damals schon seit geraumer Zeit in der Kirche bekannt und als eine echt apostolische Schrift anerkannt sein musste. [Unbegreiflicher Weise kehrt *Schenkel* (Charakterbild Jesu, Anhang No. 2) das Verhältniss um: Irenäus scheine durch seine dogmatische Voraussetzung von der Vierzahl der Weltgegenden u. s. w. erst auf die Ueberzeugung von der Echtheit der vier Evangelien geführt zu sein. B.]

Ebenso können wir auch den Bischof *Polykrates* von Ephesus als Zeugen für unser Evangelium betrachten.

Er nennt den Johannes ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών (bei *Euseb.* H. E. V. 24; s. §. 57. 74); da lässt sich vernünftiger Weise gar nicht zweifeln, obwohl es von *Baur* (Theol. Jahrbb. 1844. S. 687 ff.) und *Zeller* (ib. 1847. S. 159 f.) geschieht, dass diese eigenthümliche Bezeichnung sich auf die Art und Weise bezieht, wie Johannes im vierten Evangelium vorkommt und bezeichnet wird (13, 25 und besonders im Anhange 21, 20), so dass dieses also eine Anerkennung der Geschichtlichkeit und somit der Echtheit des Evangeliums nebst dem Anhange von Seiten des Polykrates und der Kirche in seinem Kreise voraussetzt.

Allerdings gab es damals auch schon Bestreiter desselben, über die Irenäus adv. haer. III, 11, 9 Bericht erstattet, die *Aloger* des Epiphanius, die wahrscheinlich bald nach dem Auftreten der Montanisten und im Gegensatz zu ihnen, nicht lange nach 150, hervorgetreten sind und sich längere Zeit erhalten haben (s. §. 62).*) Auf deren Widerspruch gegen das Johanneische Evangelium hat besonders *Baur* (Theol. Jahrbb. 1844. S. 671—678) grosses Gewicht gelegt, wogegen *Zeller* (ib. 1845. S. 645 f.) anerkennt, dass sie als Zeugen für eine dem Evangelium entgegenstehende Tradition nicht gebraucht werden können. Aus dem, was uns über ihre Bestreitung des Evangeliums bekannt ist, lässt sich gerade deutlich ersehen, dass sie das Evangelium schon vorfanden als eine in der Kirche ihrer Gegend anerkannte Schrift des Apostels Johannes, die als solche schon von früherer Zeit her dort galt. Wäre ihnen etwas darüber bekannt gewesen, dass das Evangelium erst damals und vor kurzem zum Vorschein gekommen wäre, so hätten sie sich darauf ohne weiteres

*) Auch *Ziegler* (Irenäus, der Bischof von Lyon. Berlin 1871. S. 59) fasst die Aloger als Gegner der Montanisten und ändert den Text des Irenäus adv. haer. III, 11, 9 in der auch von mir S. 180 Anm. empfohlenen Weise. M.

berufen können; auch würde es unter dieser Voraussetzung unbegreiflich sein, wie sie dazu gekommen sein könnten, das Evangelium ohne jeden geschichtlichen Grund dem Cerinth beizulegen. Aus dieser Stellung der Aloger zum vierten Evangelium ergibt sich auch, dass, obgleich die Montanisten Montanus für den von Christus nach dem Johanneischen Evangelium verheissenen Paraklet hielten, die Vermuthung von *Schwegler* und *Baur*, das Evangelium sei erst in einem und demselben Kreise theologischer Bewegungen mit dem *Montanismus* entstanden, durchaus unstatthaft ist. Es lässt sich vielmehr nicht bezweifeln, dass der Montanismus schon bei seinem Entstehen um 150 unser Evangelium in der Kirche als eine in Ansehen stehende, mithin für echt und apostolisch geltende Schrift muss vorgefunden haben; und das hätte nicht sein können, wenn dasselbe nicht als solche auch schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bekannt und verbreitet gewesen wäre, wenn gleich damals vielleicht noch nicht in dem Grade wie später seit Ende des zweiten Jahrhunderts.

Wäre das Evangelium wirklich erst während der Montanistischen Bewegungen selbst zum Vorschein gekommen und mit durch dieselben veranlasst worden, so liesse sich durchaus nicht begreifen, dass dasselbe alsbald mit grossem Beifall als eine apostolische Schrift nicht bloss von den Montanisten selbst, sondern auch, abgesehen von jener kleinen Parthei zu Thyatira, von der ganzen grösseren Kirche aufgenommen und hier so bald zu einem so festen Ansehen gekommen wäre. [Ebenso *Weizsäcker*, Ev. G., S. 227 Anm. Neuerdings lässt *Scholten* (Die ältesten Zeugnisse, S. 87) im Anschluss an Baur das Ev. unter dem Einfluss montanistischer Ideen als deren kirchliche Correctur entstanden sein, während *Volkmar* (Ursprung u. s. w., S. 27. 31) directe Polemik gegen den Montanismus in demselben findet. Dagegen will *Keim* (a. a. O. I, S. 153 ff.) zwar eine Beziehung zwischen dem 4. Ev. und dem Montanismus nicht leugnen, aber er lässt das Ev. vorausgehen; und weil er dem rohen und thatkräftigen und wenig theoretischen Montanismus die selbstthätige Erzeugung des Begriffes des Geistes, des Paraklets nicht zuzuschreiben vermag, so meint er den Geistbegriff des 4. Ev. mit Paulus und seiner Theorie von der Gemeinde, den neuen Parakletbegriff mit dem grossen Lehrmeister Philon in Verbindung bringen zu sollen. M.]

§. 86. Dass aus den *Passahstreitigkeiten* im zweiten Jahrhundert kein Grund gegen unser Evangelium und dessen Abfassung durch den Apostel Johannes hergenommen werden

kann, ist §. 74 f. gezeigt worden.*) Ganz irrig aber ist die Meinung von *Baur, Zeller* u. A., dasselbe könne beim Ausbruche dieser Streitigkeiten noch gar nicht vorhanden gewesen sein, ja es sei zum Theil selbst erst mit durch diese Streitigkeiten hervorgerufen. Dass es vielmehr beim Ausbruche derselben schon vorhanden und in der Kirche als Autorität anerkannt war, darauf führen uns auch die beiden Bruchstücke des *Apollinaris* in der Passahchronik, welcher an dem zweiten Osterstreite (um 170) selbst theilnahm.

In dem zweiten derselben**) findet sich eine ganz unverkennbare Beziehung auf die Erzählung von der Durchstechung der Seite Jesu, und zwar gerade wie sie bei Johannes (19, 34) lautet, was eine Anerkennung der Geschichtlichkeit dieser Thatsache und somit auch der Echtheit des Evangeliums in sich schliesst. Noch wichtiger aber ist, dass Apollinaris an der anderen unmittelbar vorhergehenden Stelle (s. S. 217 Anm.) von einem στασιάζειν der Evangelien spricht, welches stattfinden würde, wenn Christus, wie die Quartodecimaner mit Berufung anf Matthäus behaupteten, am 15. Nisan gelitten hätte. Dieses στασιάζειν bezeichnet nicht, wie *Baur* u. A. meinen, einen Widerspruch der Evangelien gegen das Jüdische Gesetz, sondern gegen einander, und zwar einen Widerspruch der Synoptiker, namentlich des Matthäus einerseits und des Johannes andrerseits. Also müssen damals diese Evangelien, wie das des Matthäus so das des Johannes, als Autorität anerkannt gewesen sein, und zwar bei beiden streitenden Partheien. Das würde sich aber nicht begreifen lassen, wenn dasselbe erst vor wenigen Jahren, erst nach dem Ausbruche dieser Streitigkeiten selbst zum Vorschein gekommen wäre; da hätte es, namentlich bei den Kleinasiatischen Quartodecimanern, gewiss keine Anerkennung gefunden.

Auch die *Valentinianer,* eine der bedeutendsten der Sekten des zweiten Jahrhunderts, sind Zeugen für die Echtheit des Evangeliums. Denn da diese von Anfang an so grossen Werth

*) Vgl. jedoch meine Schlussbemerkung zn §. 75. S. 223, die ein abweichendes Urtheil motivirt. — Uebrigens ist schon seit *Hilgenfeld* (Evv. S. 344 und noch entschiedener: Paschastreit. S. 257 Anm.) auch von Seiten der kritischen Schule anerkannt (*Volkmar,* Ursprung. S. 30ff.; *Scholten,* Aelteste Zeugnisse. S. 106; *Keim,* G. J. I, S. 137), dass Apollinaris das 4. Ev. den Quartodecimanern gegenüber als Autorität geltend macht, dass es also schon vor dem Passahstreit vorhanden gewesen sein muss, obgleich *Baur* noch in: Christenthum der drei ersten Jahrhunderte (2) 1860. S. 156 ff. seine älteren Ansichten, auch in Betreff der Deutungen von στασιάζειν, festgehalten hat. M.

**) Chron. pasch. p. 14: *Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ . . . . . καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.*

auf dasselbe legen und es so fleissig benutzen, und da es zugleich auch bei der rechtgläubigen Kirche in gleichem Ansehen steht, so dürfen wir nicht zweifeln, dass Valentinus dasselbe schon, als er seine Schule gründete, als eine in der Kirche in bedeutendem Ansehen stehende Schrift vorgefunden haben muss, wesshalb er seine besonderen Ansichten, so gut es gehen wollte, auf dieselbe zu basiren versuchte. Mit Recht können wir also wieder schliessen, dass es wenigstens schon im Anfange des zweiten Jahrhunderts in der Kirche bekannt war und in einigem Ansehen gestanden haben muss.

Schon *Irenäus* sagt, die Valentinianer hätten sich gerade des Johanneischen Evangeliums vor den anderen reichlich bedient (Haer. III. 11: hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes etc.). So führt *Ptolemäus*, ein Schüler Valentin's um 150,*) in einem Briefe an die Flora (bei *Epiphan.* Haer. XXXIII. 3) die Stelle Joh. 1, 3 ohne weiteres als Ausspruch „des Apostels" an. *Herakleon*, sein Zeit- und Parteigenosse, hat sogar schon einen Commentar über das Evangelium geschrieben, aus welchem uns *Origenes* in seinem Commentar über dasselbe ansehnliche Fragmente überliefert hat. Dadurch hat er aber den Beweis geliefert, dass nicht bloss er, sondern auch der Kreis, für welchen er schreibt, ein grosses Gewicht auf die commentirte Schrift legte. Schon diese Anerkennung des Evangeliums bei den Schülern des *Valentinus* lässt vermuthen, was mit Unrecht *Bretschneider, Schwegler, Baur, Zeller, [Hilgenfeld, Volkmar, Scholten]* leugnen, dass auch *Valentinus* selbst dasselbe anerkannte; auch *Tertullian* de praescr. Haer. 38 gibt ausdrücklich zu verstehen, dass dieser Gnostiker den biblischen Kanon unversehrt annehme, nur den Sinn desselben verdrehe.**) Nach der neu aufgefundenen Schrift des *Hippolyt****) erscheint Valentin wirklich als

*) Die Zeitbestimmung „um 150" für Ptolemäus und Herakleon scheint mir noch zu hoch gegriffen. *Volkmar* (Ursprung, S. 22 f. 216 ff.) setzt beide Männer mit Rücksicht auf die Präsensbedeutung von *ζητείτωσαν* (Philosophumena VI, 36 ed. Duncker etct. p. 286), die sie als Zeitgenossen des Hippolitus erweisen soll, zwar etwas zu tief an das Ende des 2. und in den Anfang des 3. saec.; auf jeden Fall gehören sie aber doch erst zu der zweiten Generation der Valentinianischen Schule. Ptolemäus wirkte zu der Zeit, als Irenäus seine Schrift wider die Gnostiker schrieb (adv. haeres. I, praef. 2), also c. 180, und Herakleon als Haupt der italischen Schule etwa 170—200. Dadurch wird die Beweiskraft seiner commentirenden Thätigkeit für das frühe Vorhandensein des 4. Ev. freilich fast ganz aufgehoben. Vrgl. *Lipsius*, Die Zeit des Marcion und Herakleon in: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1867, S. 80 ff. M.

**) Neque enim si Valentinus integro instrnmento uti videtur, non callidiore ingenio quam Marcion? . . . Valentinus pepercit, quoniam non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit.

***) Zuerst herausg. von *E. Miller* unter dem Titel: Origenis Philosophumena, Oxford 1851; u. dann von *L. Duncker* u. *F. G. Schneidewin:* Hippolyti refutationis omnium haeresium librorum decem quae super-

Zeuge für unser Evangelium; s. VI. 33. 34, p. 192, wo zweimal der Teufel ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου heisst (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11); VI. 35, p. 194, wo der Ausspruch Joh. 10, 8 als Wort Christi angeführt wird. Ueberhaupt hat Valentin sein System mit seiner eigenthümlichen Terminologie zum Theil gerade auf das Johanneische Evangelium zu gründen gesucht. Dieser Gnostiker lebte nun aber schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wahrscheinlich unter Hadrian zu Alexandrien, von wo er um 140 nach Rom kam und um 160 auf Cypern starb. Es lässt sich nun nach dem Bisherigen unmöglich denken, dass das Johanneische Evangelium erst während des Bestehens der Valentinianischen Sekte und mit Rücksicht auf dieselbe könnte verfasst sein, wie *Bretschneider*, *Schwegler*, *Baur* und *Zeller* wollen. Dass das Evangelium nicht gar den Valentinianern selbst seine Entstehung verdanken kann, das beweisen die Fragmente aus Herakleons Commentar; denn er muss überall, um einen ihm passenden Sinn zu gewinnen, zu den gezwungensten Deutungen seine Zuflucht nehmen. Auch waren die Kirchenlehrer gegen solche Gnostiker schon nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts so auf der Hut, dass, wäre das Evangelium zuerst unter ihnen erschienen, die übrige Kirche es schon deshalb sicher nicht würde angenommen haben. Und schwerlich hätte es bei diesen Gnostikern alsbald solchen Eingang gefunden, wenn es erst während des Bestehens der Sekte, nach Valentins Zeit, in der rechtgläubigen Kirche erschienen wäre.

[Ueberhaupt bieten die Philosophumena eine nicht ganz unbedeutende Ausbeute an Johanneischen Citaten, die sie nicht den späteren Gnostikern, bei denen der Gebrauch des 4. Ev. ohnehin sicher steht, sondern den Häuptern der Gnosis und, ihrer Darstellung nach, gerade den Schriften der ältesten gnostischen Parteien entlehnt zu haben scheinen. So schreiben sie dem *Valentin* auch noch die Benutzung von I. Joh. 4, 8 zu (IV, 29, p. 272:*) ἀγάπη γάρ, φησὶν, ἦν ὅλος); den noch älteren *Basilides* — er blüht unter Hadrian — lassen sie eine Stelle des johanneischen Prologs und ein Wort Christi bei der Hochzeit zu Kana anführen (VII, 22, p. 360 — Joh. 1, 9; 27, p. 376 — 2, 4); und aus den Schriften der *Naassener* und *Peraten*, zweier Ophitischer Sekten, theilen sie zahlreiche mehr oder minder wörtliche Entlehnungen aus dem 4. Ev. mit (V, 7, p. 148 — Joh. 3, 6; V, 8, p. 150 — 1, 3. 4; p. 152 — 2, 11. 6, 53; p. 154 — 8, 21. 13, 33; p. 156 — 10, 9; p. 158 — 6, 44; V, 9, p. 166 — 4, 21 ff.; p. 172 — 9, 1. 1, 9; V, 12, p. 178 — 3, 17; V, 16, p. 192 — 3, 14; p. 194 — 1, 1 ff.; V, 17, p. 196 — 8, 44; p. 198 — 10, 7). Der Streit über die Beweiskraft dieser Citate für die Echtheit des 4. Ev. ist jedoch noch nicht geschlichtet. Von *Jakobi* (Deutsche Ztschr. f. christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1851, S. 222 ff., 1853, S. 198 ff.) bis auf *Tischendorf* herab (Unsere Evangelien (4) 1866, S. 44—56) hat man ebenso oft die Johanneische Streitfrage durch die angeführten Philosophumena-

sunt, Göttingen 1859. [Zuletzt herausg. von Patricius Cruice. Paris. 1860.]

*) Die Seitenzahlen der Citate sind nach der Ausgabe der Philosophumena von *Duncker* und *Schneidewin* gegeben. M.

Citate für erledigt erklärt, als seit *Zeller* (Theol. Jahrbb. 1853, S. 144 ff.) und *Volkmar* (Ebend. 1854, S. 125 ff.) den betreffenden Citaten diese Bedeutung abgesprochen ist. In ihrem Bericht über das System Valentins werfen die Philosophumena allerdings unkritisch genug Früheres und Späteres, die Lehren des Meisters und der Schüler zusammen, wie sich dasselbe Verfahren auch in ihrer Berichterstattung über philosophische Systeme beobachten lässt; ihr φησίν (scl. Οὐαλεντῖνος) verbürgt also nicht, dass Valentin selbst die Stelle Joh. 10, 8 gebraucht hat. *Weizsäcker* gibt desshalb dieses Zeugniss preis (Ev. G., S. 234), und ebenso gesteht *Riggenbach* (Zeugnisse, S. 122) wenigstens die Möglichkeit einer solchen Verwechselung zu. — Anders soll aber die Sache in Betreff des Basilides liegen. Hier citiren die Philosophumena in einem längeren Zusammenhange Worte aus einer und derselben Schrift, deren Autor Basilides sein soll; eine Verwechselung des Meisters mit seinen Schülern sei also hier nicht möglich; die Anführung der Stellen Joh. 1, 9; 2, 4 beweise also, dass Basilides selbst schon um 125 das Johanneische Evangelium benutzt habe (*Weizsäcker* a. a. O. S. 232 ff.). Die Beweiskraft dieser Citate lässt sich nun nicht mit *Volkmar* (Ursprung. S. 71 Anm.) dadurch illusorisch machen, dass, weil das erste derselben mit den Worten: τοῦτο, φησὶν, ἔστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις eingeleitet wird, die fragliche Schrift des Basilides den Kanon der vier Evv. voraussetzen soll und desshalb unmöglich der Zeit des echten Basilides angehören könne. Denn von den vier kanonischen Evv. ist nicht die Rede, nur von einer Mehrzahl nicht näher bezeichneter Evangelien, die zur Zeit Hadrians doch schon vorhanden war. Aber das kann bedenklich machen, dass die Philosophumena eine spätere, unter dem Einfluss der griechischen, speciell der stoischen Philosophie erfolgte Umgestaltung des Basilidianischen Systems geben sollen, dessen Urgestalt bei Irenäus, Clemens u. A. zu finden sei. Zwar *Jacobi* (Basilidis sententiae Berol. 1852), *Uhlhorn* (Das Basilidianische System Götting. 1855) und *Baur* (Theol. Jahrbb. 1856, S. 121 ff.; Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte (2) 1860, S. 213 Anm.)*) theilen diese Ansicht nicht; indess *Volkmar* (Hippolytus u. s. w. 1855, S. 167), *Hilgenfeld* (Theol. Jahrbb. 1856, S. 87 ff.; Die jüdische Apokalyptik. 1857, S. 287 ff.; Ztschr. f. wiss. Theol. 1862, S. 452 ff.) und *Lipsius* (Der Gnosticismus. 1860, S. 152) scheinen sie mit guten Gründen erwiesen zu haben; die Philosophumena lassen uns also auch über die Stellung des Basilides zum 4. Ev. im Unklaren. — Zu einem ähnlichen Ergebniss führt die genauere Würdigung der Mittheilungen der Philosophumena über die Schriften der Naassener und Peraten. Zwar hat Hippolytus, der mit den Naassenern = Ophiten die Erörterung der gnostischen Systeme beginnt, die richtige Erinnerung daran erhalten, dass die Ophiten gerade zu den ältesten Vertretern der haeretischen Gnosis gehören; denn ihre

*) Auch in *Baur's* Lehrbuch der Dogmengeschichte (2) 1858, S. 128 Anm. 1 vermag ich keine Zurücknahme seiner früheren Ansicht zu erkennen; die angezogene Bemerkung reicht nicht weiter, als sein Urtheil in: Christenth. der drei ersten Jahrhunderte, S. 213 Anm. (Gegen *Scholten*, Aelteste Zeugnisse, S. 66 Anm. 4.) M.

ursprüngliche Lehre weist auf das mit syrochaldäischen Elementen getränkte Judenchristenthum hin (*Lipsius*, Gnosticismus, S. 115); aber in den Schriften der Naassener und Peraten in den Philosophumena liegt schon die Gräcisirung der älteren Ophitenlehre vor (*Lipsius*, a. a. O. S. 153; *Hilgenfeld*, Ztschr. f. wiss. Theol. 1862, S. 440 ff.; *Lipsius*, Ebend. 1863, S. 410 ff.; 1864, S. 37 ff. — *Baur*, Christenth. der drei ersten Jahrh. (2) S. 192 ff. lässt freilich die Philosophumena gerade den älteren, Irenäus den jüngeren Ophitismus schildern); auch ihre Citate verbürgen also nicht das hohe Alter, bzw. die Echtheit des 4. Ev. Vrgl. *Hilgenfeld*, Evv. S. 345; *Volkmar*, Ursprung, S. 69 ff.; *Scholten*, Aelteste Zeugnisse, S. 63 ff. 67 ff. 92 f. — *Riggenbach*, Zeugnisse, S. 120 ff. und *Keim* (a. a. O. I, S. 140. 141. 144) treten für die Beweiskraft der Philosophumena-Citate ein. — Mehr Einstimmigkeit ist in Betreff eines anderen literarischen Fundes der Neuzeit erreicht. Als *Dressel* im Jahre 1853 aus einem Vatikanischen Codex die Clementinischen Homilien auch mit dem bis dahin fehlenden Schluss herausgab, fand sich Hom. 19, 22 ein deutliches Citat aus der Johanneischen Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen Joh. 9, 3. *Hilgenfeld's* Behauptung (Kritische Untersuchungen über die Evv. Justins u. s. w. 1850, S. 388), dass in den Clementinischen Homilien auf keinen Fall das Ev. Johannis benutzt sei, musste also aufgegeben werden. Man suchte desshalb auch in schon längst bemerkten Anklängen an das 4. Ev. in den früheren Homilien (besonders hom. 3, 52 — Joh. 10, 3. 27; hom. 3, 53 — Joh. 5, 46; eine ganze Reihe solcher Anklänge zählt *de Lagarde* (Clementina. Leipz. 1865) in seinem Verzeichniss der Schriftcitate der Homilien auf) nicht mehr die Spuren des Petrusevangeliums, das auch der Verfasser des 4. Ev. benutzt haben sollte (*Hilgenfeld*, Untersuchungen, S. 385); man gesteht vielmehr allgemein den Gebrauch dieses Evangeliums in den Homilien zu, und damit seine Existenz vor dem Jahre 160; so schon *Volkmar* (Theol. Jahrbb. 1854, S. 458 ff.) und *Hilgenfeld* (Evv., S. 346) selbst. Aber, während die Einen aus dieser Thatsache folgern, die Homilien haben sich zum Gebrauch des 4. Ev. nur entschlossen, weil es in der Kirche als apostolisch im Ansehen stand, da es ihren Lieblingsmeinungen schnurstracks zuwiderlaufe (*Riggenbach* a. a. O. S. 82; vrgl. *Weizsäcker*, Ev. G. S. 226), betonen die Andern nicht ohne Grund, dass in den Homilien, welche ihre reichlichen Mittheilungen von Thaten und Aussprüchen des Herrn im Wesentlichen aus den Synoptikern und einem unkanonischen Evangelium schöpfen, nur in ganz einzelnen, den Verfasser besonders anmuthenden Zügen von demselben Gebrauch gemacht wird, wie von einem novum, das damals erst anfing Geltung zu gewinnen (*Hilgenfeld*, Evv., S. 346; *Volkmar*, Ursprung, S. 62 f. 134 ff.). — In der Reihe derselben literarischen Beobachtungen von nicht allzugrossem Belang für die Erledigung der Johanneischen Frage liegt auch die Verweisung auf die Johanneischen Citate und Anklänge in den Acta Pilati, die *Tischendorf* (Unsere Evv. (4) S. 82 ff.) mit besonderem Nachdruck geltend gemacht hat. Justin citirt diese Acta zweimal (Apol. I, 35. 48; vrgl. Tertullian, Apologet. c. 21), aber freilich weder er, noch Tertullian

a. a. O. etwas specifisch Johanneisches aus denselben.*) Anzuerkennen ist allerdings, dass in den drei Recensionen derselben, welche Tischendorf in seinen Evangelia apocrypha. Lips. 1853, S. 203 ff. herausgegeben hat, in der bedeutsamen Einführung der Person des Nikodemus, in der Schilderung des Verhörs vor Pilatus, in der Erwähnung der Auferweckung des Lazarus (Kap. 8 in allen drei Texten), der volle Gebrauch des 4. Ev. vorliegt. Indess die uns bekannten Recensionen der Acta stammen erst aus der Zeit des Kaisers Theodosius (*Scholten*, Aelteste Zeugnisse, S. 175); kann man also auf die Johanneischen Citate einer so jungen Textgestalt einen sicheren Schluss für den Gebrauch des 4. Ev. in derselben Schrift in den Zeiten vor Justin gründen? Doch sei es drum; ich will weder mit *Scholten* (a. a. O. S. 168) die Existenz der Acta Pilati als einer christlichen Schrift, die Justin schon gekannt hat, leugnen und diesen nur an den officiellen Bericht des Pilatus im kaiserlichen Archiv etwa auf Grund einer christlichen Ueberlieferung von dem Dasein eines solchen Aktenstücks denken lassen; noch will ich mit *Hilgenfeld* (Ztschr. 1865, S. 340 ff.) die Möglichkeit der Einfügung alles Johanneischen erst in die späteren Recensionen der Acta betonen; das 4. Ev. mag neben den Synoptikern schon in der Urgestalt der Acta umfänglich gebraucht sein: aber ich kann nicht mit *Riggenbach* (a. a. O. S. 138) finden, dass die Acta Pilati die Aufnahme des Johanneischen Ev. in die Vierzahl der kanonischen Evv. am Eingang des 2. Jahrh. verbürgen; es lässt sich auch bei der günstigsten Beurtheilung des Thatbestandes nur annehmen, dass schon vor der Mitte des 2. Jahrh. das 4. Ev. neben den Synoptikern in Gebrauch gewesen sein muss; um das zu erhärten bedürfen wir aber der Acta Pilati nicht. M.]

Schwegler, Baur, Zeller halten den Verfasser nicht bestimmt für einen Valentinianer, aber auch nicht bestimmt für einen Gegner dieser Gnosis, sondern, wie es scheint, für einen in der Mitte stehenden Mann: namentlich *Schwegler* betrachtet das Evangelium als einen Versuch der Rückbildung der Gnosis in die Kirche, wobei er und *Baur* in den Ausdrücken des Evangeliums *μονογενής, ζωή, ἀλήθεια, χάρις, πλήρωμα, λόγος, φῶς*, auch *παράκλητος*, Valentinianische Aenonen-Namen finden. Allein es ist möglichst verkehrt, die einfache Weise der Johanneischen Ausdrücke für das Abgeleitete, und den Gebrauch derselben in dem künstlichen gnostischen Systeme für das Primitive zu halten; Alles führt darauf, dass die Gnostiker sich nur dieser Ausdrücke, welche sich in einer in Ansehen stehenden Schrift vorfanden, als Anhaltspunkte für die Lehren ihres speculativen Systems bedient haben. [Auch nach *Hilgenfeld* (vrgl. §. 63, 1, d) stammt das 4. Ev. aus einem gnostischen Gedankenkreis, indem es die Geistesfreiheit des Paulinismus zu der Höhe einer speculativen Weltansicht, kurz zu einer christlichen Gnosis steigert. Zwar fasst es die Aeonen des gnostischen Pleroma zu dem einen Logos zusammen und

*) Tertullian sagt zwar a. a. O.: spiritum cum verbo dimisit, praevento carnificis officio — er kam dem Werke des Henkers, nämlich dem Beinbrechen (Joh. 19, 33) zuvor —, aber gerade das steht nicht in unseren Acta. M.

gibt dadurch seiner Gnosis eine katholische Haltung; aber deutlich geht sein metaphysischer Dualismus des Gottesreiches und des κόσμος, der höheren aus Gott gezeugten Naturen und der Kinder des Teufels, mit dem auch seine schroff judenfeindliche Haltung, die schon an Marcion erinnert, innerlich zusammenhängt, auf die gnostische Grundanschauung über das Verhältniss der sichtbaren Welt zum Absoluten zurück; selbst den Demiurgen will *Hilgenfeld* Joh. 8, 44 wiedergefunden haben. Indess mit Unrecht hat er der ethischen Begriffswelt des 4. Ev., die sich um den allerdings metaphysisch gefassten Logosbegriff herumlagert, eine metaphysische Haltung aufgeprägt, und dass vom Demiurgen nicht die Rede ist, darüber s. §. 80, a, S. 239. — *Volkmar* (vrgl. §. 63, 1, e) setzt an die Stelle der Valentinischen Gnosis die dualistisch antijudaistische Marcions, von der er das 4. Ev. ausgehen und sie durch die den Monismus einhaltende Logoslehre Justins überwinden lässt (Ursprung, S. 76). — Auch *Scholten* (a. a. O. h) meint, dass das 4. Ev. von den Wahrheitselementen der Gnosis beeinflusst sei. M.]

Anders als die Valentinianer standen *Marcion,* der Zeitgenosse des Valentinus, und die Marcioniten zum Kanon der Kirche. Marcion hatte früher (vrgl. §. 53, S, 155) dieselben Evangelien mit der Kirche angenommen; das des Johannes verwarf er später namentlich auch deshalb, weil dieser Apostel nach seiner Meinung von Paulus Gal. 2 als Judaisirend getadelt war (*Tertull.* adv. Marc. IV. 3). Also liegt hierin wieder ein Beweis, dass Marcion, als er sein System bildete — nicht nach 140 n. Chr. — dieses Evangelium schon in der Kirche als eine Schrift des Apostels Johannes vorgefunden haben muss.

Gewiss sind in der angeführten Stelle des Tertullian (vgl. S. 155) die Evangelien, „quae propria et sub Apostolorum nomine eduntur", nicht die apokryphischen Evangelien des Thomas, Matthias, Bartholomäus u. s. w., wie *Zeller* meint, — denn diese brauchte Marcion nicht im Gegensatze gegen die Kirche, die sie auch nicht annahm, zu verwerfen — sondern namentlich die des Matthäus und Johannes. [Vrgl. §. 55, S. 158 Anm. Die Stelle de carne Christi c. 3: „Si scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias rejecisses, alias corrupisses, confudisset te hinc evangelium Joannis" scheint im Zusammenhang mit den andern Mittheilungen Tertullians über Marcion auf ein Wissen Tertullians davon hinzudeuten, dass Marcion das 4. Ev. gekannt, aber verworfen hat. Tertullian will auch gewiss nicht (adv. Marc. IV, 2. 3. 4) bloss behaupten, dass Marcion dasselbe Evangelium im Sinne von Heilsbotschaft, wie die Kirche, früher angenommen und dann verworfen hat, obgleich manche Stellen in dem angezogenen Abschnitte Tertullians so verstanden werden können; es handelt sich um schriftliche in der Kirche recipirte Evangelien, die Marcion früher anerkannt und dann verworfen haben muss; denn aus-

drücklich stellt Tertullian dem evangelium Ponticum das evangelium instrumentum der Kirche gegenüber; danach normirt sich die Bedeutung von evangelium. M.]

§. 87. Ein anderer aber rechtgläubiger Lehrer desselben Zeitalters, *Justinus Martyr* (geb. um 89, † 161—168), führt häufig evangelische Schriften an, welche er selbst, wahrscheinlich nach der Analogie der Xenophontischen Memorabilien des Sokrates, gewöhnlich *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* nennt. Er bezeichnet sie als von den Aposteln und deren Begleitern verfasst.*) Entschieden unrichtig behaupten einige Gelehrte, auch der neuesten Zeit,**) dass es eine einzelne, besondere Schrift gewesen sei, deren Justin sich bedient habe. Dass es mehrere waren, geht aus seinen Aeusserungen auf das Bestimmteste hervor;***) ebenso lässt sich aus seinen Citaten mit der grössten Wahrscheinlichkeit nachweisen, dass unsere vier kanonischen Evangelien sich mit darunter befunden haben. Namentlich finden wir in seinen Anführungen aus den Denkwürdigkeiten auch unverkennbare Spuren des vierten Evangeliums.

So am sichersten Apol. I, 61: *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι.* Die Ausdrücke sind hier allerdings nicht ganz dieselben, wie Joh. 3, 3—5; statt *γεννηθῇ ἄνωθεν* ist *ἀναγεννηθῆτε* gesetzt, statt *βασιλείαν τοῦ θεοῦ: βασ. τῶν οὐρανῶν;* desshalb soll Justin den Ausspruch aus einer anderen Quelle geschöpft haben; schon *Bretschneider* meint, der Verfasser des Evangeliums habe ihn nur aus derselben Quelle wie Justin. Allein jene Differenzen an sich entscheiden gar nichts; nach der Citirweise der Alten überhaupt führen auch die Kirchenväter Stellen der heiligen Schrift selten ganz wörtlich an. Die Uebereinstimmung bleibt doch so gross, dass von dieser Seite, zumal bei dem eigenthümlichen Charakter des ganzen Ausspruches, die Annahme gar keinem Bedenken unterliegt, Justin habe ihn aus unserem Evangelium geschöpft. Mit einigem Schein aber beruft *Schwegler* sich theils auf die seiner Meinung nach der Stelle des Justin zum Theil noch mehr entsprechende Stelle Matth. 18, 3 (was aber keineswegs der Fall ist), theils besonders auf *Homil. Clement.* XI. 26, wo der Spruch, obwol mit manchen Zusätzen,

*) Dial. c. Tryph. c. 103: *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.*

**) So *Credner* (Beitr. I. 258 ff., Gesch. des neutest. Kanon S. 10 ff.), *Mayerhoff* (Einl. in die Petrin. Schriften S. 243 ff.), *Schwegler* (zuletzt Nachapost. Zeitalter I. 216—233) u. A.

***) Z. B. c. Tryph. 103 (s. oben), ib. 106 und Apol. I. 66 (s. §. 119).

doch mit denselben Abweichungen von Johannes wie bei Justin, angeführt sei. Auch *Baur* (Theol. Jahrbb. 1844, S. 665, Kanon. Evv., S. 352) meint, der Spruch sei in die Clementinischen Homilien aus dem Hebräer-Evangelium oder dem mit diesem identischen Ev. Petri gekommen. Ebenso leitet *Zeller* ihn aus dem Hebräer-Evangelium ab. Allein wäre das auch der Fall, so wäre die Annahme sehr wahrscheinlich, dass er in diese letztere Schrift erst mit einer kleinen Umänderung aus dem Johanneischen Evangelium geflossen wäre. Noch wahrscheinlicher hat aber der Verfasser der Clementinen die Schriften Justins gekannt und daraus zunächst den Ausdruck dieses Citats entnommen. Aehnlich verhält es sich auch mit *Homil. Clem.* III. 55; XIX. 2, wo das Verbot des Schwörens die Stellen Matth. 5, 37 und Jak. 5, 12 mit einander combinirt, und zwar in derselben Gestalt wie bei *Justin.* Apol. I. 16;*) auch hier ist wahrscheinlich, dass der Verfasser der Clementinen für den Ausdruck zunächst den Justin vor Augen gehabt hat. Auf jeden Fall hat *unser* Spruch eine so eigenthümlich Johanneische Färbung, dass unzweifelhaft dieses Evangelium als der ursprüngliche Sitz desselben anzusehen ist.

Auch bei mehreren anderen Stellen Justins ist eine Benutzung unseres Evangeliums sehr wahrscheinlich. Vgl. *Olshausen*, Echtheit der Kan. Evv., S. 304 ff.; *de Wette* §. 66a; *Bindemann*, Theol. Stud. u. Krit. 1842. 2, S. 478—482; *Semisch*, Die apost. Denkwürdigkeiten des Märt. Justinus. Zur Gesch. u. Echtheit d. Kan. Evv. Hamb. u. Gotha 1848, S. 155—205; *Luthardt*, Justin der Märt. u. das Joh. Ev., in der Zeitschr. f. Protest. und Kirche 1856. Ich erwähne hier nur, wie Apol. I. 52 auf Sach. 12, 10 angespielt wird, nach einer von den LXX ganz abweichenden Fassung, aber übereinstimmend mit Joh. 19, 37: *καὶ τότε ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* (vgl. *Semisch*, S. 200 ff.). Darnach dürfen wir unbedenklich, da Justin seine Denkwürdigkeiten als theilweise von Aposteln selbst aufgeschrieben bezeichnet, voraussetzen, dass er dabei mit an Johannes als Verfasser unseres Evangeliums gedacht hat.

Justin ist aber hierfür, abgesehen von seinem frühen Zeitalter, auch deshalb ein sehr beachtenswerther Zeuge, weil er auf Reisen in verschiedenen Gegenden der christlichen Kirche — nach seinen eigenen Aeusserungen war er ausser in seinem Geburtsland Samarien in Alexandrien, Ephesus und Rom — die Urtheile der Kirchen in verschiedenen Ländern über die Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums kennen lernen konnte.

[Justin ist nicht ganz der frühe Zeuge für das 4. Ev., für den ihn *Bleek* erklärt; denn er hat seine erste Apologie nicht, wie man früher anzunehmen pflegte, um 138—139 geschrieben, sondern nach *Volkmar's* Beweis (zuerst Theol. Jahrbb. 1855, S. 227 ff. 412 ff.) auf Anregung der chronologischen Frage durch *Hilgenfeld* (Theol. Jahrbb. 1853, S. 227) sie

*) Homil. Clem. XIX. 2: *ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ. τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν.* Justin: *μὴ ὀμόσητε ὅλως· ἔστω δὲ . . . . τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ.*

erst 147 (150 Jahre nach der Geburt Christi ap. I, c. 46) den beiden Kaisern Antoninus Pius und Marc Aurel eingegeben, in dem Jahre, in dem Rom sein 900jähriges Bestehen feierte (Ursprung, S. 155). *Keim* (a. a. O. S. 138) ist sogar geneigt, die Apologie in die letzten Jahre des Kaisers Antoninus Pius nach 155 zu setzen, besonders wegen ihrer Polemik (ap. I, 26. 58) gegen Marcion. Nun ist es richtig: Marcion invaluit sub Aniceto (158—168) nach *Iren.* adv. haeres. III, 4, 3, aber er war doch schon im ersten Jahre des Antoninus Pius 138 aufgetreten (vrgl. *Volkmar*, Ursprung, S. 89; hier auch sein Bericht über die von *Flügel* zuerst mitgetheilte neue orientalische Quelle für das Leben Mani's und seiner Vorgänger, welche diese Notiz giebt). Die Polemik Justins wird desshalb auch im Jahre 147 begreiflich; seine Citate orientiren uns also über den Gebrauch der Evv. erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts. — Als Mittheilungen aus den evangelischen Denkwürdigkeiten citirt nun Justin, allerdings mit sehr freier Textbehandlung, wie sie durch Reproduction aus dem Gedächtniss, die Verwandtes combinirt, durch Verwendung des Inhalts in der Predigt und im Unterricht, durch Einflechtung von Zügen aus der Ueberlieferung, durch Verquickung des Textes mit auslegenden Zusätzen, auch durch andere Lesarten sich ergeben musste, unsere drei Synoptiker und daneben auch wohl ein unkanonisches Evangelium von synoptischem Gepräge. Dieses letzteren Benutzung ist m. M. n. unzweifelhaft sicher gestellt durch dial. c. 35, in dem Justin zwei Aussprüche neben einander stellt, von denen der erste eine Mischung von Matth. 7, 15 und 24, 5, der andere die wörtliche Reproduction von Matth. 7, 15 ist. Diese Citate, als verschiedene neben einander stehend, können nur aus verschiedenen Quellen geflossen sein; demnach würde das erste auf dieses unkanonische Evangelium führen (*Hilgenfeld*, Krit. Untersuchungen, S. 188), dem auch alle die Evangeliencitate zuzuweisen wären, die sich auch unter den oben angegebenen Gesichtspunkten nicht als kanonische Stellen mit frei behandeltem Text auffassen liessen. Man mag in diesem Evangelium das des Petrus oder das Hebräerevangelium wiederfinden: ein Petrusevangelium so umfänglich benutzt und von der dogmatischen Haltung, wie es *Hilgenfeld* (a. a. O. S. 259 ff.) beschreibt, war es nicht (vrgl. *Ritschl* in: Theol. Jahrbb. 1851, S. 486—499; 504 ff.). — Daneben citirt Justin aber auch das 4. Ev. Die Stelle (s. o.) apol. I, 61 kennzeichnet sich trotz der notirten Abweichungen als nicht aus dem Petrusevangelium, sondern aus dem 4. Ev. entlehnt durch die Anspielung auf das originelle Nikodemus-Missverständniss, das sie freilich in umschreibender, secundärer Form wiedergiebt, gerade weil es gar nicht in den Zusammenhang bei Justin passt. Dieser Zusatz kann nur aus dem 4. Ev. stammen (*ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον κ. τ. λ.*), oder dieses hat ihn, wie auch *Volkmar* sieht, von Justin. Auch für das parallele Citat Hom. XI, 26 (vrgl. Recogn. VI, 9) braucht man nicht auf das Petrusevangelium als gemeinsame Quelle für Justin und die Homilien zurückzugreifen, oder es mit *Bleek* aus einer mehr als problematischen Benutzung Justins durch den Homilisten abzuleiten, die für Hom. III, 55; XIX, 2 verglichen mit apol. I, 16

ebenfalls abzulehnen ist;*) seit feststeht, dass die Homilien das Johanneische Evangelium auch anderwärts citiren, steht Nichts im Wege, auch dieses Citat auf das 4. Ev. zurückzuführen. Das absolut gebrauchte *αναγεννᾶσθαι* ohne einen Zusatz wie *ἐκ πνεύματος* oder drgl. in beiden Stellen und die Einschiebung von *ὕδατι . . . . . πνεύματος* in den Homilien erklärt sich daraus, dass beide Schriftsteller, veranlasst durch den Zusammenhang des Citats mit Joh. 3, 5, dasselbe direct auf die Taufe beziehen. Ebenso haben wir auch, um von zweifelhaften Anklängen zu schweigen,**) in dem Worte des Täufers (dial. c. 88 — Joh. 1, 21. 23), in der Beschreibung der Geburt Christi mit der dogmatischen Formel: *ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπερματος γεγεννημένου ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ* (dial. c. 63 — Joh. 1, 13), in der dogmatischen Popularisirung der Johanneischen Logologie und deren Verbindung mit der synoptischen Christologie Berührungen Justins mit dem 4. Ev. und seine Abhängigkeit von demselben zu erkennen. Für die Bekanntschaft Justins mit dem 4. Ev. erklären sich desshalb *Weizsäcker*, Ev. G., S. 227 ff. (vrgl. dess. „Die johann. Logoslehre" in: Jahrbb. f. deutsche Theol. 1862, S. 203 ff.), *Riggenbach*, a. a. O. S. 139 ff., *Keim*, a. a. O. S. 137 ff.; *Hilgenfeld* will (Der Paschastreit. 1860, S. 209 Anm. 3) die Möglichkeit dieser Bekanntschaft nicht mehr bestreiten, limitirt aber sein Urtheil (Kanon und Kritik. 1863, S. 25) dahin, dass sie noch zu bezweifeln sei; mit noch grösserer Reserve nimmt *Baur* schliesslich (Christenthum und Kirche der drei ersten Jahrh. (2) S. 140) Stellung zu der Frage; er hegt nur keinen Zweifel darüber, dass Justin das eine oder andere unserer kanonischen Evv. schon kannte. Dagegen fasst *Volkmar* das Resultat seiner Untersuchungen über Justin (Ueber Justin und sein Verhältniss zu unseren Evv. 1853. Die Zeit Justins des Märtyrers. Theol. Jahrbb. 1855. u. A.) dahin zusammen (Ursprung, S. 91 ff. 154 ff.), das Justin das 4. Ev, nicht gekannt habe, wie das aus seinen Citaten und der unvollkommenen Gestalt seiner Logoslehre gegenüber der des 4. Ev. hervorgehe; dass aber ein literarischer Zusammenhang zwischen dem Citat ap. I, 61 und Joh. 3, 3—5 bestehe, der sich wegen der Frage des Nikodemus im 4. Ev., einer Umbildung des Justinschen *ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι*, durch das Petrusevangelium nicht herstellen lasse; dass desshalb das 4. Ev. die Schriften Justins voraussetze, unter deren Anregung es Justins Logoslehre zur höheren Vollendung geführt

*) Die Berührungen der Homilien mit Justins Citaten gehen, so weit sie sich nicht bei Beiden aus freier Umbildung einer kanonischen Stelle erklären, auf das auch von den Homilien benutzte unkanonische Ev. Justins zurück. M.

**) Dahin gehört vor Allem das von *Bleek* (s. o.) nach dem Vorgange von *Semisch* aus dem 4. Ev. abgeleitete Sacharjah-Citat in Apo. I, 52 (vrgl. dial. 14, 31); es ist nicht Joh. 19, 37, sondern Apok. 1, 7, wo es schon nach dem Grundtext geändert erscheint, zu suchen; denn Justin bezieht die Stelle wie die Apokalypse allein, nicht das Evangelium, auf die Wiederkunft Christi und erkennt als Chiliast mit beflissenem Eifer (dial. c. 81) den apostolischen Ursprung der Apokalypse an. M.

habe (vrgl. das Urtheil *Keim's* über diese Combination a. a. O. S. 139). Auch *Scholten* (Aelteste Zeugnisse, S. 20 ff.) lässt Justin das 4. Ev. nicht kennen; dagegen bemerkt er den von *Volkmar* mit Recht behaupteten literarischen Zusammenhang zwischen ap. I, 61 und Joh. 3, 3—5 nicht und verneint jede Berührung zwischen dem 4. Ev. und Justin; für das oft behandelte Citat ap. I, 61 greift er wieder mit *Zeller* auf das Petrusevangelium zurück (Theol. Jahrbb. 1855, S. 138 ff.) und lässt das Nikodemusmissverständniss des 4. Ev. durch die von demselben vollzogene Umsetzung des *ἀναγεννᾶσθαι* der Quelle seiner Erzählung, auf das die Frage des Nikodemus gepasst haben würde, in ein *ἄνωθεν γεννᾶσθαι* entstanden sein. Uebrigens lehnt auch *Ewald* (Jahrbb. V, S. 187 ff. VI, S. 124 ff.) die directe Bekanntschaft Justins mit dem 4. Ev. ab, obgleich er ihm Einiges daraus bekannt geworden sein lässt; indess Joh. Schriften, II, S. 407 Anm. 1 meint er doch, dass unser Ev. schon den stärksten Einfluss auf Anschauungen und Sprache des Märtyrers geübt habe, wie er auch Beziehungen Justins auf den I. Brief (3, 1—8) im dial. c. 45. c. 123 anerkennt (Joh. Schriften II, S. 395 Anm. 4). — Wenn Justin aber auch das 4. Ev. als einen Bestandtheil der apostolischen Denkwürdigkeiten benutzt hat — und das ist mir nicht zweifelhaft —, so hat er dasselbe nach ap. I, 66 (*οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*) und dial. c. 103 (s. S. 269 Anm.) wohl als Schrift des Apostels Johannes angesehen und ap. I, 67 bezeugt, dass es zu seiner Zeit schon im gottesdienstlichen Gebrauch war. Und doch finden wir das Evangelium in Justins Schriften nicht oft citirt; er hält sich meist an die Synoptiker und gibt auch nach ihnen den Abriss des Lebens Jesu, wohl weil das 4. Ev. mit der bis dahin geläufigen geschichtlichen Tradition, und mehr noch, weil es mit dem Chiliasmus bricht. M.]

§. 88. In der Oratio ad Graecos *Tatians*, eines Schülers Justins, der desshalb wohl auch seines Lehrers Ansicht über das vierte Evangelium mitbezeugt, finden sich verschiedene und zwar so unverkennbare Beziehungen auf das Johanneische Evangelium, dass auch *Lützelberger*, *Baur* (Theol. Jahrbb. 1844, S. 665, Kan. Evv., S. 356 f.) und *Zeller* nicht zu bezweifeln wagen, was *Bretschneider* thut, dass er es gekannt habe.*) Wunderlich aber ist, wenn *Baur* es auffallend findet, dass in der Stelle c. 13 das *εἰρημένον* nicht bestimmt dem Apostel Johannes zugeschrieben ist. Dies war doch gerade dann nicht nöthig, wenn Tatian bei seinen Lesern als allgemein bekannt voraussetzen konnte, wem die Stelle angehöre. Jedenfalls citirt er sie wie eine Schriftautorität, wie einen Ausspruch aus einer heiligen, kanonischen Schrift; das konnte

*) Vgl. z. B. c. 13: *καὶ τοῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει* (Joh. 1, 5) c. 19: *πάντα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν.* c. 5: *θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ.* ib: *ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθείς.*

er nur unter der Voraussetzung, dass das Evangelium, aus dem sie genommen, eine echt apostolische Schrift sei. Dasselbe ergibt sich noch bestimmter aus seiner später verfassten harmonischen Verarbeitung der vier Evangelien, welche er in seinem Werke Diatessaron unternahm.

Nach den Angaben der Alten hatte er ein *εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων* angefertigt, welches *Eusebius* H. E. IV. 29 als *συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν τῶν εὐαγγελίων*, als eine harmonische Zusammenfassung des Inhaltes der Evangelien bezeichnet. Derselbe berichtet, dass es damals bei Manchen in Gebrauch war, selbst bei Mitgliedern der katholischen Kirche. Noch zu Anfang des fünften Jahrhunderts war es nach *Theodoret* (Haeret. fab. I. 20) sehr verbreitet; er hatte über 200 Exemplare dieses in den Gemeinden sehr in Ansehen stehenden Werkes gefunden, sie aber weggenommen, bei Seite geschafft und an ihre Stelle unsere vier Evangelien gelegt. Mit Unrecht haben mehrere neuere Gelehrte, wie namentlich *Credner* (Beitr. I. 437 ff., vgl. Gesch. des neutest. Kanon, S. 17 ff.), diese Schrift für ein eigenes, selbständiges Evangelium gehalten. Dabei würde sich schon die Benennung gar nicht erklären, welche uns, wie auch Eusebius andeutet, auf eine harmonische Zusammenstellung des Inhaltes von vier Evangelien führt. Da es gerade vier waren und diese solche gewesen sein müssen, die in der Kirche in besonderem Ansehen standen, so ist es schon an sich höchst wahrscheinlich, dass es unsere vier kanonischen waren. Ein Werk solcher Art ist auch noch jetzt in Lateinischer und darnach in einer alten Deutschen Uebersetzung vorhanden. Dieses, welches mit dem Eingange des Evang, des Johannes beginnt, ist indess nach seiner ganzen Beschaffenheit sicher nicht das echte Werk des Tatian, und höchstens könnte dasselbe mit dafür benutzt sein; es ist auch wol nicht aus dem Griechischen übersetzt, sondern schon ursprünglich Lateinisch geschrieben.*) Dass aber schon in dem echten Werke Tatians

*) Das Lateinische Werk, welches *Bleek* hier meint, ist die Harmonia evangelica, die bald dem Tatian, bald dem Ammonius zugeschrieben, von *Victor von Capua* in's Lateinische übersetzt sein soll und in der Bibliotheca patrum Tom. II abgedruckt ist (vrgl. *Cave*, Historia literaria Basil. 1741, I, p. 76); der deutsche Tatian findet sich in *Schilter*, Thesaurus antiq. teut. Tom. II. Die Sache liegt indess anders. Der Bischof Victor von Capua ist kein Uebersetzer, aber er hat eine alte lateinische Handschrift gefunden, die eine Harmonie unserer 4 Evv. enthielt und an diese die übrigen Bücher des neuen Testaments anschloss; diese hat er, allerdings in der Meinung, in deren erstem Bestandtheil Tatians Evangelienharmonie gefunden zu haben, in den Jahren 541—546 abschreiben lassen und dadurch zwar nicht eine Uebersetzung von Tatians Evangelienharmonie, aber den neben dem Amiatinus werthvollsten Codex der Hieronymianischen Uebersetzung des N. T.'s auf die Nachwelt gebracht. Aus einem Codex Monacensis hat zuerst *Schmeller*, Wien 1841, Victors Harmonia evangelica herausgegeben; dann veranstaltete *E. Ranke* nach einer Reihe vorbereitender Publicationen eine kritische Ausgabe der gesammten Handschrift Victors, die sich in Fulda befindet (Codex Fuldensis, Novum Testamentum interprete Hieronymo edidit *Ernestus*

namentlich auch der Inhalt des Johanneischen Evangeliums mit aufgenommen war, lässt sich schon nach dem Gebrauche, welchen er von demselben in seiner Oratio macht, nicht bezweifeln. Es gab davon auch eine Syrische Uebersetzung oder Bearbeitung, welche nach der Angabe eines späteren Syrischen Schriftstellers, des *Bar Salibi*, auch mit den Worten Joh. 1, 1: „Im Anfang war das Wort", begann; die Syrische Uebersetzung muss aber in ziemlich früher Zeit gemacht sein, da schon *Ephraem Syrus* († 373), der des Griechischen nicht mächtig war, nach der Angabe Syrischer Schriftsteller über Tatians Diatessaron einen Commentar geschrieben haben soll. Vgl. *Daniel* Tatianus der Apologet. Halle 1837, S. 87—111, und besonders die sorgfältige Untersuchung von *Semisch:* Tatiani Diatessaron, antiquissimum N. T. evangeliorum in unum digestorum specimen. Breslau 1856.

[Die Ausführungen *Bleek's* über das Diatessaron sind anfechtbar. Auch wenn Tatian seinem Werke selbst den Titel *διὰ τεσσάρων* gegeben hat, wie Eusebius behauptet, der es freilich nicht selbst kennt, während Theodoret, der es kennt, nur sagt: *καὶ τὸ διατεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον,* so wissen wir noch nicht, ob Tatian unsere vier kanonischen Evv. in demselben zur Evangelienharmonie verarbeitet hat. Nach dem Urtheile Theodoret's über dasselbe ist das nicht wahrscheinlich; er bemerkt namentlich, dass die Genealogien und Alles, was sich auf die fleischliche Abstammung Jesu von David beziehe, von Tatian beseitigt seien, er spricht von der *κακουργία τῆς συνθήκης* und behandelt sie auch thatsächlich als ein haeretisches Buch. Uebrigens mag Tatian, ein anerkannter Kenner des 4. Ev., auch in seinem Diatessaron dasselbe benutzt haben; ihm, dem Gnostiker, kann gerade dessen Prolog im Gegensatz zu den synoptischen Genealogien gedient haben. In der Syrischen Kirche scheint man nun schon früh durch eine orthodoxe Evangelienharmonie, die unter Tatian's Namen in Umlauf gesetzt wurde, den echten Tatian verdrängt zu haben (vrgl. die Schilderung, die *Ebed-Jesu* († 1308) in *A. Maji* Scriptorum veterum nova collectio Tom X, S. 191 von dem ihm bekannten syrischen Diatessaron giebt, die sich nicht auf dieselbe Schrift beziehen kann, welche Theodoret so streng verurtheilt). Dieses unechte Diatessaron mag mit Joh. 1, 1 begonnen haben; auf jeden Fall hat es den Anlass dazu gegeben, dass die syrischen Schriftsteller eine Reihe von Missverständnissen über Tatian's Diatessaron überliefern (*Credner,* Geschichte des neutestamentl. Kanon. Herausgeg. von Volkmar. Berl. 1860, S. 18 ff.; Beiträge I, S. 437 ff.; *Volkmar,* Urspr., S. 34 ff.; *Scholten,* Aelteste Zeugn., S. 93 ff.). M.]

Ranke. Marburg. et Lips. 1868). Endlich hat *Grein* in seinen Heliand-Studien. I. Quellen des Heliand. Cassel 1869 Tatians Evangelienharmonie Victors von Capua nach dem Codex Cassellanus edirt. Dieser Evangelienharmonie verdanken wir nun in der That wenigstens mittelbar eine Perle der deutschen Nationalliteratur; die altsächsische Evangelienharmonie, *der Heliand,* im 9. Jahrhundert ist in seiner Geschichtserzählung und Anordnung des Stoffes ganz aus derselben geschöpft. Nachweis bei *Grein* a. a. O. M.

Ein Zeitgenosse Tatians war *Theophilus*, Bischof von Antiochien seit 169. Dieser hat nach *Hieron.* de viris ill. 25 u. Ep. 151 ad Algasiam einen Commentar über die Evangelien geschrieben, in welchem er der letzteren Stelle zufolge dieselben harmonisch synoptisch behandelte, also wahrscheinlich selbst eine Harmonie der vier Evangelien verfasst hatte.*) Dass dieses gerade unsere vier kanonischen Evangelien waren, setzt wenigstens Hieronymus ohne weiteres voraus, und kann auch schon deshalb als sicher angenommen werden, da Hieronymus das Werk selbst kannte. Unzweifelhaft befand sich das des Johannes darunter, da Theophilus in seinem uns erhaltenen Werke ad Autolycum II. 22 dasselbe ausdrücklich als zu den heiligen Schriften gehörig, und den Johannes selbst als einen vom heiligen Geiste getriebenen Schriftsteller bezeichnet.**) Wenn aber um diese Zeit, bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, schon mehrere christliche Lehrer es unternahmen, unsere vier Evangelien harmonisch zu behandeln, so müssen diese Schriften damals in der Kirche vor anderen Schriften ähnlicher Art ein ausgezeichnetes Ansehen gehabt haben; unter diesen Schriften konnte das vierte Evangelium aber nur einen Platz erhalten, wenn es schon lange als eine echt apostolische Schrift galt.***)

Ein nicht ganz unwichtiger Zeuge ist auch der heidnische Philosoph *Celsus*, der bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts gelebt haben muss.

Von seiner polemischen Schrift gegen das Christenthum: *ὁ λόγος ἀληθής* [geschrieben im J. 178] hat *Origenes* contra Celsum Fragmente aufbewahrt. Er hatte bei seiner Polemik namentlich die evangelischen Schriften vor Augen und unter diesen auch das Johanneische Evangelium. Bei einzelnen Stellen kann man darüber zweifelhaft sein, bei mehreren aber nicht, dass er dieses Evangelium berücksichtigt hat; er muss es mithin als eine in der Kirche verbreitete und in Ansehen stehende Schrift vorgefunden haben. Vgl. besonders *Olshausen*, Echtheit der Kan. Evv.,

*) Theophilus . . . qui quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta reliquit, haec super hac parabola (vom ungerechten Haushalter) in suis commentariis est locutus.

**) *Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ κ. τ. λ.*

***) *Melito von Sardes* kann nicht als Zeuge herangezogen werden, da die angebliche Lateinische Uebersetzung seiner *Κλείς* (herausg. von *Pitra*, Spicilegium Solesmense. Vol. II. u. III. Paris 1855), welche Citate aus Joh. 15, 5; 6, 54; 12, 24 enthält, unecht ist; s. *Steitz*, Theol. Stud. u. Krit. 1857, S. 584 ff. B.

S. 349—355, *Lücke*, Commentar, 3. Ausg. I. 68 ff. [Celsus' wahres Wort. Wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt, untersucht und erläutert von *Theodor Keim*. Zürich 1873, S. 261 ff. 229.]

§. 89. In den Schriften der sog. *apostolischen Väter* kommen keine Citate aus dem Johanneischen Evangelium vor; diese Väter pflegen überhaupt keine der evangelischen Schriften zu citiren, obwol nicht zu zweifeln ist, dass sie mehrere gekannt haben. Einzelne Stellen bei ihnen enthalten vielleicht Anspielungen auf unser Evangelium; doch ist keine in dieser Beziehung ganz sicher. Namentlich auf die Reminiscenzen in den *Ignatianischen Briefen* will ich kein besonderes Gewicht legen, weil es noch sehr zweifelhaft ist, wie es mit der Echtheit und Integrität dieser Ignatianischen Briefe selbst in den verschiedenen Recensionen, in denen wir sie besitzen, sich verhält.*) — Die Echtheit von *Polykarp's* Brief an die Philipper haben wir nicht Grund, mit *Schwegler, Zeller* u. A. in Zweifel zu ziehen, zumal schon *Irenäus* ihn kennt (adv. Haer. III. 3, und ad Florinum bei *Euseb.* V. 20).**) In diesem Briefe findet sich unser Evangelium nicht benutzt; doch folgt bei dem geringen Umfange des Briefes daraus durchaus nicht, dass ihm dasselbe nicht bekannt gewesen sei. Man kann auch *Lützelberger* zugeben, dass Irenäus den Polykarp über diese Schrift des Apostels Johannes nicht hatte reden hören, und dass diesem auch nichts vorlag, woraus sich ein Gebrauch desselben durch Polykarp ergab. Aber auch das beweist gar nichts; denn Irenäus kannte von Schriften

*) Ueber die Ignatianischen Briefe, die wohl in allen Recensionen für unecht zu halten sind, vrgl. §. 57, S. 166 Anm. Fallen die Anfänge der Ignatiusliteratur aber erst gegen das Jahr 170 (*Volkmar*, Ursprung, S. 51), so bezeugen ihre Berührungen mit dem 4. Ev. nur schon anderweitig Feststehendes. M.

**) Alle Verdachtsgründe gegen den Brief des Polykarpus schwinden, wenn man mit *Ritschl* (Altkatholische Kirche (2) S. 584 ff.) die in demselben vom Verfasser der Pseudoignatiana eingeschobenen Interpolationen, welche sein Werk mit einer guten Beglaubigung in die Welt einführen sollten, ausscheidet. Dann befremden auch die Beziehungen desselben auf die Gnosis nicht länger; denn wir haben gar keinen Grund mehr, den nicht interpolirten Brief in die Zeit unmittelbar nach dem Tode des Ignatius zu setzen; wir gewinnen Raum für denselben bis zum Todesjahr Polykarp's 167, und dürfen ihn wegen seiner Berücksichtigung der Gnosis auch nicht früher als 140 geschrieben sein lassen; wegen: orate pro regibus (Kap. 12), welches die Regierung zweier Kaiser voraussetze, nimmt *Volkmar* als frühsten Termin 147 an, das Jahr, in dem Antoninus Pius den Marc. Aurel zum Mitkaiser erhob (a. a. O. S. 46). M.

des Polykarp eben auch nichts weiter als jenen Brief an die Philipper, und wenn er auch in früher Jugend den Polykarp zwar öfters gesehen und gehört hatte, so scheint er doch nicht gerade in einem anhaltenden Verkehr mit demselben gestanden zu haben. Indess in dem eben genannten, wahrscheinlich zu Anfang des 2. Jahrhunderts geschriebenen Briefe des Polykarp findet sich, wie auf mehrere andere neutestamentliche Briefe, so Kp. 7 eine unverkennbare Anspielung auf 1. Joh. 4, 3.*) Auch *Papias* hat nach Eusebius**) durchaus glaubwürdiger Mittheilung wie aus 1. Petr., so auch aus 1. Joh. Zeugnisse beigebracht. Nun ist zwar in neuerer Zeit von *Weisse, Schwegler, Baur, Hilgenfeld, Zeller, [Strauss,*

*) *Πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν.* Im höchsten Grade unnatürlich ist es, wenn *Bretschneider* und *Lützelberger* meinen, der Verfasser von 1. Joh. habe den Polykarp benutzt; oder wenn *Baur* es für eine anonym circulirende Sentenz hält, welche beide Schriftsteller sich angeeignet hätten. [Aehnlich *Scholten* (Aelteste Zeugnisse, S. 45ff.), der beide Verfasser die Sprüche frei bilden und in ihrem Kampf gegen die Gnosis unabhängig von einander brauchen lässt; er findet sogar mit Rücksicht auf I. Joh. 2, 22; 5, 5. 6 *den* Hauptunterschied zwischen beiden heraus, dass der Brief nach Joh. die Basilidianer bekämpfe, die den fleischgewordenen Christus nicht auch in Blut kommen lassen, d. h. ihn nicht sterben lassen, sondern ihm z. B. Simon von Cyrene unterschieben (5, 6), der Ausspruch Polykarp's aber gegen Marcionitischen Doketismus gerichtet sei. Schade nur für dieses feine Distinguiren, dass gerade an der Stelle, auf die sich Scholten stützt (5, 6), das entscheidende *ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς* fehlt, das gerade bei der Bekämpfung des Hauptirrthums dringend nöthig war. *Volkmar* (Ursprung, S. 47 ff.) dagegen erkennt das literarische Verwandtschaftsverhältniss zwischen beiden Aussprüchen an, kehrt es aber um; wie er den Evangelisten auf Justin fussen lässt, so den Verfasser des I. Briefes nach Johann. auf Polykarp und dessen körniges Wort umbilden. *Keim* macht auf die im Ausspruch Polykarp's vorliegende Weiterbildung der Johanneischen Idee vom Antichrist aufmerksam (I. Joh. 4, 3); Polykarp kennt schon einzelne Antichristen, dem Johannes ist der Antichrist der Grundlage nach eine einheitliche Potenz (a. a. O. S. 138 Anm. 1); aber die Echtheit des Polykarpus-Briefes ist für *Keim* fraglich. (Dieselbe Abwandlung der Johanneischen Idee des Antichrist findet sich jedoch auch im Briefe selbst 2, 18.) — Dennoch, obgleich die freie Benutzung eines Wortes aus dem I. Briefe Joh. von Seiten Polykarp's mir keinem Zweifel unterliegt, bleibt Polykarp eine bedenkliche Erscheinung für die Echtheit des 4. Ev.; denn im Passahstreit beharrt er mit Berufung auf seinen Meister Johannes gegen Anicet auf der quartodecimanischen Ueberlieferung, woraus man freilich nicht mit *Volkmar* (a. a. O. S. 57) den raschen Schluss ziehen darf, dass das 4. Ev. besonders gerade gegen Polykarp's Judaismus in erzählender Weise zu demonstriren bemüht gewesen sei. M.]

**) H. E. III. 39: *Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς, καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.*

Scholten, Volkmar] bestritten worden, dass der erste Johanneische Brief und das Evangelium von demselben Verfasser seien; allein darüber kann durchaus kein Zweifel sein, wie es sonst auch allgemein, selbst von den Gegnern der Echtheit des Evangeliums anerkannt ist (vgl. §. 223). Also können diese Zeugen für den Brief zugleich auch als indirecte Zeugen für das Evangelium betrachtet werden.

Zeller findet zwar einen Beweisgrund gegen das Johanneische Evangelium in dem Stillschweigen des *Papias* über dasselbe (Theol. Jahrbb. 1845, S. 652—654; 1847, S. 148 f.). Wahrscheinlich hat sich auch in dem Werke des Papias keine ausdrückliche Aussage über das Evangelium des Johannes gefunden, wie über die des Matthäus und Marcus, sonst hätte es Eusebius erwähnt. Allein wir wissen auch gar nicht, in welchem Zusammenhange Papias in seinem Werke jene Mittheilungen über Matthäus und Marcus gegeben hat, und können daher auch nicht wissen, ob er darnach bestimmte Veranlassung gehabt hätte, vom Apostel Johannes zu reden, auch wenn ihm dieser als evangelischer Schriftsteller bekannt war. [Die neueren Verhandlungen über Papias Stellung zum Apostel Johannes s. §. 40, S. 113 Anm. §. 57, S. 167 Anm. Durchaus verkehrt ist es, wenn *Zahn* (Papias von Hierapolis, s. S. 114) den Papias zu einem Schüler des Apostel Johannes macht, ihm die Kenntniss des 4. Ev. zuschreibt und seine Bemerkungen über die Ordnungslosigkeit des Markus aus der von ihm angestellten Vergleichung desselben mit dem Johanneischen Evangelium erklärt. Das 4. Ev. war dem orthodoxen Chiliasten kein angenehmes Buch und vielleicht schweigt er desshalb von ihm (*Volkmar*, a. a. O. S. 58 ff.), wie auch Justin aus demselben Grunde in dessen directer Benutzung noch spröde ist. Wenn *Riggenbach* (Zeugnisse. 116) gegen diese Bemerkung auf den Chiliasmus des Irenäus verweist, der doch das Evangelium anerkenne, so vergisst er nur, dass Irenäus in einer Zeit schreibt, in der sich der katholische Kanon des viergestaltigen Evangeliums schon gebildet hatte; sein Chiliasmus musste sich also mit dem εὐαγγέλιον πνευματικόν abfinden. Aber daran lässt sich nicht zweifeln, dass Papias den auf denselben Verfasser weisenden I. Brief des Johannes benutzt hat; freilich zeigt die Eschatologie dieses Briefes auch eine etwas sinnlichere Haltung, als die des Evangeliums. — Ueber *Keim's* Versuch, an Barnabas einen der bedeutendsten Zeugen für das frühe Dasein und den Einfluss des 4. Ev. zu gewinnen (a. a. O. S. 141 ff.), vrgl. *Holtzmann's* umsichtige Abhandlung: Barnabas und Johannes (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871, S. 336 ff.). M.]

Auch in *neutestamentlichen* Schriften selbst finden sich Spuren einer Bekanntschaft mit unserem Evangelium. a) Sehr wahrscheinlich bezieht sich 2. *Petr.* 1, 14 auf den Ausspruch Christi Joh. 21, 18 nach der dort V. 19 vom Schriftsteller gegebenen Deutung, so dass der Verfasser dieses (wahrschein-

lich gegen Anfang des 2. Jahrhunderts geschriebenen) Briefes unser Evangelium mit dem Anhange zu kennen und dessen Inhalt seinen Lesern als bekannt vorauszusetzen scheint; und b) hat wohl auch *Marcus* bei der Abfassung seines Evangeliums das unsrige hin und wieder benutzt (s. §. 111).*) Doch kann dieses noch Gegenstand des Streites sein und mag auf sich beruhen; wir haben ohnedies in den Erscheinungen, welche die Geschichte der Kirche in den beiden ersten Jahrhunderten darbietet, Hinreichendes gefunden, wodurch die Annahme einer Abfassung dieses Evangeliums erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts so gut wie rein unmöglich erscheint, und Manches, was sich überhaupt bei der Annahme der Unechtheit desselben schwer würde erklären lassen. Bei unbefangener Betrachtung können wir nach den äusseren Zeugnissen, wie ich glaube, so viel mit Sicherheit annehmen, dass es schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts in den verschiedenen Gegenden der Kirche als glaubwürdige Autorität und somit als eine echte Schrift anerkannt gewesen sein muss.

Denn so muss es, wie wir gesehen haben, in der Kirche dagestanden haben: a) vor dem Ausbruch der Passahstreitigkeiten; b) vor dem Aufkommen der Valentinianischen Gnosis in Aegypten und anderswo; c) vor dem Aufkommen des Montanismus in Kleinasien; d) vor Marcion. Die Stellung, welche damals in den verschiedenen Streitigkeiten die entgegengesetzten Partheien zu unserem Evangelium einnahmen, lässt sich geschichtlich nur von der Voraussetzung aus begreifen, dass das Evangelium schon wenigstens mehrere Jahrzehende vor der Mitte des 2. Jahrhunderts, schon bald nach dem Anfange desselben in der Kirche muss bekannt, verbreitet und in weiten Kreisen als echt anerkannt gewesen sein; was sich wiederum ohne die Voraussetzung, dass es wirklich eine echt apostolische Schrift sei, nicht leicht würde erklären lassen. Wir werden demnach auch durch diese Betrachtung uns in der Ueberzeugung befestigt fühlen, welche sich uns schon von anderen Seiten her immer unwiderstehlicher aufgedrängt hat, dass dieses wirklich die Schrift des Johannes, des vertrauten und geliebten Jüngers des Herrn ist. Was hier etwa noch schwierig und dunkel bleibt, sei es in der Geschichte des Evangeliums in der Kirche oder in dessen Inhalt und Ausführung, ist der Art, dass die

*) Der 2. Brief des Petrus ist gewiss der jüngste Bestandtheil des N. T.'s und gehört erst in die Zeit, als sich der Begriff eines neutestamentlichen Kanons gebildet hatte, und heute herrscht auch kaum noch Streit darüber, dass das 4. Ev. den Markus benutzt hat, nicht umgekehrt. S. §. 78, S. 229 Anm. M.

Schwierigkeit durch die Annahme eines späteren, nicht apostolischen Verfassers nur ohne Vergleich gesteigert werden würde.*)

§. **90.** Die kirchliche Ueberlieferung verbürgt auch einmüthig die Integrität unseres Evangeliums. Dennoch glaubt *Schweizer* (§. 63, 2, c) nicht bloss das letzte Kapitel, sondern noch mehrere grössere und kleinere Abschnitte auf einen späteren Ueberarbeiter zurückführen zu müssen, und zwar solche, welche alle äusseren Zeugen für sich haben und ohne die das Evangelium der grösseren Kirche niemals bekannt geworden ist. Eine solche Annahme aber, mit so viel Feinheit und Scharfsinn Schweizer sie auch durchzuführen gewusst hat, ist an sich viel schwieriger und unwahrscheinlicher als die entsprechende bloss hinsichtlich des letzten Kapitels, das sich allerdings als ein späterer Zusatz zu unserem Evangelium erweisen lässt (§. 84). Wenn Johannes sein Evangelium mit Kp. 20 geschlossen und so bei seinen Lebzeiten es seinem nächsten Jünger- und Freundeskreise übergeben hatte, so lässt sich wohl denken, dass, als es erst nach seinem Tode für einen grösseren Kreis veröffentlicht werden sollte, da einer der Jünger des Apostels sich erlauben konnte, einen von dem Werke leicht trennbaren Anhang wie Kp. 21 hinzuzufügen, dessen Concipient sich ja auch V. 24 deutlich und unverhohlen vom Verfasser des Evangeliums unterscheidet; aber wir dürfen nicht annehmen, dass derselbe sich auch sollte erlaubt haben, überall in der Mitte bald grössere bald kleinere Einschaltungen zu machen, ohne anzudeuten, dass diese nicht vom Apostel seien, den er doch 21, 24 so ausdrücklich als den Verfasser des Evangeliums, dessen Zeugniss wahr sei, bezeichnet. Schweizer's Annahme setzt ein sehr künstliches Verfahren von Seiten des Ueberarbeiters voraus, da dieser seine Zusätze nicht bloss einfach in das vorgefundene Apostolische eingeschaltet, sondern damit zu verschmelzen gesucht

*) Auf jeden Fall kam das 4. Evangelium erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts in kirchlichen Gebrauch, wenn es anders einen Bestandtheil der Justinschen apostolischen Denkwürdigkeiten bildet (s. §. 87 Anm.), und *Theophilus* (§. 88) hat es zuerst als Schrift des Johannes citirt und diesen als Geistesträger bezeichnet. Dennoch ist die äussere Bezeugung des 4. Ev. kaum weniger stark, als die der synoptischen Evv. und würde es ausreichend beglaubigen, wenn nicht die inneren Gründe der Annahme seiner Echtheit, wie es mir wenigstens bis jetzt noch scheinen will, unüberwindliche Schwierigkeiten entgegensetzten. M.

haben würde; auch hätte er schwerlich am Schlusse das Werk, wie es nach seiner Ueberarbeitung vorlag, als die Schrift des allen Glauben verdienenden Jüngers bezeichnen können. Vgl. auch *de Wette* §. 110 f. Aus denselben Gründen sind auch die Theilungshypothesen von *Weisse* und *Schenkel* (§. 63, 2, a. b) abzuweisen. [Ueber die Integrität des Joh. Ev. vrgl. auch *Hilgenfeld,* Zeitschr. f. wiss. Theol. 1868, S. 434 ff.]

Entstehung der synoptischen Evangelien.

§. **91.** Dürfen wir nach allem Bisherigen die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel Johannes als feststehend betrachten, so liefert dasselbe uns einen treuen, dem geschichtlichen Hergange wirklich entsprechenden Bericht vom Leben des Herrn. Wir müssen daher, wo es sich um eine zusammenhangende Darstellung der Geschichte des Herrn während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit handelt, den Bericht des Johanneischen Evangeliums im Allgemeinen zu Grunde legen, auch für diejenigen Punkte, hinsichtlich deren zwischen diesem und den synoptischen eine bestimmte Differenz stattfindet, auch wo die letzteren alle drei zusammenstimmen. Dadurch entsteht aber die Frage, wie es kommen konnte, dass die drei ersten Evangelien solche Abweichungen vom Johanneischen darbieten, und zwar alle drei wesentlich dieselben, und dass sie überhaupt im Allgemeinen und in vielem Einzelnen so gleichartig sind.

Dieses verwandtschaftliche Verhältniss der drei ersten Evangelien zu einander ist besonders seit Ende des vorigen Jahrhunderts Gegenstand vieler Untersuchungen und Streitigkeiten gewesen,*) in denen jedoch das gemeinsame Verhältniss derselben zum Johanneischen meist zu wenig berücksichtigt ist. Zunächst bot sich zur Erklärung dieser Ver-

*) Vgl. die Geschichte der synoptischen Evangelienkritik bei *Holtzmann*, Die synopt. Evv., ihr Ursprung u. geschichtl. Charakter. Leipz. 1863, S. 15—43; *Hilgenfeld*, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861; [auch desselben: Die Evangelien nach ihrer Entstehung u. s. w. 1854, S. 1—41.] B.

wandtschaft die Ansicht, unsere synoptischen Evangelisten, sonst unabhängig von einander, hätten nur die mündliche Ueberlieferung benutzt, wie sie sich in der christlichen Gemeinde gebildet hatte *[„Traditionshypothese"]*.

Nach dem Vorgange Aelterer (*Eckermann, Herder, Paulus,* A.), wurde diese Vorstellung besonders scharfsinnig und geistvoll von *Gieseler* († 1854) entwickelt: Hist.-krit. Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftl. Evv., in Keil und Tzschirner's Analekten Bd. III. St. 1; sehr verbessert und vermehrt in besonderem Abdrucke, Leipz. 1818. Er meint, sehr früh habe sich unter den Aposteln in Jerusalem ohne Verabredung eine bestimmte Norm des Evangeliums gebildet, ein mündliches Syro-Chaldäisches Evangelium, gleichmässig im Umfang und Inhalt der Materialien, in der Anordnung und Darstellung des Einzelnen; und, hiervon ausgehend, eine gleiche bestimmte Norm von einem mündlichen Griechischen Evangelium; aus diesem zwiefachen mündlichen Evangelium seien um die Mitte des ersten Jahrhunderts, sonst unabhängig von einander, unsere drei ersten kanonischen Evangelien hervorgegangen. Gieseler hat durch seine gewandte Darstellung dieser Annahme damals vielen Eingang verschafft; zuletzt ist sie wesentlich ganz in derselben Gestalt von *Ebrard* [auch in der 3. Aufl.] geltend gemacht; Andere, die eine gleiche oder verwandte Vorstellung haben, s. bei *de Wette* §. 87a. Anm. a. [So *Credner, Neudecker, Guericke* u. A.[

Richtig ist indess nur dieses, dass die mündliche Ueberlieferung allerdings das erste und für einige Zeit auch wol das einzige, wenigstens das hauptsächlichste Mittel zur Verbreitung der evangelischen Geschichte gewesen ist und auch die Grundlage der schriftlichen Evangelien bildet. Aber das Zurückgehen *bloss* auf die mündliche Ueberlieferung erklärt nicht das wirklich stattfindende Verhältniss der drei ersten Evangelien weder zu einander noch auch zum Johanneischen. Schon das lässt sich auf diesem Wege nicht hinreichend erklären, dass die Synoptiker an so zahlreichen Stellen alle drei oder zwei von ihnen zum Theil selbst wörtlich in Ausdruck und Redewendungen mit einander übereinstimmen, sowol in Betreff der Reden Christi als auch in der Erzählung der Ereignisse.

Sonst hätte in dem Kreise der Jünger, in welchem diese Erzählungen sich auch in ihrem bestimmten Ausdrucke, und zwar auch schon im Griechischen fixirt haben müssten, eine förmliche Verabredung in der Beziehung und ein mechanisches Auswendiglernen und Einlernen stattfinden müssen, was doch namentlich *Gieseler* selbst nicht will und was auch im höchsten Grade unnatürlich sein würde. Es trifft diese Schwierigkeit unter anderm auch namentlich die häufige (§. 69) Uebereinstimmung im Texte ihrer alt-

testamentlichen Citate, wobei sie gleichmässig sowohl vom Hebräischen Texte als namentlich auch von dem der LXX, der im Allgemeinen zu Grunde liegt, abweichen. Diese Erscheinungen erklären sich nur bei der Annahme, dass diese Erzählungen und Aussprüche Christi in einer bestimmten Gestalt schriftlich fixirt waren, und zwar schon in Griechischer Sprache, meistens nämlich in derjenigen Gestalt, welche sie beim ersten Aufschreiben in dieser Sprache erhalten hatten, sei dieses nun durch einen der Synoptiker selbst geschehen oder durch einen früheren Schriftsteller, und dass diese Gestaltung dann auch die Grundlage für die folgenden Schriftsteller, welche dasselbe berichteten, geblieben ist.

Eben so wenig aber erklärt sich durch das blosse Zurückgehen auf die mündliche Ueberlieferung das Verhältniss unserer Evangelisten hinsichtlich des ganzen *Cyklus* der von ihnen behandelten evangelischen Begebenheiten.

Hätte sich im Kreise der Apostel zu Jerusalem ein bestimmter Cyklus evangelischer Begebenheiten für die Darstellung der evangelischen Geschichte bloss in mündlicher Erzählung fixirt, so wäre es ganz undenkbar, dass dann in diesen Cyklus nicht auch Begebenheiten aus früheren Aufenthalten Christi zu Jerusalem wie aus den Hin- und Rückreisen, mit namentlicher Bezeichnung dieser Zeiten und Veranlassungen, sollten aufgenommen sein; es würde schwer zu begreifen sein, dass drei von einander unabhängige Evangelisten in der Ausschliessung dieses ganzen, an sich und für die ganze Entwicklung der Geschichte doch so wichtigen Kreises von Begebenheiten sollten zusammengetroffen sein. Eben so aber auch darin, dass sie mehrmals wiederholt die gleiche grössere oder kleinere Reihe derselben einzelnen Diegesen hinter einander und in derselben Verknüpfung mit einander mittheilen und dann wieder mit gleichen oder ähnlichen Formeln ganze Reihen und Zeiträume nur summarisch zusammenfassen. Am schwierigsten aber bleibt bei einer solchen Annahme der Umstand, dass drei verschiedene Evangelisten sollten in der unrichtigen Darstellung (s. §. 71. 72) zusammengetroffen sein, als sei Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit nur in Galiläa und der Umgegend geblieben bis kurz vor dem letzten Passah, und als habe er sich zu diesem Feste unmittelbar aus Galiläa selbst nach Jerusalem begeben und sei dort am 15. Nisan gekreuzigt worden; in dieser unrichtigen Gestalt kann sich die Erinnerung in der mündlichen Ueberlieferung durch die Apostel nicht fixirt haben.

§. 92. Leichter dagegen erklären sich diese Erscheinungen, wenn wir irgend eine *erste* zusammenhangende *Schrift* über das Leben des Herrn und zwar in Griechischer Sprache annehmen, welche, obwol nicht gerade von einem Apostel verfasst, doch bald so sehr Eingang und Beifall fand, dass sie den Typus und die Grundlage für andere folgende evangelische Schriftsteller bildete, sowol was den Cyklus der auf-

genommenen Erzählungen betrifft, als auch die Art ihrer Verknüpfung zu einem geschichtlichen Ganzen und die Darstellung des Einzelnen. So die meisten Kritiker, welche sich mit diesen Untersuchungen beschäftigt haben, obwol sie in der Bestimmung, wie es sich mit dieser Schrift und ihrem Verhältniss zu unseren Evv. verhalten habe, sehr von einander abweichen. Zuvörderst frägt sich, ob dieses Urevangelium eins unsrer synoptischen Evangelien selbst ist oder eine andere uns nicht erhaltene Schrift. Früher war die erstere Annahme [die *Benutzungshypothese*] die gewöhnliche; man nahm, meistens der Ordnung unserer Evangelien im Kanon folgend, an, *Matthäus* habe zuerst geschrieben, dann, dessen Evangelium benutzend, *Marcus*, und darauf *Lucas*, seine beiden Vorgänger benutzend.

Diese Ansicht ist in neuerer Zeit besonders von *Hug* mit vielem Scharfsinne geltend gemacht; um sie durchführen zu können, nimmt er die Hypothese zu Hülfe, dass das Evangelium des Lucas ursprünglich auch *die* Abschnitte enthalten habe, welche bei Matthäus und Marcus zwischen der Speisung der 5000 und der der 4000 liegen, diese letztere mit eingeschlossen (Matth. 14, 22—15, 39; Marc. 6, 45—8, 10), die nur durch einen frühzeitigen Abschreibefehler, durch ein Homoioteleuton im Grossen, ausgefallen seien. *Hug* nimmt dabei auch — gegen die kirchliche Ueberlieferung — an, dass Matthäus sein Evangelium schon ursprünglich Griechisch geschrieben habe; während Andere, die sonst die gleiche Ansicht hegen, ein Aramäisches Original annehmen und sich dann die zum Theil so auffallend wörtliche Uebereinstimmung unseres Griechischen Matthäus mit den beiden anderen Evangelien, besonders mit Marcus, auf verschiedene Weise zu erklären suchen (s. bei *Bertholdt* §. 308; III. 1117 ff.).

Andere indessen haben über das chronologische Verhältniss der Synoptiker zu einander abweichende Ansichten geltend gemacht; zum Theil lassen sie auf Matthäus zuerst Lucas folgen und sie beide von Marcus benutzt werden; zum Theil betrachten sie das Ev. des Marcus oder das des Lucas als das am frühesten geschriebene, und zwar wird Marcus in neuerer Zeit bevorzugt (s. §. 93).

Andere haben mit sehr verschiedenen Modificationen die erste schriftliche Grundlage unserer synoptischen Evangelien in einer oder mehreren früheren, der Abfassung aller unserer Evangelien vorhergegangenen evangelischen Schriften gesucht. Zum Theil hat man verschiedene kleinere und von einander

unabhängige Quellenschriften für unsere Evangelien angenommen.

So schon einige ältere Gelehrte (*de Wette* §. 86). *Schleiermacher* (Ueber die Schriften des Lukas, ein krit. Versuch. Erster [u. einziger] Theil. Berlin 1817; in s. Werken z. Theol. II. 1—220) nimmt für das Evangelium des Lucas eine ganze Reihe von kleinen Schriften an, die sich unabhängig von einander je mit Einzelnem aus der evangelischen Geschichte beschäftigten, und die der Verfasser unseres Evangeliums eigentlich nur zusammengestellt habe; für das erste unserer kanonischen Evangelien nimmt er als Grundlage eine Aramäische Spruchsammlung des Matthäus an (s. oben §. 40), und für das zweite die von Papias erwähnte Schrift des Marcus, die er für verschieden von dem Evangelium selbst hält. Damit ist aber für die Erklärung der Verwandtschaft der Synoptiker unter einander und ihrer gemeinsamen Stellung zum Johanneischen Evangelium durchaus nichts geschehen; auch, was *Schleiermacher* in seiner Einl. in das N. T. gibt, bietet dafür in keiner Weise etwas Genügendes.

Schon in früherer Zeit aber, namentlich seit dem letzten Jahrzehend des vorigen Jahrhunderts, hat man als gemeinschaftliche Grundlage für unsere synoptischen Evangelien ein Aramäisches *Urevangelium* angenommen. Als dieses dachte man sich entweder das Aramäische Original unseres Matthäus, oder, wiefern man dieses als davon verschieden ansah, das Evangelium der Hebräer (vgl. bei *de Wette* §. 84 a) oder eine kürzere Aramäische Schrift, entweder einen Entwurf nach gemeinschaftlicher Verabredung sämmtlicher Apostel, oder eine Privatschrift eines unbekannten Autors. Aus diesem leitete man dann mit Zuhülfenahme noch verschiedener Mittelglieder, Uebersetzungen und Ueberarbeitungen, unsere synoptischen Evangelien ab, und suchte aus dem gemeinschaftlichen oder besonderen Inhalte dieser letzteren den Inhalt des Urevangeliums sowie die Beschaffenheit der Mittelglieder genau zu ermitteln. Auf diese Untersuchungen ist eine Zeit lang ein ausserordentlicher, höchst mühsamer Fleiss verwandt worden.

So namentlich: a) von *Eichhorn:* über die drei ersten Evv., in seiner Allg. Biblioth. d. bibl. Litter. Bd. V. St. 5 (1794); und dann auf noch viel complicirtere und künstlichere Weise ins Einzelne ausgeführt in seiner Einl. i. N. T.; vgl. bei *de Wette* §. 84 b u. d. — b) *Marsh* Abhandl. über die Entsteh. u. Abfass. unserer ersten 3 kanon. Evv., in seinen Anmerk. u. Zusätzen zu Michaelis Einl.; s. bei *de Wette* §. 84 c. — *Gratz* neuer Versuch, die Entsteh. der 3 ersten Evv. zu erklären. Tüb. 1812.

Nachher ist man von diesen Feststellungen im Detail wieder mehr abgekommen, da man sich nicht hat verhehlen

können, wie viel Unsicheres dabei nothwendig bleiben muss. Man hat sich begnügt, die Sache nur mehr im Allgemeinen zu betrachten.

So z. B. *Schwegler*, der, wie die Baur'sche Schule überhaupt, das *Hebräer-Evangelium* als das älteste Evangelium und das unseren synoptischen Evangelien zu Grunde liegende Urevangelium betrachtet (Nachapost. Zeitalter I. 199—216). Diese Annahme ist schon §. 44 ff. widerlegt. [Die Ansichten *Baur's* über die Bildung der synoptischen Evv. sind S. 33 entwickelt.]

Neuerdings hat aber *Ewald* wieder [in Eichhorn's Manier] einen Versuch gemacht, den Gang der evangelischen Schriftstellerei bis zur Abfassung unserer synoptischen Evangelien im Einzelnen nachzuweisen, freilich mehr durch zuversichtliche Aussprüche als durch befriedigende Beweise (Jahrbb. d. bibl. Wissensch. II. 180—224: Ursprung u. Wesen der Evv.). Nach ihm sollen folgende Werke auf einander gefolgt sein: I. *Das älteste Evangelium*, mit kurzen Schilderungen der hervorragendsten Ereignisse des Lebens Jesu, von der Taufe an, welches schon Paulus gebraucht habe, in Griechischer Sprache verfasst, vielleicht vom Diakonus Philippus. — II. Die — nach Papias — vom Apostel Matthäus verfertigte *Spruchsammlung*. — III. Das Ev. des *Marcus*, mit Benutzung von I u. II geschrieben, im Ganzen dasselbe mit unserem kanonischen; jedoch hatte es in der Mitte und am Ende noch einige Stücke, welche jetzt fehlen, sowie einen anderen Schluss statt des jetzigen 16, 9—20; auch 1, 2 f. ist spätere Einschaltung.*) — IV. *Das Buch der höheren Geschichte*, welches sich eng an I anschloss und nur manches dort kurz Angedeutete weiter ausführte. — V. Das jetzige *Matthäus-Evangelium*, in Griechischer Sprache geschrieben, mit Benutzung von I—IV, besonders II u. III, die seine Hauptquellen waren. — VI, VII u. VIII. Noch *drei andere* verloren gegangene Werke, von denen No. VI sich durch schöne Ausführlichkeit, No. VII durch Gedrungenheit der Darstellung auszeichnete, No. VIII in Aramäischer Sprache geschrieben war. — IX. *Lucas*, der alle genannten Schriften mit Ausnahme von No. V (dem jetzigen Ev. Matth.) benutzte, am meisten den Marcus. Dabei bezeichnet *Ewald* selbst die Schwierigkeit, dass Lucas zwischen 9, 17 und 9, 18 den langen Abschnitt des Marcus 6, 45—8, 27 sollte ausgelassen haben, hat sich aber noch nicht darüber ausgesprochen, wie dieses nach seiner Meinung zu lösen sei. — In seiner Schrift: „Die drei ersten Evv. übers. u. erkl." Gött. 1850, sucht Ewald in der Uebersetzung die verschiedenen Quellen im Einzelnen durch Verschiedenheit in der Schrift bemerklich zu machen.

[Seitdem die Marcus-Hypothese (s. §. 93) Eingang gefunden hat, sucht man vielfach unsere synoptischen Evangelien auf zwei Urschriften, neben

*) In seiner „Gesch. Christus u. seiner Zeit", Vorrede S. IX f. Anm. vermuthet er, dem jetzigen Marcus-Evangelium (III) sei schon ein ursprünglicheres vorausgegangen, welches dann erst mit I und II zu seiner jetzigen Gestalt verschmolzen wäre. [Ebenso „Bücher des neuen Bundes I, 1. 1871", S. 71 ff.]

welchen man jedoch auch andern schriftlichen Quellen sowie der mündlichen Ueberlieferung einen gewissen Spielraum lässt, zurückzuführen; nämlich 1) das von Papias (s. §. 48) erwähnte Marcus-Evangelium, sei es nun, dass man als dieses unsern jetzigen Marcus ansieht oder einen ihm voraufgehenden Ur-Marcus; 2) die von Papias erwähnte Rede-Sammlung des Apostels Matthäus (*λόγια*, nach Schleiermacher's Deutung s. §. 40). Durch Verarbeitung derselben mit dem Marcus oder dem Ur-Marcus sei unser jetziger Matthäus entstanden.

Hierin treffen, obwol mit manchen Verschiedenheiten in der näheren Bestimmung des Einzelnen, *Weisse, Meyer, Reuss* (Gesch. des N. T., u. in der Revue de Théologie Vol. X—XII, Nouvelle revue Vol. II), *Tobler* (s. §. 63, 2. d), *Weiss* (Stud. u. Krit. 1861, S. 29—100. 646—713 u. Jahrbb. f. Deutsche Theologie 1861 und die S. 41 aufgezählten Schriften), *Réville* (Études critiques sur l'évangile selon St. Matthieu. Leiden 1862), *Holtzmann, Weizsäcker, [Köstlin, Scholten, Grau]* u. A. zusammen; auch bei *Ewald* (s. oben) spielen jene zwei Quellen eine Hauptrolle. Die erstgenannte Schrift lässt man unserm Matthäus und Lucas, oder sofern man dieselbe von unserm Marcus unterscheidet, auch diesem letztern zu Grunde liegen. Die Spruch- oder Redesammlung lassen *Ewald, Meyer, Weiss* ebenfalls bei allen drei Synoptikern mit zu Grunde liegen, *Reuss* nur bei Matthäus, *Holtzmann* bei Matthäus und Lucas. B.]

§. **93.** Für unsere eigene Beantwortung der Frage, wie das verwandtschaftliche Verhältniss der Synoptiker zu einander aus deren Entstehung zu erklären sei, betrachten wir zuerst das Evangelium des *Marcus* im Verhältniss zu den beiden anderen. Denn jedenfalls steht Marcus zu den beiden anderen Evangelisten in einem anderen Verhältnisse als diese beiden zu einander, und entweder ist Marcus von den beiden anderen abhängig oder die beiden anderen sind es von Marcus. Es gibt zwar hierüber immer auch noch andere Ansichten, wie z. B. *Hilgenfeld**) den Marcus wieder zwischen Matthäus und Lucas stellt. Aber die meisten Gelehrten, die überhaupt ein schriftliches Abhängigkeitsverhältniss unserer Evangelisten

*) Das Marcus-Ev. nach seiner Compos., seiner Stellung in der Ev.-Liter., seinem Ursprung u. Charakter. Leipz. 1850; Theol. Jahrbb. 1852, S. 102 ff. 259 ff.; Die Evv. nach ihrer Entstehung u. geschichtl. Bedeutung. Leipz. 1854; [Der Kanon u. die Kritik des N. T. u. anderswo. Den Anfang der Evangelienbildung soll nach *Hilgenfeld* der apostolische Kern des ersten Evangeliums bilden, eine streng Judenchristliche Schrift, welche in unserm Matthäus eine universalistische Bearbeitung erlitt. (Doch vrgl. S. 132 Anm.) In Abhängigkeit von unserem Matthäusevangelium mit Hinzunahme der petrinisch-römischen Tradition und des Ev. des Petrus entsteht dann unser Markus mit milder, petrinischer, heidenfreundlicher Richtung, die nothwendige Voraussetzung für das paulinische Evangelium des Lukas. (Vrgl. S. 49 f.)]

von einander annehmen, theilen sich in jene beiden entgegengesetzten Ansichten, dass sie Marcus entweder als den frühesten von unseren Evangelisten betrachten, wol gar als den Urevangelisten, oder als den spätesten.

Dass die Evangelien des Matthäus und Lucas vor dem des Marcus geschrieben seien, überliefern schon nach *Clemens Alex.* (bei Euseb. VI. 14) die früheren Presbyter. Da lag denn die Annahme nahe, dass Marcus die beiden anderen benutzt habe, was in neuerer Zeit vielfach geltend gemacht ist. So schon *Owen* Observations of the four Gospels. London 1764, u. A.; dann besonders *Griesbach* in zwei Programmen, Jena 1789. 90 (verbessert abgedruckt in Commentatt. theol. edd. Velthusen, Kuinoel et Ruperti I. 360—434, und in seinen Opusc. acad. ed. Gabler II. 358—425). Ebenso *Paulus* u. A. (s. *de Wette* §. 82 b. Anm. a), namentlich auch *H. Saunier* († 1825): über die Quellen des Ev. des Marcus. Berl. 1825, sowie *de Wette*, [*Anger* (Ratio, qua loci V. T. in Ev. Matth. laudantur, quid valeat ad illustrandam huius evangelii originem, quaeritur. Leipz. 1861. 62] u. A. Dasselbe ist im Allgemeinen auch die Annahme der meisten Theologen der Baur'schen Schule, wie *Strauss, Schwegler, Zeller* und *Baur* selbst (Kanon. Evv. S. 539—561; Das Marcus-Ev, nach seinem Ursprung u. Charakter. Tüb. 1851), [auch in *Keim's* Schriften: Der geschichtl. Christus. Zürich 1865 und: Geschichte Jesu von Nazara. 3 Bde. 1867 ff., liegt dieselbe zu Grunde]. Die entgegengesetzte Annahme, dass von unseren Evangelien das des Marcus das älteste sei, hat schon *Storr* geltend zu machen gesucht (Ueber d. Zweck d. ev. Gesch. u. d. Briefe Joh. Tüb. 1786, S. 274—295; De fonte Evv. Matth. et Luc. Tüb. 1794, abgedr. in Velthusen etc. Commentatt. III. 140 ff.), jedoch ohne dass sie damals vielen Eingang fand. Dieses ist erst geschehen, seit *Wilke* dieselbe mit besonderem Aufwand von Mühe vertheidigt hat: Der Urevangelist oder exeg.-krit. Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien. Dresd. u. Leipz. 1838; um aber seine Ansicht durchführen zu können, nimmt er bei Marcus mancherlei grössere und kleinere Interpolationen an (vgl. *de Wette* §. 82 c), und fast durchweg an solchen Stellen, welche dem Marcus sicher schon ursprünglich angehört haben. In die Wilke'sche Ansicht ist *Bruno Bauer* ganz und gar eingegangen: Krit. d. ev. Gesch. d. Synoptiker. 3 Bde. 1841, [welcher jedoch den Marcus als den schöpferischen Urevangelisten die evangelische Geschichte selbst erfinden lässt. Aehnlich *Volkmar* (vrgl. S. 48)]. Für die Priorität des Marcus im Allgemeinen haben sich neuerdings auch manche andere Gelehrte erklärt, wie schon vor Wilke *Lachmann* (Stud. u. Krit. 1835. 3) und *Weisse* (Evang. Gesch. und anderswo, zuletzt: Die Ev.-Frage in ihrem gegenwärtigen Stadium. Lpz. 1856); ferner *Hitzig* (Ueber Joh. Marcus u. seine Schriften. Zür. 1843, S. 37—62), *Ewald, Ritschl* (Theol. Jahrbb. 1851, S. 508—528), *Reuss, Thiersch* (Apost. Zeitalter, S. 101 f.), *Meyer* (Ausg. 3 ff. seines Commentars z. den Evv.; während er Ausg. 1 u. 2 der Griesbachschen Ansicht beistimmte), [*Plitt* (De compositione Evv.

synopticorum. Bonn 1860. 4), *Weiss*, *Holtzmann*, *Schenkel*, *Weizsäcker*, *Scholten* u. A.]; so dass diese Annahme gegenwärtig sehr verbreitet ist.*)

§. 94. Für die Vorstellung, dass Marcus der Spätere sei und die beiden anderen Evangelien benutzt habe, habe ich mich stets in meinen Vorlesungen (zuerst 1822/23) ausgesprochen.**) Die Gründe hierfür liegen für mich in dem Verhältnisse unseres Marcus zu den beiden anderen: 1) hinsichtlich des Ausdrucks in einzelnen Parallelstellen wie der Darstellung ganzer Erzählungen, die er mit ihnen gemein hat; 2) hinsichtlich des Inhaltes der Evangelien; sowol im Allgemeinen, namentlich durch das Verhältniss der Reden zu anderweitigen Ereignissen, als auch im Einzelnen, in der Auswahl, Reihenfolge und Verknüpfung seiner Erzählungen verräth hier Marcus einen secundären Charakter.

Nun steht die Sache zwar nicht so, dass man hinsichtlich aller einzelnen Parallelstellen mit Matthäus oder Lucas keinen Augenblick über die Priorität zweifelhaft sein könnte. Aber ich glaube, es giebt hier keinen Fall, wo man entschieden die Darstellung des Marcus für die ursprünglichere halten müsste, wohl aber nicht wenige Fälle, wo sie unverkennbar die secundäre ist.

Besonders deutlich ist dies in manchen solcher Stellen, die alle drei gemeinschaftlich haben, wo Marcus mitunter die Ausdrucksweise der beiden anderen auf eine selbst auffallende Weise mit einander verbunden hat.***) So z. B. in dem Abschnitt 1, 32 ff.; Matth. 8, 16; Luc. 4, 40.

Matthäus.	*Lucas.*	*Marcus.*
Ὀψίας δὲ γενομένης	Δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου	32) Ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος,
προσήνεγκαν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλούς,	πάντες ὅσοι εἶχον ἀσθενοῦντας νόσοις ποικίλαις, ἤγαγον αὐτοὺς πρὸς αὐτόν·	ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους.

*) Unter den Genannten geben Manche, namentlich *Weiss* und *Holtzmann*, in manchen Stücken den secundären Charakter des Marcus im Verhältniss zu den beiden andern (besd. zu Matth.) zu, und suchen dieses doppelseitige Verhältniss desselben auf verschiedene Weise zu erklären; vgt. §. 92. 112. B.

**) Vgl. *meine* Beitr. z. Ev. Krit. S. 72—75 u. meine synoptische Erklärung der drei ersten Evv. [herausg. von *Holtzmann*. 2 Bde. Leipz. 1862]. Mit Recht hat dieselbe auch *de Wette* Ausg. 4 ff. festgehalten und namentlich gegen Wilke neu zu begründen gesucht.

***) Vgl. hierzu *Holtzmann* S. 113 ff., *Weiss* S. 683 ff. B.

καὶ ἐξέβαλε τὰ πνεύματα λόγῳ καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν.	*ὁ δὲ . . . . ἐθεράπευσεν αὐτούς.*	34) *καὶ ἐθεράπευσε πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλε.*

Marcus stimmt hier im Ausdrucke theils mit Matthäus, theils mit Lucas überein, und zwar in der Art, dass sich eine Abhängigkeit des Einen vom Andern sicher annehmen lässt. Wie es sich aber damit verhält, tritt am Entschiedensten gleich beim ersten Gliede in der Bezeichnung der Tageszeit hervor. Wäre hier Marcus der ursprünglichere, so würde folgen, dass Matthäus und Lucas sich in die doppelte Bezeichnung derselben bei ihm so getheilt hätten, dass der eine sich gerade die eine, der andere gerade die andere angeeignet hätte. Ueberhaupt würde ein selbständiger Schriftsteller die Abendzeit schwerlich so mit zwei verschiedenen Ausdrucksweisen unmittelbar hinter einander bezeichnet haben, wenn er nicht dazu durch vorgefundene Ausdrucksweisen veranlasst wäre; wir dürfen also annehmen, dass Marcus auf unbefangene Weise die Ausdrücke der beiden anderen verbunden hat. Dasselbe gilt auch für die folgenden Glieder. Nach Matthäus wie nach Lucas hat Jesus damals sowol Dämonen ausgetrieben als auch andere Kranke geheilt. Wo aber erzählt wird, dass man diese Leidenden zu Jesu gebracht habe, nennt Matthäus nur „viele Dämonische", Lucas nur „Kranke an mancherlei Krankheiten", Marcus verbindet Beides, noch dazu in stärkerer Ausdrucksweise: *πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους.* Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Marcus hier die beiden anderen vor sich gehabt, und zwar für den Ausdruck *πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας* zugleich das *folgende* Glied bei Matthäus, wo sich derselbe Ausdruck findet, aber in natürlicherer Verbindung: *πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν,* nämlich *Alle,* die zu ihm gebracht waren.

Aehnlich z. B. bei der Heilung des Aussätzigen Matth. 8, 2 f.; Luc. 5, 12 f.; Marc. 1, 40 ff. Alle drei erzählen die Bitte des Mannes und Jesu Anrede an ihn fast mit denselben Worten; dann heisst es bei *Matthäus: καὶ εὐθέως ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα,* bei *Lucas: καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ,* und bei *Marcus: καὶ εὐθέως ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα καὶ ἐκαθαρίσθη.*

Im Gleichniss vom Säemann heisst es Matth. 13, 19; Luc. 8, 12; Marc. 4, 15 bei *Matthäus:* der Böse komme, *καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ;* bei *Lucas:* es komme der Teufel, *καὶ αἴρει τὸν λόγον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν;* bei *Marcus:* es komme der Satan, *καὶ αἴρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν.*

Im Eingange der Erzählung über den Einzug Jesu in Jerusalem heisst es:

Luc. 19, 29.	Matth. 21, 1.	Marc. 11, 1.
Καὶ ἐγένετο, ὡς ἤγγισεν εἰς Βηθφαγῆ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν κτλ.	*Καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἦλθον εἰς Βηθφαγῆ πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κτλ.*	*Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱερουσαλὴμ εἰς Βηθφαγῆ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κτλ.*

Die Ausdrucksweise des Marcus *ἐγγίζουσιν εἰς Ἱερουσαλὴμ εἰς Βηθφαγῆ καὶ Βηθανίαν* ist an sich wenig klar und natürlich, erklärt sich aber am ehesten durch die Annahme, dass er die Ausdrücke der beiden anderen Evangelisten zu combiniren gesucht hat.

In der Frage der Juden an Christum Marc. 12, 14 lautet der erste Theil (*διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων*) ganz wörtlich wie Matth. 22, 16, nur mit Umstellung der beiden letzteren Glieder, das Folgende *ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις* ganz wörtlich wie Luc. 20, 21 (bei Matthäus zwischen dem ersten und zweiten Gliede: *καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις*). Auch hier ist eine Abhängigkeit des Marcus von den beiden anderen ohne Vergleich wahrscheinlicher als das Umgekehrte.

Ebenso verhält es sich auch in so manchen anderen Fällen; vgl. die Stellen bei *de Wette* §. 80 Anm. b, die sich noch vermehren liessen. Ist auch nicht jede dieser Stellen gleich beweisend, so macht nicht leicht irgend eine das Gegentheil wahrscheinlicher; das berechtigt uns, auch die an sich zweifelhaften Stellen nach denjenigen, die schon an sich eine grössere Sicherheit der Entscheidung darbieten, zu beurtheilen; desshalb dürfen wir auch in solchen Stellen, welche Marcus nur mit einem der beiden anderen gemein hat, wie z. B. in den bei *de Wette* §. 79 b am Ende angeführten*) und anderen, wo eine wörtliche oder fast wörtliche Uebereinstimmung stattfindet, auch wo die einzelne Stelle, für sich betrachtet, zu keiner Entscheidung führt, Zeugen für die Abhängigkeit des Marcus finden.

§. 95. In der gleichen Weise verhält es sich in Beziehung auf die ganzen Erzählungen, welche Marcus mit Matthäus oder Lucas oder mit beiden gemein hat.

Mit geringen Ausnahmen beweist in diesen Erzählungen sowol deren ganze Anlage, als die Hervorhebung und Verknüpfung der einzelnen Momente und die Darstellungsweise ungeachtet mancher Abweichungen doch ziemlich sicher eine Abhängigkeit des Einen von dem Anderen. Wo alle drei dieselbe Erzählung haben, ist in der Regel die Verwandtschaft zwischen Matthäus und Lucas geringer, als die zwischen Marcus und den beiden anderen oder wenigstens einem derselben; meistens stimmt Marcus in den einzelnen Zügen überwiegend zwar mit dem einen der beiden anderen Evangelisten überein, besonders mit Matthäus, aber in einzelnen Punkten auch wieder mehr mit dem anderen. Auch dieses erklärt sich in der Weise, wie es stattfindet, fast überall am natürlichsten bei der Annahme, dass Marcus die Darstellungen der beiden anderen vor sich gehabt und sie gemeinschaftlich benutzt hat. Dass es sich so verhält, lässt sich in vielen Fällen mit grosser Wahrscheinlichkeit nachweisen. So z. B. in der Erzählung über die *Taufe Jesu* Marc. 1, 9—11; Matth. 3, 13—17; Luc. 3, 21—22, namentlich was das Herabsteigen des heiligen

*) Kp. 7, 6 f.; Matth. 15, 8 f. — 13, 20; Matth. 24, 22 — 14, 48; Matth. 26, 55 — 6, 41; Luc. 9, 16 — 15, 15; Luc. 22, 12.

Geistes auf Jesum betrifft. Bei Marcus sieht Jesus selbst beim Heraussteigen aus dem Wasser den Himmel sich spalten und den heiligen Geist auf sich herabsteigen. Aber ist es natürlich, dass Jesus selbst als der dieses Sehende bezeichnet wird, und nicht vielmehr Andere, die als Zeugen zugegen waren? Bei Lucas ist Niemand bestimmt als der Sehende bezeichnet; es wird bloss als Factum erzählt, dass der Himmel sich geöffnet habe und der heilige Geist wie eine Taube auf Jesum herabgekommen sei. Bei Matthäus lässt sich darüber streiten, ob als der Sehende Jesus selbst gemeint ist oder Johannes der Täufer; es hängt das davon ab, ob V. 16 das Pronomen *αὐτῷ* sich auf jenen oder auf diesen bezieht, indem eben derselbe dann auch in *εἶδε* als Subject anzusehen ist. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach bezieht es sich nach der Absicht des Evangelisten auf den Täufer; wie denn auch die gleich erwähnte Stimme vom Himmel bei Matthäus nicht, wie bei Lucas V. 22, an Jesum gerichtet erscheint, sondern an Andere, nämlich zunächst an den Täufer, da von Jesus darin in der dritten Person die Rede ist: *οὗτός ἐστιν . . . . ., ἐν ᾧ εὐδόκησα;* Lucas *σὺ εἶ . . . ., ἐν σοὶ εὐδόκησα.* Dass in der ursprünglichen Erzählung wirklich der Täufer als der Schauende und der Zeuge für dieses himmlische Zeichen dargestellt war, bestätigt sich auch durch die — mit Matthäus nach dieser Fassung ganz harmonirende — Darstellung Joh. 1, 32—34. Gewiss ist hier des Marcus Darstellung erst aus der des Matthäus hervorgegangen, indem er bei diesem Evangelisten als Subject in *εἶδε* Jesum selbst fasste und auf ihn das Pronomen *αὐτῷ* bezog. Damit hängt es zusammen, dass Marcus im gleich Folgenden (V. 11) die himmlische Stimme an Jesum selbst gerichtet sein lässt, da sie bei ihm ganz wie bei Lucas lautet: *σὺ εἶ . . ., ἐν σοὶ* (so ist mit *Lachmann* u. A. statt rec. *ἐν ᾧ* zu lesen) *εὐδόκησα.* Ohne Zweifel hat Marcus diesen Wortlaut der himmlischen Stimme aus Lucas herübergenommen, und der Umstand, dass hier dieselbe an Jesum gerichtet ist, Jesus also als der sie Hörende erscheint, hat vielleicht mit dazu beigetragen, dass er dachte, Jesus müsse auch als der Sehende genommen werden, und dass er darnach die Darstellung des Matthäus nicht ganz richtig fasste.

Ein Beispiel anderer Art ist der folgende Abschnitt von der *Versuchung Jesu.**) Hier haben Matthäus (4, 1—11) und Lucas (4, 1—13) ausführlichere Erzählungen, bei welchen, wie man auch über den geschichtlichen Charakter derselben urtheilen mag, der ethische Zweck und das für uns Vorbildliche in dem Verfahren Jesu deutlich hervortritt. Marcus dagegen hat nur die kurze Notiz (1, 12 f.), dass Jesus vom Geiste in die Wüste getrieben und dort 40 Tage lang vom Satan versucht worden sei, so wie dass er (dort) mit den Thieren gewesen sei und die Engel ihn bedient hätten. Worin die Versuchung bestanden, wie Jesus sie ertragen und auf welche Weise er sie abgewehrt habe, darüber wird nichts gesagt. Hier scheint es mir ganz undenkbar, obwol noch *Weisse, Ewald, Meyer*

*) Hier geben auch *Weiss* S. 61 u. *Holtzmann* S. 68 ff. den secundären Charakter des Marcus zu. [Für die Originalität auch noch *Volkmar* u. *Scholten.*] B.

[Schenkel] es annehmen, dass Marcus die ursprüngliche Gestaltung der Erzählung geben sollte. Nach meinem Ermessen war die ursprüngliche Gestaltung, worin die Erzählung der christlichen Gemeinde zukam und auch zuerst niedergeschrieben ist, ohne Zweifel vielmehr eine solche, worin wir sie bei den beiden anderen Evangelisten und namentlich bei Matthäus finden; die Erzählung des Marcus ist daraus erst wie ein etwas dürftiger skelettartiger Auszug hervorgegangen, der, ohne jene ausführlicheren Darstellungen zur Hinterlage zu haben, gar nicht recht verständlich sein würde.

Aehnlich verhält es sich z. B. mit Marc. 16, 12 f. Auch hier dürfen wir die Erzählung des Marcus sicher nur als einen etwas dürftigen Auszug aus einer ausführlichen Erzählung betrachten, einer solchen, wie wir sie Luc. 24, 13 ff. lesen. Vgl. auch bei *de Wette* §. 94 c.

§. 96. Auf dasselbe Urtheil über das Verhältniss des Marcus zu den beiden anderen Evangelien führt auch der Umstand, dass bei Marcus die Reden, auch die Reden Christi, besonders die ausführlicheren Lehrreden, gegen die Erzählungen anderweitiger Begebenheiten, namentlich der Wunder Christi weit mehr zurücktreten als bei Matthäus und Lucas. Gerade die Reden Christi, einzelne Lehrreden und Sammlungen von Aussprüchen, sind aber gewiss dasjenige, was von der evangelischen Geschichte am frühesten aufgeschrieben ist, während das Bedürfniss der schriftlichen Fixirung für die äusseren Ereignisse wol nicht so frühzeitig eintrat, da deren Gedächtniss sich auch durch bloss mündliche Ueberlieferung leichter erhielt. Dazu kommt, dass die beiden Heilungsgeschichten, welche nur Marcus hat, die eines Taubstummen 7, 32—37, und die eines Blinden 8, 22—26, unverkennbar einen sehr eigenthümlichen Charakter an sich tragen; beide sind einander sehr ähnlich, aber dem ganzen Charakter nach verschiedenartig von allen anderen synoptischen Erzählungen von wunderbaren Heilungen (etwas verwandt mit Joh. 9). Wäre nun das Marcus-Evangelium das früheste unserer Evangelien oder gar die *erste* selbständige Darstellung der evangelischen Geschichte überhaupt, so würde sich nicht leicht erklären lassen, dass nur diese beiden Erzählungen so eigenthümlicher Art sind, und dass gerade sie von den späteren den Marcus benutzenden Evangelisten, dem Matthäus und Lucas, nicht mit aufgenommen sind; leichter aber erklärt sich die Sache bei der Annahme, dass Marcus den grössten Theil des Inhaltes seiner Schrift und so auch die übrigen Wunder-

erzählungen aus früheren evangelischen Schriften, worin sie schon mit einem bestimmten Typus erzählt waren, nämlich aus unserm Matthäus und Lucas entnommen, diese beiden aber aus irgend einer anderen Quelle hinzugefügt hat.

Wenn aber Marcus von Matthäus und Lucas abhängig war, dann lässt sich, so scheint es, nicht leicht erklären, dass bei ihm so manche Erzählungen *vermisst werden,* welche die beiden anderen haben oder wenigstens einer derselben, wie das ganze Evangelium infantiae, viele Reden und Aussprüche Christi und auch manche Wundererzählungen. So haben Manche namentlich einen entscheidenden Beweis für die Priorität des Marcus in dem *Fehlen der Kindheitsgeschichte* des Erlösers gefunden. In der That spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, dass die evangelische Schriftstellerei im Allgemeinen sich früher mit der öffentlichen Lehrthätigkeit Christi beschäftigt hat, als mit Berichten über seine Geburt und Kindheit. Aber keineswegs lässt sich behaupten, dass, nachdem einmal auch Erzählungen der letzteren Art niedergeschrieben und in der Kirche verbreitet, und vollständigere Evangelien mit solchen Berichten verfasst waren, nun jeder spätere evangelische Schriftsteller nothwendig auch diese Erzählungen hätte aufnehmen müssen. Denn das Johanneische Evangelium, dessen Abfassung anerkannt später fällt als Matthäus und Lucas, in eine Zeit, wo die Erzählungen über die Geburt und Kindheit Jesu sicher schon schriftlich vorhanden und in der Kirche verbreitet waren, hat diesen Theil der evangelischen Geschichte ja auch übergangen; eben so gut lässt sich denken, dass auch Marcus sich auf die Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu beschränken wollte, wenn er auch andere evangelische Schriften (Matthäus und Lucas) kannte und benutzte, welche auch von der Geburt Jesu, und was damit zusammenhing, erzählten. Eben so wenig lässt sich daraus folgern, dass Marcus die von Matthäus und Lucas hierbei berichteten wunderbaren Thatsachen nicht anerkannt habe. Das Gegentheil lässt sich vielmehr schon daraus schliessen, dass er gleich 1, 1 den Erlöser ohne weiteres bezeichnet: *Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ,* und fast noch mehr aus dem Umstande, dass er 6, 3 die Nazarethaner sich über Jesum nicht so äussern lässt wie Matth. 13, 55: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ*

τοῦ τέκτονος υἱός; (vgl. auch Luc. 4, 22: ὁ υἱὸς Ἰωσήφ), sondern: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς Μαρίας κτλ., und das wol höchst wahrscheinlich deshalb, weil er eine gewisse religiöse Scheu hegte, Jesum auch selbst im Munde der ungläubigen Juden als den Sohn eines menschlichen Vaters zu bezeichnen.

§. 97. So manche Reden Christi, namentlich grössere Lehrreden, welche Matthäus und Lucas haben, fehlen bei Marcus oder finden sich bei ihm nur in verkürzter Gestalt, weil die Reden bei ihm gegen Wundererzählungen überhaupt zurücktreten; es kann nicht zum Beweise dienen, dass er die Schriften, welche sie enthalten, nicht gekannt habe. Aber zu einer solchen Folgerung sind wir auch nicht durch das *Fehlen mancher Erzählungen* berechtigt, welche Matthäus oder Lucas oder beide haben. Denn es lässt sich durchaus nicht die Regel aufstellen, dass der spätere Evangelist sich nothwendig alles Einzelne müsse angeeignet haben, was er bei seinen Vorgängern fand. Ausserdem erklärt sich fast die ganze *Composition* des Marcus-Evangeliums, der Cyklus der von ihm aufgenommenen Erzählungen wie ihre Reihenfolge und Verknüpfung mit einander, durch ein Zurückgehen auf die beiden anderen Synoptiker.*) Dieses bestätigt in der That in hohem Grade unsere Annahme, dass Marcus die beiden anderen benutzt hat, und dass sie seine Hauptquellen sind. Marcus trifft nämlich auch in der Auswahl der einzelnen zu behandelnden Ereignisse und deren Reihenfolge mit den beiden anderen so zusammen, dass er im Wesentlichen auch in dieser Beziehung ihnen gefolgt zu sein scheint, und, wo sie hierin von einander abweichen, theils dem Matthäus, theils dem Lucas; fast überall aber, wo er von dem einen zum anderen übergeht, lässt sich mit Wahrscheinlichkeit ein bestimmter Grund dafür nachweisen, z. B. der, dass bei demjenigen, dem er bisher folgte, eine längere Rede eintritt, dergleichen Marcus überhaupt nicht aufzunehmen pflegt. Wo aber dieselben Erzählungen, wie bei demjenigen, der für die Auswahl und Reihenfolge der Begebenheiten gerade sein

*) Dieses hat schon *Griesbach* im Ganzen auf richtige Weise nachgewiesen, sowie *Saunier* u. A.; vgl. *de Wette* §. 94 d. [Vgl. dagegen *Holtzmann* S. 117 ff., *Weiss* S. 680 ff.]

Führer ist, sich auch bei dem anderen Evangelisten finden, da hat Marcus für die Darstellung des Einzelnen und die Ausdrucksweise in der Regel auch den letzteren mit benutzt, hält sich aber doch meistens überwiegend an den ersteren.

Marcus beginnt gleich mit der Wirksamkeit Johannes des Täufers, mit Jesu Taufe und Versuchung, und schliesst daran die Berufung der ersten Jünger, der beiden Brüderpaare (1, 1—20). In diesem Theile folgt er dem *Matthäus*, bei dem sich diese Erzählungen in der gleichen Reihenfolge finden (3, 1—4, 22), und an ihn hält er sich auch überwiegend für die Darstellung des Einzelnen; namentlich stimmt er bei der Berufung der beiden Brüderpaare mit ihm fast wörtlich überein, nicht aber mit Lucas, der dasselbe Ereigniss erst später und bedeutend abweichend erzählt (5, 1—11). Die bei Lucas schon bei der Erzählung über die Wirksamkeit des Täufers sich anschliessende Nachricht über dessen Gefangensetzung (3, 19 f.) und die bei ihm an Jesu Taufe sich anschliessende Genealogie (3, 23—38) hat Marcus hier nicht mit aufgenommen, und die letztere überhaupt nicht. — Bei Matthäus folgt jetzt die Bergpredigt mit der Einleitung dazu, 4, 23–7, 29; dadurch scheint Marcus veranlasst zu sein, sich für die nächstfolgenden Erzählungen, was Auswahl und Reihenfolge betrifft, den *Lucas* zum Führer zu nehmen

Marc. 1, 21—3, 19; *Luc.* 4, 31—6, 16.

Die bei Lucas vorhergehende Erzählung 4, 16—30 von dem feindseligen Benehmen der Nazarethaner gegen Jesus nimmt Marcus hier nicht auf, sondern erst später nach Matthäus, da sie bei Lucas deutlich an einer zu frühen Stelle steht; ebenso überschlägt er nachher Luc. 5, 1—11 die Berufung des Petrus und der beiden Söhne Zebedäi, welche er schon vorher nach Matthäus berichtet hatte. Die übrigen Ereignisse dieses Lucanischen Abschnittes hat auch Marcus, und in derselben Reihenfolge, sowol diejenigen, welche sich auch bei Matthäus finden, nur in anderer Ordnung, als auch diejenigen, welche Matthäus nicht hat. Das Letztere ist der Fall mit Marc. 1, 21—28 (Heilung des Dämonischen zu Kapernaum) und 1, 35—39 (allgemeinere Notiz über eine Verkündigungsreise Jesu durch ganz Galiläa). In den Erzählungen, die auch Matthäus hat, hat Marcus diesen sichtbar mit benutzt, doch in den meisten sich überwiegend an Lucas gehalten, wie namentlich 1, 29—34 (Heilung der Schwiegermutter des Petrus und anderer Kranken); 1, 40—45 (Heilung des Aussätzigen); 2, 1—12 (Heilung des Gichtbrüchigen); 3, 1—6 (Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand). Am Schlusse dieses Abschnittes hat Marcus (3, 13—19) wie Lucas (6, 12 ff.) die Auswahl der zwölf Apostel auf einem Berge. Bei Lucas aber bildet dieses nur die Einleitung zur Bergpredigt (6, 20—49). Diese nimmt Marcus aber jetzt eben so wenig nach Lucas auf wie vorher nach Matthäus. Vielmehr veranlasst das Eintreten dieser längeren Rede ihn, von jetzt an für eine Reihe von Erzählungen sich an *Matthäus* zu wenden, und zwar von der Erzählung an über die Beschuldigung gegen Jesum, dass er die Dämonen durch Beelzebub austreibe, Matth. 12, 22 ff. Die Erzählungen, welche Matthäus zwischen

der Bergpredigt und diesem Punkte hat, finden sich grösstentheils zwar auch bei Marcus, indem dieser sie zunächst aus Lucas genommen hat, theils schon im vorhergehenden Abschnitte, theils im folgenden. Aber Einiges davon fehlt bei Marcus ganz, nämlich: a) Matth. 8, 5—13, die Heilung des Knaben (παῖς) des Hauptmannes zu Kapernaum; b) 9, 27—38, die Heilung zweier Blinden und eines stummen Dämonischen, nebst der daran sich anschliessenden Notiz über eine Verkündigungsreise Jesu und über sein Mitleiden mit dem Zustand des Volkes; c) Kp. 11, die Gesandtschaft der Jünger des Täufers an Jesus. — Dann lässt sich Marcus durch Matthäus führen

Marc. 3, 20—4, 34; *Matth.* 12, 22—13, 35.

Hier hat Marcus 4, 21—29 ein paar kurze parabolische Aussprüche, die bei Matthäus vermisst werden, von denen er die beiden ersteren V. 21—25 gelegentlich aus Lucas herübergenommen hat, wo sie sich 8, 16—18, wie bei Marcus, an die Erklärung des Gleichnisses vom Säemann anschliessen (für den letzteren V. 23—25 vgl. indessen bei Matthäus etwas früher 13, 12); der dritte aber — das einzige Beispiel dieser Art — enthält eine kleine dem Marcus eigenthümliche Parabel oder die Skizze einer Parabel, in Bezug auf das allmähliche Wachsen des Reiches Gottes. Nach dieser Einschaltung aber kehrt Marcus wieder zu Matthäus zurück, übergeht jedoch dessen auf die Erklärung der Parabel vom Säemann zunächst folgende Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 24—30) und gibt bloss die kürzere vom Senfkorn (Matth. 13, 31f.; Marc. 4, 30—32), und lässt dann gleich, mit Auslassung des Gleichnisses vom Sauerteig, eine allgemeinere Schlussbemerkung folgen über Jesu Weise, zum Volke nur in Parabeln zu reden (V. 33. 34), ähnlich wie Matth. 13, 34f. Den sonstigen Hauptinhalt dieses Abschnittes bilden die Erzählungen über Jesu Antwort auf die Beschuldigung über seinen Bund mit Beelzebub, und über sein Zusammentreffen mit seiner Mutter und seinen Brüdern, sowie die Parabel vom Säemann und deren Erklärung. Beides findet sich auch bei Lucas, doch in anderer Verbindung. In der Parabel und deren Erklärung hat Marcus unverkennbar auch Lucas mit benutzt, sich aber hauptsächlich an Matthäus gehalten; bei den vorhergehenden Erzählungen tritt eine Mitbenutzung des Lucas nicht bestimmt hervor. In Vergleich mit Matthäus ist die Darstellung des Marcus hier mehrfach abkürzend und hat auch sonst Eigenthümliches.

Bei Matthäus folgt jetzt 13, 36—52 die Erklärung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen und einige kleinere Gleichnisse. Diese nimmt Marcus nicht mit auf, die erstere schon deshalb nicht, weil er die betreffende Parabel selbst nicht aufgenommen hatte. Er wendet sich vielmehr wieder zu *Lucas*, aus dem er eben vorher (V. 21—25) die der Erklärung der Parabel vom Säemann hinzugefügten parabolischen Aussprüche (Luc. 8, 16—18) aufgenommen hatte. Da aber bei Lucas zunächst (V. 19—21) eine Erzählung folgt, welche Marcus schon vorher (3, 31—35) aus Matth. 12, 46—50 aufgenommen hatte, so geht Marcus zu demjenigen über, was bei Lucas weiter folgt, und hält sich an diesen:

Marc. 4, 35—5, 43; *Luc.* 8, 22–56.

Von den Stücken, welche Lucas zwischen der Auswahl der zwölf Apostel (6, 12 ff.), nach der Marcus ihn das frühere Mal verlassen hatte, und dem Anfange dieses Abschnittes (8, 22 ff.) gibt, hat Marcus nur die beiden letzten aus Matthäus herübergenommen (die Parabel vom Säemann mit Erklärung und das Zusammentreffen Jesu mit den Seinigen), aber keins der übrigen; es fehlen a) die Bergpredigt; b) die Heilung des Knechtes des Hauptmannes zu Kapernaum; c) die Erweckung des Jünglings zu Nain; d) die Gesandtschaft des Täufers an Jesum, nebst den daran sich anschliessenden Reden Christi; e) Jesu Salbung durch ein Weib im Hause Simeons; f) Nachricht über eine Verkündigungsreise Jesu und die ihn begleitenden Frauen (— Kp. 8, 3). Die unter c. e. f. sind dem Lucas eigenthümlich, wenngleich die Salbung (e) vielleicht dasselbe Ereigniss ist, welches Marcus später in der Leidensgeschichte nach Matthäus erzählt; die anderen Erzählungen (nämlich ausser der Bergpredigt die unter b. und d.) hat auch Matthäus, aber in einem Abschnitte, wo Marcus ihn nicht zum Führer hat; letzterer hat daher diese Ereignisse gar nicht aufgenommen. — Der neue Abschnitt des Marcus aber, für den er Lucas zum Führer hat, enthält drei Erzählungen, bei beiden in gleicher Aufeinanderfolge und gleicher Verknüpfung: a) Stillung des Sturmes; b) Heilung des Dämonischen auf dem Gebiete der Gadarener; c) Erweckung der Tochter des Jairus und Heilung einer Blutflüssigen. Alle drei Erzählungen hat auch Matthäus, die beiden ersteren in derselben Verbindung mit einander, aber schon hinter der Heilung der Schwiegermutter des Petrus 8, 23—34, und die dritte 9, 18—26. Aber Marcus hat sich, was den speciellen Hergang und die Darstellung überhaupt betrifft, namentlich in den beiden letzteren ganz entschieden an Lucas gehalten, der hier ausführlicher ist, so dass in ihnen von dem Eigenthümlichen des Matthäus kaum irgend etwas zu finden ist; dagegen scheint in der ersten (a) ausser Lucas auch die Darstellung des Matthäus mit benutzt zu sein.

Bei Lucas folgt jetzt 9, 1 ff. die erste Aussendung der Zwölfe und Jesu Instructionsrede, dann die Aeusserung des Herodes über Christus. Beides hat auch Marcus gleich nachher aufgenommen, nur hat er vorher die Erzählung über das feindselige Benehmen der Nazarethaner gegen den Erlöser eingeschaltet, und zwar aus *Matthäus*, wo dieselbe sich Kp. 13 fin. findet, unmittelbar hinter den dort zusammengestellten Aussprüchen, von denen Marcus die letzten nicht mit aufgenommen hatte.

Marc. 6, 1—6; *Matth.* 13, 54—58.

Die Darstellung des Marcus stimmt zum Theil wörtlich mit Matthäus, ist nur etwas breiter. Auf den abweichenden und an zu früher Stelle stehenden Bericht des Lucas (4, 16—30) hat Marcus keine Rücksicht genommen. Darnach gibt Marcus die eben erwähnten beiden Stücke des *Lucas:*

Marc. 6, 7—16; *Luc.* 9, 1—9.

Das erstere, die Rede an die Zwölfe, findet sich bei Matth. Kp. 10, aber in bedeutend grösserer Ausdehnung. Marcus hat sich, was Umfang und Inhalt betrifft, ganz an den kürzeren Lucas gehalten, jedoch für den Ausdruck theilweise auch Matthäus mit benutzt (s. V. 7. 10. 11); er hat

auch einiges Eigenthümliche. — Für das zweite Stück (V. 14 ff.) hat Matthäus die Parallele 14, 1 f. unmittelbar hinter der Erzählung über das Benehmen der Nazarethaner. Marcus hat hier unverkennbar beide Evangelisten benutzt und deren Darstellungen so gut wie möglich zu vereinigen gesucht.

Matthäus aber hat, da in dem letzteren Stücke namentlich über Jesu Verhältniss zu dem (von Herodes getödteten) Johannes dem Täufer die Rede ist, hieran einen nachträglichen Bericht über die Gefangensetzung und Enthauptung des Täufers angeschlossen (14, 3—12). Darin folgt ihm auch Marcus (6, 17—29), und dies veranlasst ihn, sich auch für das weiter Folgende an *Matthäus* zu halten, nämlich für den noch übrigen Theil der Galiläischen Begebenheiten, für die Reise nach Jerusalem und für den ersten Theil der Jerusalemischen Begebenheiten.

Marc. 6, 17—12, 37; *Matth.* 14, 3—22, 46.

Dieser Abschnitt enthält eine bedeutende Anzahl einzelner Stücke (im Ganzen etwa 30), für welche im Allgemeinen Matthäus als der Führer des Marcus angesehen werden kann, wenn gleich für die Stücke, welche sich auch bei Lucas finden, auch dessen Darstellung mit benutzt ist. So bei der Erzählung von der Speisung der 5000 (Matth. 14, 13—21 und Luc. 9, 10—17), wo Marcus (6, 30—44) sichtbarlich die beiden Anderen benutzt und sich abwechselnd an die Ausdrucksweise des Einen und des Anderen angeschlossen hat. Die folgenden Stücke bei Matthäus, vom Wandeln Jesu auf dem Meere an bis über die Speisung der 4000 hinaus (14, 22—16, 12), fehlen bei Lucas; Marcus aber hat sie aus Matthäus aufgenommen (6, 45—8, 21), in derselben Reihenfolge; dabei hat Marcus als ihm eigenthümlich zwei specielle Wunderheilungen: a) 7, 31—37 die eines Taubstummen, unmittelbar vor der Speisung der 4000, wo an der entsprechenden Stelle Matthäus (15, 29—31) nur ganz im Allgemeinen berichtet, dass man zu Jesus Kranke verschiedener Art, darunter auch Stumme gebracht und er sie alle geheilt habe; b) 8, 22—26, Heilung eines Blinden. Doch wird durch diese Einschaltungen der Parallelismus mit Matthäus nicht weiter gestört. Für die auf die letztere Heilung folgenden Stücke tritt nun aber auch der Parallelismus mit *Lucas* ein, der die folgenden Erzählungen — zunächst bis zum Schlusse der Galiläischen Stücke — in derselben Reihenfolge hat wie Matthäus, und dessen Darstellung Marcus meistens unverkennbar mit benutzt hat, wenn gleich er sich hier überwiegend an Matthäus hält. Aber nur mit Lucas gemein hat er gegen den Schluss des Galiläischen Theiles die Erzählung über eine Anzeige, die der Apostel Johannes machte, und Jesu Antwort (9, 38 f.; Luc. 9, 49 f.). Es schliesst sich dieses an die Rede Jesu gegen den Rangstreit der Jünger, welche bei Marcus wie bei Lucas viel kürzer ist als bei Matthäus, bei dem manche andere Aussprüche damit in Verbindung gesetzt sind, die Marcus meistentheils ausgelassen hat (Matth. 18, 10—35); ebenso hat er die Erzählung Matth. 17, 24—27 vom Stater im Munde des Fisches, die sich auch bei Lucas nicht findet, nicht aufgenommen.

Im Bericht über die Reise nach Jerusalem folgt Marcus fast durchaus dem Matthäus. Was bei Lucas als erster Theil dieses Berichtes

erscheint, den grossen ihm eigenthümlichen Abschnitt 9, 51—18, 14, der sehr überwiegend Reden enthält, hat Marcus ganz ausgelassen, und ebenso die beiden letzten Stücke dieses Theiles bei Lucas, welche nur er hier hat, von Zachäus und von den anvertrauten Pfunden, 19, 1—27. Auf der anderen Seite hat Marcus mit Matthäus gemein, was bei Lucas fehlt: a) 10, 1—12; Matth. 19, 1—9, über Ehescheidung; b) 10, 35—45; Matth. 20, 20—28, Jesu Antwort auf eine an ihn gerichtete Bitte in Betreff der Söhne Zebedäi. Ausgelassen hat Marcus von dem, was Matthäus hier gibt, nur: a) Matth. 19, 10—12, Erwiderung auf die Frage, ob es nicht rathsam sei, unverehelicht zu bleiben; b) 20, 1—16 von den Arbeitern im Weinberge. Die übrigen Stücke dieses Theiles haben alle drei Evangelisten und in der gleichen Reihenfolge, und in ihnen hat Marcus überall ausser Matthäus auch die Darstellung des Lucas benutzt, zum Theil selbst überwiegend, wie namentlich für das Gespräch Christi mit dem reichen Jünglinge, Marc. 10, 17 ff.; Luc. 18, 18 ff.; Matth. 19, 16 ff.

Wesentlich ebenso verhält es sich auch mit dem letzten Theile dieses Abschnittes, der schon Begebenheiten aus dem Aufenthalte in Jerusalem selbst enthält, Marc. 11, 1—12, 37; Matth. 21 f.; Luc. 19, 29—20, 44. Die meisten Erzählungen haben hier Matthäus und Lucas mit einander gemein, und Marcus benutzt beide gemeinschaftlich, hält sich aber auch hier überwiegend an Matthäus, wie er mit ihm gemeinschaftlich, ohne Lucas, die Verfluchung des Feigenbaumes hat (11, 11—14. 19—26; Matth. 21, 17—22), und die Belehrung über das höchste Gebot (12, 28—34; Matth. 22, 34—40); dagegen lässt er den dem Lucas eigenthümlichen Ausspruch Luc. 19, 39—44 aus. Doch übergeht er auch den Ausspruch Matth. 21, 14—16 und die beiden Gleichnisse Matth. 21, 28—32; 22, 1—14. Erzählungen, die dem Marcus eigenthümlich wären, finden sich in diesem Theile gar nicht. — In der letzten Erzählung dieses Theiles und dieses Abschnittes überhaupt (Jesu Frage, wie der Christ David's Sohn und Herr sein könne?) schliesst Marcus (12, 35—37) sich meistens an Lucas an (20, 41—44), mehr als an Matthäus (22, 41—46). Noch mehr in der folgenden antipharisäischen Rede. Diese umfasst bei Matthäus das ganze 23. Kp.; bei Lucas dagegen besteht sie nur in einer kurzen Warnung vor der Hoffart und Habsucht (20, 45—47) der Schriftgelehrten; an ihn hat sich Marcus meist mit wörtlicher Uebereinstimmung (12, 38—40) angeschlossen und folgt diesem Evangelisten auch noch etwas weiter.

Marc. 12, 38—14, 2; *Luc.* 20, 45—22, 2.

Dieser Abschnitt enthält in gleicher Reihenfolge bei beiden: a) jene antipharisäische Rede; b) die bei Matthäus ganz fehlende Erzählung vom Scherflein der Wittwe, Marc. 12, 41—44; Luc. 21, 1—4; c) eine längere eschatologische Rede, Marc. 13; Luc. 21, 5—36; diese findet sich auch bei Matthäus Kp. 24, aber bedeutend erweitert durch Aufnahme mancher Aussprüche, die Lucas wenigstens hier nicht hat und die auch Marcus nicht mit aufgenommen hat; sonst hat Marcus ohne Zweifel die beiden anderen Evangelisten gemeinschaftlich benutzt. Eigenthümlich ist der Schluss der Rede bei Marcus V. 33—37; doch hat er damit wohl nur den wesentlichen Inhalt der verschiedenen Parabeln, die Matthäus 24, 37—25, 30

hat, auf freie Weise zusammenfassen wollen; d) über die Berathungen des Synedriums, Jesum zu tödten, Marc. 14, 1 f.; Luc. 22, 1 f. Dasselbe findet sich bei Matthäus 26, 1—5, den Marcus sichtbar mit benutzt hat, besonders zuletzt. — Bei Matthäus schliesst sich daran die Erzählung über die Salbung Jesu durch ein Weib im Hause Simon's des Aussätzigen, 26, 6—13. Diese Erzählung hat Lucas hier nicht, wol höchst wahrscheinlich, weil er entweder dasselbe oder wenigstens etwas ganz Aehnliches schon viel früher erzählt hatte (7, 36—50). Marcus aber nimmt die Erzählung hier auf (14, 3—9) und hält sich an Matthäus dann auch für das weiter Folgende bis in die Auferstehungsgeschichte hinein.

Marc. 14, 3—16, 11; *Matth.* 26, 6—28, 10.

Marcus hält sich hier hinsichtlich der Reihenfolge der einzelnen Ereignisse und Momente durchaus an *Matthäus*, von welchem Lucas in dieser Beziehung einige Male abweicht, schliesst sich auch für die Darstellung des Einzelnen sehr überwiegend an ihn an, und hat auch manche einzelne kleine geschichtliche Züge mit ihm gemein, die bei Lucas etwas anders gestaltet sind oder ganz fehlen; zu den letzteren gehört Marc. 14, 55 ff. von den falschen Zeugen wider Jesum, 15, 34 ff. von dem letzten Ausrufe Christi am Kreuze, sowie der Befehl des Engels, den Auferstandenen in Galiläa zu erwarten (Marc. 16, 7; Matth. 28, 7). Was Lucas hier Eigenthümliches darbietet, hat Marcus nicht mit aufgenommen; so die Aussprüche Luc. 22, 24—30. 35—38; die Sendung Jesu von Pilatus an Herodes und wieder zurück an Pilatus, Luc. 23, 4—15; die Anrede an die weinenden Frauen 23, 27—32; die Bekehrung des Missethäters am Kreuze 23, 39—43; dass Petrus an das Grab Christi gelaufen sei und hineingesehen habe, 24, 12. Auch von dem Eigenthümlichen des Matthäus hat Marcus Mehreres ausgelassen; nämlich Matth. 27, 3—10 Reue und Selbstmord des Verräthers; 27, 19 von der Gemahlin des Pilatus; V. 24 f. das Händewaschen des Pilatus; V. 62—66 Bewachung des Grabes Jesu durch Römische Soldaten. Von dem Gemeinsamen des Matthäus und Lucas hat Marcus nichts übergangen. Ganz eigenthümlich ist dem Marcus nur 14, 51 f., von dem Jünglinge, welcher bei Jesu Gefangennahme nackt entfloh.

Auf das letzte Stück dieses Abschnittes, wie der Auferstandene den Galiläischen Frauen erscheint (nach Marcus der Maria Magdalena insbesondere), folgt bei Matthäus 28, 11—15, die Bestechung der Grabeswächter durch das Synedrium. Dieses konnte Marcus nicht mit aufnehmen, da er vorher auch die Bestellung der Wächter nicht gemeldet hatte. Dieses aber hat ihn wol mit veranlasst, sich von Matthäus über haupt abzuwenden und für den Rest der evangelischen Geschichte sich mehr an Lucas zu halten, wiewol sehr verkürzt und mit eigenthümlicher Ausführung.

Marc. 16, 12—20; *Luc.* 24, 13—53.

Was Marcus V. 12 f. erzählt, ist ohne Zweifel nur ein etwas dürftiger und unklarer Auszug aus der schönen Erzählung des Lucas (V. 13 ff) von den zwei Jüngern zu Emmaus (vgl. §. 95); sowie V. 14 sich auf die nach Luc. V. 33 ff. den versammelten Jüngern zu Theil gewordene Er-

scheinung bezieht, und V. 19 f. auf des Lucas Erzählung V. 50—53 über die Himmelfahrt. Die Abschiedsworte Jesu an die Jünger gibt Marcus V. 15—18 auf eigenthümliche Weise. Aber auffallend ist, dass er, welcher vorher (16, 7), wie Matthäus, den Jüngern den Befehl ertheilen liess, nach Galiläa zu gehen, um dort den Herrn zu sehen, nun im weiteren Verlaufe nichts von einer Befolgung dieser Weisung meldet, dass vielmehr seine Darstellung wie die des Lucas darauf zu führen scheint, als sei Jesus den versammelten Jüngern nur in oder bei Jerusalem erschienen, habe dort die letzten Worte zu ihnen gesprochen und sich durch die Himmelfahrt von ihnen entfernt. Diese Erscheinung ist, bei Voraussetzung der freilich vielfach bestrittenen Echtheit des jetzigen Schlusses des Marcus-Evang., ein deutlicher Beweis, dass Marcus nicht als ein durchaus selbständiger Schriftsteller verfahren ist, und ist, wenn wir alles Uebrige hinzunehmen, wol ohne Zweifel mit darin begründet, dass er von den in diesen Punkten nicht ganz harmonirenden beiden anderen Evangelisten abhängig ist; so konnte es kommen, dass Stücke seiner eigenen Darstellung nicht ganz zusammen stimmen. Diese Erscheinung selbst aber dient nicht wenig zur Bestätigung der durch alles Bisherige gewonnenen Ueberzeugung, dass Marcus in der Darstellung des Einzelnen wie in der Composition des Ganzen seiner Schrift den Matthäus und Lucas als seine hauptsächlichsten Quellen benutzt hat und ihnen beiden als Führern gefolgt ist.

---

§. 98. Wenn das bisher Festgestellte richtig ist, so ergibt sich daraus für die beiden andern synoptischen Evangelien so viel, dass beide schon zur Zeit der Abfassung des Marcus-Evangeliums vorhanden gewesen sein müssen, und zwar in Griechischer Sprache, wie sie uns jetzt vorliegen. Sehen wir aber vom Marcus-Evangelium ab, so lassen sich über das Verhältniss dieser beiden Evangelien zu einander und dessen Grund theilweise schon nach §. 64 ff. folgende Punkte feststellen:

1) Auch Matthäus und Lucas lassen sich für die einzelnen ihnen gemeinsamen Erzählungen im Allgemeinen, was die Darstellung betrifft, nicht wie zwei von einander ganz unabhängige Schriftsteller betrachten. Daneben gibt es aber bei ihnen einzelne Erzählungen, welche sich höchst wahrscheinlich auf dieselben Ereignisse beziehen, und die sich gleichwol so zu einander verhalten, dass sie unzweifelhaft auf den Berichten zweier von einander ganz unabhängigen Referenten beruhen.

In die letzte Kategorie gehören ausser der Kindheitsgeschichte Jesu und seiner Genealogie folgende: a) die Erzählung über die unfreundliche Aufnahme Jesu in der Synagoge zu Nazareth, Luc. 4, 16—30; Matth. 13, 54—58 (Marc. 6, 1—6 mit Matthäus fast wörtlich übereinstimmend, aber beide von Lucas sehr bedeutend abweichend); b) vom Fischfange und der Berufung des Petrus, sowie des Jakobus und Johannes, Luc. 5, 1—11; Matth. 4, 18—22 (Marc. 1, 16—20 auch hier mit Matthäus sehr übereinstimmend, aber beide von Lucas sehr abweichend); c) Luc. 7, 36—50, Jesu Salbung durch ein Weib, ein Bericht, der sich wahrscheinlich auf dasselbe Ereigniss bezieht, wie Matth. 26, 6—13 (Marc. 14, 3—9), so dass zwei von einander unabhängige Referenten anzunehmen sind; und so mag es sich vielleicht auch noch in einigen anderen Fällen verhalten.

Aber diese Fälle bilden jedenfalls nur die Ausnahmen. Wo Matthäus und Lucas dieselbe Begebenheit erzählen, wenn auch vielleicht mit Abweichungen selbst in thatsächlichen Umständen, und eben so, wo sie dieselben Reden und Aussprüche Christi mittheilen, wenn auch vielleicht in verschiedener Ausdehnung und in verschiedener Zusammenstellung, liegt weit aus in den meisten Fällen ihrer Darstellung eine und dieselbe schriftliche Relation und Conception, und zwar schon in Griechischer Sprache, zu Grunde.

So z. B. entspricht der Abschnitt Matth. 12, 22—45, über die Heilung eines Dämonischen und die durch die Beschuldigung der Pharisäer veranlassten Reden Jesu, im Allgemeinen Luc. 11, 14—32; die Evangelisten haben hier jeder Eigenthümliches und von dem andern Abweichendes in einzelnen Umständen, in den Aussprüchen Christi und in der Stellung derselben gegen einander. Aber sie stimmen zum Theil wieder so wörtlich auch im Griechischen Ausdrucke überein, dass sich mit möglichst grosser Wahrscheinlichkeit eine gemeinsame schriftliche Quelle in Griechischer Sprache annehmen lässt. So namentlich Matth. V. 27 f.; Luc. V. 19 f. Matth.: *καὶ εἰ* [Luc. *εἰ δὲ*] *ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσι; διὰ τοῦτο αὐτοὶ ὑμῶν ἔσονται κριταί* [Luc. *κριταὶ ὑμῶν αὐτοὶ ἔσονται,* aber Lachmann *αὐτοὶ ὑμῶν κριταὶ ἔσονται,* und derselbe bei Matth. *αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν*]· *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ* [Luc. *ἐν δακτύλῳ θεοῦ*] *ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Die Reden in diesem Abschnitte sind ohne Zweifel wie die Reden Christi überhaupt, wenn nicht alle, doch sicher bei weitem die meisten, ursprünglich in Aramäischer Sprache gehalten. In diesem Ausspruche aber stimmen die beiden Evangelisten im Ausdruck, in Redeweisen, selbst in der Wortstellung wörtlich überein; das würde ganz unbegreiflich sein, wenn ihre Erzählung hier auf ursprünglich verschiedenen Relationen, oder auf bloss mündlicher Ueberlieferung, oder selbst bei sonstiger Unabhängigkeit bloss auf ein und derselben Relation in Aramäischer Sprache beruhte; begreiflich wird es nur bei *der* Annahme, dass bei beiden dieselbe schriftliche Relation in Griechischer Sprache zu

Grunde liegt. Die einzige in Betracht kommende Differenz zwischen beiden, dass Matthäus ἐν πνεύματι θεοῦ hat, Lucas ἐν δακτύλῳ θεοῦ, ist der Art, dass sie bei der sonstigen genauen Uebereinstimmung beider Evangelisten gar nicht als unbewusst und zufällig betrachtet werden kann; sondern der ursprüngliche Ausdruck ist hier aller Wahrscheinlichkeit nach der des Lucas; diesen hat Matthäus vorgefunden und zur Verdeutlichung den anderen Ausdruck gesetzt. Vgl. ferner in diesem selben Abschnitte: Matth. V. 30; Luc. V. 23; — Matth. V. 39; Luc. V. 29; — Matth. V. 41. 42; Luc. V. 32. 31; — Matth. V. 43—45; Luc. V. 24—26, wo die Uebereinstimmung beider Evangelisten ebenfalls so gross ist, dass sie sich nur auf dem bezeichneten Wege erklärt.

Andere Beispiele s. bei *de Wette* §. 79b. Anm. a, zu denen sich noch viele andere hinzufügen lassen, z. B. Matth. 8, 3; Luc. 5, 13 (θέλω καθαρίσθητι· καὶ εὐθέως . . .); — Matth. 8, 5. 8. 9f.; Luc. 7, 1. 6. 8f.; — Matth. 9, 20b. 24; Luc. 8, 44a. 52b. 53; — Matth. 10, 26. 27. 30—33; Luc. 12, 2. 3. 7—9; — Matth. 11, 21—23; Luc. 10, 13—15; — Matth. 11, 25—27; Luc. 10, 21. 22; — Matth. 12, 13; Luc. 6, 10; — Matth. 13, 3—9; Luc. 8, 5—8 (Gleichniss vom Säemann, besonders am Anfang und am Schluss); — Matth. 16, 24—26; Luc. 9, 23—25 u. a. So ist es aber fast in allen Erzählungen, welche die beiden Evangelisten gemeinschaftlich haben, und in den Aussprüchen Jesu, welche sie mittheilen. Wo sie auch in der Darstellung Abweichendes darbieten, treffen sie doch wieder zum Theil so wörtlich zusammen, dass bei weitem in den meisten Fällen ihrer Darstellung dieselbe schriftliche Relation und zwar in Griechischer Sprache zu Grunde liegen muss. Darauf führt uns unter andern auch die schon früher (§. 69) erwähnte häufige Uebereinstimmung in ihren alttestamentlichen Citaten, mit denselben Abweichungen von der LXX, nach der sie im Allgemeinen citiren.

2) Aber auch hinsichtlich der Verknüpfung der einzelnen Erzählungen zu einem geschichtlichen Ganzen (vgl. §. 65) sind beide Evangelisten nicht von einander unabhängig. In dieser Beziehung bieten sie zwar manche Abweichungen dar, besonders in den Galiläischen Ereignissen. Denn dieselben Ereignisse und dieselben Aussprüche Christi finden sich öfters bei Matthäus in anderer Reihenfolge und in anderem Zusammenhange als bei Lucas. Gleichwol genügt zur Erklärung des Verhältnisses beider Evangelien zu einander die Annahme nicht, dass die Verfasser beide nur eine Anzahl einzelner Diegesen oder Sammlungen von Aussprüchen Christi in *kleineren* Schriften vor sich gehabt haben, in deren Benutzung aber, in der Verarbeitung derselben zu einer zusammenhangenden Darstellung der ganzen evangelischen Geschichte, von einander ganz unabhängig gewesen seien. Denn beide

Evangelisten theilen doch ganz überwiegend dieselben speciellen Begebenheiten und dieselben Reden Christi mit; also muss zur Zeit der Abfassung ihrer Schriften sich schon ein irgendwie bestimmter Cyklus von einzelnen Begebenheiten und Reden Christi für die Darstellung der evangelischen Geschichte fixirt haben, was höchst wahrscheinlich in einem schriftlichen Evangelium geschehen war, welches auch für die folgenden schriftlichen Evangelien die Grundlage bildete.

Hätten unsere beiden Evangelisten die Begebenheiten und Reden durchaus selbständig ohne allen Zusammenhang mit einander ausgewählt, so würde bei der grossen Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit von denkwürdigen Ereignissen und Reden, welche das Leben des Erlösers darbieten musste, jeder noch weit mehr Eigenthümliches darbieten als bei ihnen der Fall ist. Z. B. der Weheruf Christi über die Galiläischen Städte Matth. 11, 21—24; Luc. 10, 13—15 zeigt, dass Christus ausser in Kapernaum auch namentlich in Bethsaida und Chorazin wiederholt mit Wundern und Zeichen aufgetreten ist; es ist deshalb sehr auffallend und bei Voraussetzung der Unabhängigkeit der Evangelisten hinsichtlich des ganzen Cyklus der evangelischen Begebenheiten schwer zu erklären, dass beide zwar diesen Weheruf mittheilen, aber, was Bethsaida und Chorazin betrifft, gar nichts oder fast gar nichts von den Ereignissen geben, durch welche derselbe veranlasst ward.

Aber auch die vielfach grosse Uebereinstimmung zwischen beiden Evangelisten hinsichtlich der Verknüpfung der einzelnen Begebenheiten führt uns, und noch entschiedener, auf dieselbe Annahme. Beide schliessen an die Erzählung von der Wirksamkeit Johannes des Täufers und der Taufe Jesu die Versuchung an, daran die Rückkehr Jesu nach Galiläa, und lassen ihn dort und in der Umgegend verweilen, bis er sich nach Jerusalem zum letzten Passah begab. Da nun aber nach Vergleichung des Johannes diese Darstellung dem wirklichen Verlaufe der Geschichte nicht ganz entsprechend ist (s. §. 71), so kann jenes Zusammentreffen nicht zufällig sein.*) Auch die zusammenhangende Darstellung des ganzen Verlaufes der evangelischen Geschichte und die Verknüpfung der einzelnen Ereignisse und Reden Christi zu einem geschichtlichen Ganzen zeigt also, dass nicht beide ganz von einander unabhängig dastehen.

*) Auch abgesehen von der Vergleichung mit dem 4. Ev., dessen Echtheit und Geschichtlichkeit gegründeten Bedenken unterliegt, kann dieses Zusammentreffen nicht für zufällig angesehen werden. M.

§. 99. 3) Das Verhältniss unserer beiden Evangelien lässt sich indess auch nicht so erklären, dass das eine derselben das Urevangelium wäre, die früheste zusammenhangende Darstellung der evangelischen Geschichte, das der Verfasser des andern gekannt und benutzt hätte und ausserdem etwa bloss die mündliche Ueberlieferung. Sonst müsste das eine von beiden im Vergleich mit dem andern durchaus den Charakter des Ursprünglicheren an sich tragen, sowol in der Darstellung des Einzelnen als in der Zusammensetzung des Ganzen; auch müsste sich dann aus demselben die Gestaltung des andern auf natürliche Weise erklären lassen, ähnlich wie die des Marcus-Evangeliums aus den beiden andern. Allein bald erscheint die Darstellung des einen, bald die des andern als die ursprünglichere oder als die abgeleitete.

So z. B. hat *Matthäus* das Ursprünglichere in der Erzählung über die Taufe Jesu, über seine Versuchung, vom Hauptmann zu Kapernaum (8, 5—13; Luc. 7, 1—10; vgl. Joh. 4, 47—54), von der Tochter des Jairus und der blutflüssigen Frau (9, 18—26; Luc. 8, 40—56); auch öfter in den Aussprüchen Christi, z. B. 7, 11, wo der allgemeinere Begriff ἀγαθά bei Matthäus dem allgemeineren Charakter des ganzen Ausspruches entspricht, wofür Lucas 11, 13 das Bestimmtere „den heiligen Geist" gesetzt hat; Kp. 12, 43—45 (Luc. 11, 24—26), über die Wiederkehr des ausgetriebenen bösen Geistes, wo der eigentliche Zweck des Ausspruches nur bei Matthäus hervortritt, durch dessen Stellung gegen das Vorhergehende und durch die am Schlusse hinzugefügten Worte; u. a. Allein in anderen Fällen lässt sich eben so wenig bezweifeln, dass das Ursprünglichere sich bei *Lucas* findet; so z. B. in den Erzählungen 8, 26—39; 18, 35—43 in Vergleich mit Matth. 8, 28—34; 20, 29—34, wenigstens in dem Punkte, dass Lucas nur von *einem* Besessenen auf dem Gebiete der Gergesener und von *einem* Blinden spricht, Matthäus beide Male von zweien. Ebenso in der Erzählung von dem feierlichen Einzuge Jesu in Jerusalem, wenigstens in dem Punkte, dass Lucas nur von *einem* Thiere, einem Eselsfüllen spricht (19, 30 ff.), Matthäus (21, 2 ff.) von zweien, dem Füllen und seiner Mutter; mit Lucas stimmt in dieser Beziehung Johannes; die Verdopplung bei Matthäus ist wol geschehen mit Rücksicht auf die von ihm angeführte prophetische Stelle aus Sacharja; u. a. So auch in der Gestaltung mancher Aussprüche Jesu, z. B. der Makarismen 6, 20 ff. vgl. Matth. 5, 3 ff.; — Luc. 11, 20 vgl. Matth. 12, 28 (s. §. 98); — in dem Ausspruche 12, 58 f. vgl. Matth. 5, 25 f., wo der eigentliche Sinn nur bei Lucas hervortritt; — im Vaterunser 11, 2—4; vgl. Matth. 6, 9—13; u. a.

Auch wo beide dieselbe *Rede* geben, ist diese bei Matthäus öfters bedeutend länger als bei Lucas; bei Matthäus sind noch manche kürzere oder längere Aussprüche eingeschaltet oder hinzugefügt, die wir theilweise zwar bei Lucas auch finden, aber an verschiedenen Stellen zerstreut und

bei verschiedenen anderen Veranlassungen; wahrscheinlich sind diese ursprünglich wirklich bei andern Veranlassungen gesprochen, nur hat sie Matthäus wegen einer gewissen Verwandtschaft zusammengestellt, indem er es vergleichungsweise weniger darauf abzusehen scheint, die einzelnen Aussprüche mit Angabe der besonderen Veranlassungen und in chronologischer Folge mitzutheilen, als vielmehr das Gleichartige und Verwandte zusammenzustellen Reden Christi bei Matthäus, mit denen es eine solche Bewandtniss hat, sind: die Bergpredigt Kpp. 5—8 (Luc. 6, 20—49); die Instructionsrede an die Apostel Kp. 10; die Reden, die sich anschliessen an die Antwort Jesu an die Jünger des Täufers, Kp. 11; die Gleichnisse, welche sich an das vom Säemann anschliessen, Kp. 13; die Aussprüche, welche sich an Jesu Antwort auf die Frage, wer im Himmelreich der grösste sei, anschliessen Kp. 18; die anti-pharisäische Rede Kp. 23; die eschatologischen Reden Kpp. 24. 25. Wahrscheinlich hat Jesus diese Reden nicht in solcher Zusammensetzung gehalten, z. B. hat er eine solche Reihe von Parabeln und inhaltreichen gnomischen Aussprüchen nicht hinter einander und ohne Unterbrechung vorgetragen, wie wir in den meisten dieser Abschnitte des Matthäus lesen; auch ist wol diese Art von Zusammenstellung bei Matthäus nicht die ursprüngliche Gestaltung gewesen, worin diese Reden zuerst schriftlich concipirt sind. Aber auch bei Lucas findet sich, wenn auch seltener, doch öfters dieselbe Erscheinung, dass zu *einer* Rede verschiedene Aussprüche in unmittelbare Verbindung mit einander gesetzt sind, die bei Matthäus an verschiedenen Stellen und zwar in passenderem Zusammenhange stehen; wahrscheinlich sind diese Aussprüche bei verschiedenen Veranlassungen vorgetragen und bei der ersten schriftlichen Conception der Rede auch noch nicht in den Zusammenhang gebracht, den Lucas ihnen gibt; so Einzelnes in der Bergpredigt auch bei Lucas 6, 20—49, so wie in den Reden Kp. 16, namentlich V. 16—18, u. a.

Dieses liesse sich im Einzelnen noch an vielen Punkten nachweisen, dass nämlich bald das eine Evangelium, bald das andere die ursprünglichere Darstellung hat, und mitunter in denselben Erzählungen und Reden in dem einen Theile und einen Punkte das eine, in dem andern das andere.

Wir werden daher zu der Annahme genöthigt, dass diesen beiden Evangelien schon wenigstens *eine* frühere evangelische Schrift vorhergegangen ist, welche die evangelische Geschichte im Zusammenhange erzählte und zwar wesentlich nach demselben Typus, wie diese beiden und so dass sie die Grundlage für deren Darstellung gebildet hat.

§. **100.** 4) Dass unsere kanonischen Evangelien nicht die frühesten Schriften gewesen sind, welche die evangelische Geschichte im Zusammenhange darzustellen suchten, ergibt sich auch deutlich, wenigstens was den Lucas betrifft, aus

dessen Proömium Kp. 1, 1–4. Er spricht dort sogar von Vielen (*πολλοί*), die schon solche Zusammenstellungen unternommen haben. Nach den Worten des Lucas bezieht *Ebrard* (§. 137. Ausg. 3. §§. 28. 139) mit Unrecht dieses nur auf kleine fragmentarische Aufzeichnungen im Kreise der (ersten) Leser des Lucas; die ganze Weise, wie er sich ausdrückt, zeigt deutlich, dass er an geordnete Zusammenstellungen einer grösseren Reihe evangelischer Begebenheiten denkt, an Schriften, welche im Wesentlichen derselben Art waren, wie diejenige, welche Lucas zunächst für Theophilus zu schreiben beabsichtigte.

Durch das *ἔδοξε κἀμοὶ* stellt er sein eigenes schriftstellerisches Unternehmen in dieselbe Reihe mit den Unternehmungen seiner Vorgänger, und so ist auch das *ἀνατάξασθαι διήγησιν* in Bezug auf die früheren Schriften, zumal in Verbindung mit den folgenden Worten, ganz dasselbe mit dem *καθεξῆς γράψαι* im Nachsatze, wo er von seinem eigenen Unternehmen spricht; wodurch natürlich nicht das ausgeschlossen ist, dass Lucas hoffte und sich zutraute, seine Vorgänger in der einen oder andern Beziehung, durch Vollständigkeit oder Genauigkeit der Darstellung zu übertreffen.

Ueber die Beschaffenheit dieser dem Lucas vorliegenden Evangelien lässt sich nach dem, wie er sich ausdrückt, nur so viel entnehmen, dass dieselben, so weit ihm bekannt war, nicht von Aposteln verfasst waren, sondern von andern Gläubigen, welche dazu für das Einzelne die, sei es schriftlichen oder mündlichen, Mittheilungen von Augenzeugen und Theilnehmern der Begebenheiten, also wol von unmittelbaren Jüngern benutzt hatten. Wie diese verschiedenen Schriften sich zu einander verhielten, lässt sich aus den Worten des Lucas nicht ersehen. Doch waren sie vermuthlich mit einander verwandt und nicht durchaus unabhängig von einander und gaben die evangelische Geschichte im Allgemeinen in dem Typus unserer synoptischen Evangelien. Doch auf diesem Feld der Vermuthungen und Combinationen können wir nicht etwas ganz Sicheres über die Beschaffenheit und den Gang der vor-kanonischen evangelischen Schriftstellerei aufstellen, sondern nur mehr oder weniger Wahrscheinliches. Aber mit grosser Wahrscheinlichkeit, glaube ich, lässt sich Folgendes annehmen, was zum Theil schon früher angedeutet ist. [Zu Luc. 1, 1—4 vrgl. auch §. 112, 4, c.]

a) Den Anfang der evangelischen Schriftstellerei haben einzelne kleinere Aufzeichnungen gemacht, besonders wol von Reden und Aussprüchen Christi, theils vielleicht mit, theils ohne Angabe der geschichtlichen Veranlassung zusammengetragen, und zwar aufgezeichnet wenn nicht von Aposteln, doch grossentheils von unmittelbaren Jüngern des Herrn, von Augen- und Ohrenzeugen; zum Theil indessen auch vielleicht von solchen, denen derartige Reden und Aussprüche durch die mündliche Mittheilung von unmittelbaren Jüngern oder den sogenannten εὐαγγελισταί zukamen und die sie zunächst vielleicht für ihren eigenen Gebrauch zur Hülfe für ihr Gedächtniss niederschrieben; diese Aufzeichnungen kamen aber auch anderen leicht zu Gesichte und wurden so weiter verbreitet. Dabei ist nun begreiflich: α) dass auf solche Weise zuerst besonders die von Christus vorgetragenen Gleichnisse und gnomischen Aussprüche niedergeschrieben und verbreitet wurden; und β) dass bei diesen Aufzeichnungen auf chronologische Reihenfolge wenig oder gar nicht Rücksicht genommen ward, wie denn auch die εὐαγγελισταί bei ihren mündlichen Vorträgen es darauf gewiss nicht leicht abgesehen haben.

b) Wann nach diesen Vorarbeiten der erste Versuch gemacht ist, eine zusammenhangende Darstellung der evangelischen Geschichte zu verfassen, und durch wen, lässt sich nicht angeben. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach ist der erste Versuch der Art nicht von einem Apostel ausgegangen, sondern von einem Gläubigen, welcher nicht selbst in der Begleitung des Herrn gewesen war, wenigstens nicht dauernd, sondern für sein Werk vornehmlich auf die Berichterstattung Anderer angewiesen war, und für dasselbe namentlich die bisher vorhandenen kleineren evangelischen Schriften, theilweise auch wol die mündlichen Mittheilungen von unmittelbaren Jüngern benutzte; diese Materialien verband er kunstlos zu einem zusammenhangenden geschichtlichen Werke. Diese erste zusammenhangende evangelische Schrift — wir wollen sie der Kürze wegen mit einem üblich gewordenen Ausdrucke *Urevangelium* nennen — ist gewiss nicht in Judäa verfasst, sondern wahrscheinlich in Galiläa oder der Umgegend; daher begreift es sich auch, dass in derselben die Galiläischen Be-

gebenheiten sehr in den Vordergrund traten, und ihrer Darstellung nach Jesus in diesem Lande und der Umgegend während der ganzen Zeit vom Anfange seiner öffentlichen Wirksamkeit bis kurz vor seinem Leiden thätig gewesen ist.

Die Geschichte der Leiden, des Todes und der Auferstehung Jesu sammt den unmittelbar vorhergehenden Ereignissen in Jerusalem konnte natürlich keinem evangelischen Schriftsteller, wer und wo er auch sein mochte, unbekannt sein, noch von ihm in einer zusammenhangenden evangelischen Schrift übergegangen werden. Wohl aber konnte eine Schrift solchen Ursprungs, wie der angedeutete, die sämmtlichen Ereignisse aus dem Leben Jesu seit dem Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit nur nach den drei Gruppen scheiden: α) Wirksamkeit in Galiläa und der Umgegend; β) Leidensgeschichte und was damit zusammenhing in Jerusalem; γ) als diese beiden verbindend: Reise aus Galiläa nach Jerusalem; dagegen traten ihr die früheren Aufenthalte Jesu in Jerusalem während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit, wie die früheren Reisen dahin und zurück in den Hintergrund, und wurde vielleicht Einzelnes daraus mit den Begebenheiten des letzten Aufenthaltes und der letzten Reise verbunden.

c) Das so entstandene „Urevangelium" fand zunächst in der Gegend, wo es entstanden war, dann aber, bei dem vielfachen Verkehr der christlichen Gemeinden der Zeit mit einander, auch in weiteren Kreisen bald Verbreitung und Eingang, da es von der Person und Wirksamkeit des Herrn ein zwar nicht vollständiges, aber doch wahres Bild gab und einen im Wesentlichen treuen Bericht über die einzelnen Begebenheiten, die es enthielt; und so wurde durch dasselbe der Typus der evangelischen Geschichte in Beziehung auf den ganzen Charakter und Verlauf derselben wie auf die Darstellung mancher einzelnen Begebenheiten auf gewisse Weise fixirt. Auf das Urevangelium mögen bald andere zusammenhangende evangelische Schriften, von verschiedenen Gläubigen wol zunächst für besondere Kreise verfasst, gefolgt sein. Diese Schriftsteller aber, wenn sie nicht als unmittelbare Zeugen und ständige Begleiter des Herrn einen durchaus selbständigen Bericht liefern konnten, legten jenes Urevangelium zu Grunde, so dass ihre Schriften sich zu demselben und zu einander wie verschiedene Recensionen oder Ueberarbeitungen verhielten, indem sie Einzelnes, für ihre Zwecke minder Wichtiges wegliessen, Anderes umstellten, sei es nach genauerer chronologischer Ordnung oder nach irgend einer Sachordnung, endlich Manches, was ihnen anderswoher zukam,

einschalteten; jedoch so, dass der Typus im Wesentlichen derselbe blieb, sowol rücksichtlich des Verlaufes der Geschichte im Allgemeinen, als auch des Charakters der meisten darin mitgetheilten Begebenheiten und Reden und deren Darstellung. So sind auch das erste und dritte unserer kanonischen Evangelien entstanden, deren Verhältniss zu einander im Allgemeinen sich auf diesem Wege erklärt; indess lässt sich nicht mehr ermitteln, ob ihre Verfasser das Urevangelium in seiner ersten Gestalt benutzt haben oder vielleicht ein oder mehrere Mittelglieder; unzweifelhaft hat aber Lucas nach dem Proömium schon mehrere Evangelien gekannt und wahrscheinlich auch benutzt, die sich aber zu einander wol nur auf die bezeichnete Weise verhielten, und wol noch selbst eine grössere Verwandtschaft mit einander darboten als unsere synoptischen Evangelien unter einander.

§. **101.** 5) Zur Ermittlung der näheren Beschaffenheit des Urevangeliums steht uns nichts zu Gebote, als die vergleichende Betrachtung unserer kanonischen Evangelien, nämlich des Matthäus und Lucas.*) Nach dem Bisherigen können wir freilich aus diesen beiden das Urevangelium nicht vollständig im Einzelnen herstellen; dieses könnten wir selbst dann nicht, wenn es sicher wäre, dass beide Evangelisten das Urevangelium nur in der ursprünglichen Gestalt benutzt hätten; denn es würde immer unsicher sein, den Inhalt *nur* auf diejenigen Stücke zu beschränken, welche Matthäus und Lucas miteinander gemein haben; es könnte vielmehr auch zum Theil solche Erzählungen und Reden Christi enthalten haben, die nur Matthäus hat oder nur Lucas, da der andere Evangelist dieselben, wenn er sie auch in seiner Quellenschrift vorfand, nicht aufgenommen haben könnte, weil er sie seinem Zwecke vielleicht weniger entsprechend fand. Einzelnes könnte selbst darin gestanden haben, was keiner unserer beiden Evangelisten aufgenommen hätte. Noch grösser wird die Unsicherheit aber dadurch, dass wir eben nicht sicher wissen, ob die Verfasser unserer Evangelien das Urevangelium in der ursprünglichen Gestalt benutzt haben, oder in einer

*) Den Marcus mit hereinzuziehen [oder vorzugsweise zu Grunde zu legen], wie *Eichhorn*, *Marsh*, *Gratz*, *Lachmann* u. a. thun, ist nach §. 94 ff. unstatthaft.

oder mehreren Ueberarbeitungen desselben. Aber mehrere allgemeinere Punkte lassen sich doch mit grosser Wahrscheinlichkeit feststellen:

a) Zuvörderst war dasselbe nicht, wie man gewöhnlich annimmt, Aramäisch verfasst, sondern *Griechisch*. Sehr zahlreiche Stellen unserer Evangelien, wo Matthäus und Lucas auch im Griechischen Ausdrucke, selbst in der Anwendung seltnerer Wörter und Redeweisen, in Constructionen und Vorstellungen zusammentreffen, führen darauf, dass ihnen eine und dieselbe Griechische Relation zu Grunde liegt; auch lassen sich ihre Abweichungen von einander keinmal durch das Zurückgehen auf ein Aramäisches Original, welches von Verschiedenen auf verschiedene Weise übersetzt wäre, erklären, obgleich Manche darin den Grund vieler Abweichungen unserer Evangelisten gefunden haben.*) Aber von Allem, was der Art aufgeführt ist, ist durchaus nichts beweisend oder auch nur irgend wahrscheinlich. In vielen Fällen ist dagegen das Griechische bei beiden Evangelisten so beschaffen, dass aller Wahrscheinlichkeit nach die Erzählung schon bei der ersten schriftlichen Conception Griechisch abgefasst gewesen ist, da der Griechische Ausdruck sich als Uebersetzung aus einer vorliegenden Aramäischen Schrift nicht leicht begreifen lassen würde.

Das gilt z. B. von einem Ausdrucke wie ἄρτος ἐπιούσιος im Vaterunser (Matth. 6, 11; Luc. 11, 3); denn diesem ἐπιούσιος entspricht kein einzelnes Hebräisches oder Aramäisches Wort. Allerdings ist das Vaterunser vom Herrn ursprünglich Aramäisch vorgetragen. Aber wahrscheinlich ist die schriftliche Conception zuerst in Griechischer Sprache geschehen, in der Form und den Ausdrücken, worin es sich bei Griechisch redenden Christen wenigstens in einem gewissen Kreise fixirt hatte.

Eben darauf werden wir durch die Beschaffenheit derjenigen alttestamentlichen Aussprüche geführt, welche unsere beiden Evangelisten mit einander gemein haben.

Alle diese Aussprüche werden im Laufe der Erzählung in Reden der auftretenden Personen gelegentlich angeführt oder sind aus deren Reden herübergenommen (s. *meine* Beitr. z. Ev. Krit. S. 57. 168 f.); die Reden selbst, worin dieselben sich finden oder aus denen sie herübergenommen sind, sind allerdings ohne Zweifel in Aramäischer Sprache gehalten, und so diese alttestamentlichen Aussprüche ursprünglich auch wol Aramäisch

*) Vgl. *Halfeld* (Candidat † 1795) de origine quatuor Evv. Gött. 1794 p. 9—39, *Eichhorn* I. §. 49. 58, *Bertholdt* III. §. 320.

vorgetragen, nach einer Aramäischen Uebersetzung aus dem Hebräischen Urtexte, wenn nicht zum Theil mit den Hebräischen Worten des Originals selbst. Dennoch werden die Stellen der bezeichneten Art, welche Lucas und Matthäus mit einander gemein haben, fast durchgängig nach der LXX angeführt, zum Theil wörtlich, und mitunter auch in Fällen, wo diese Uebersetzung auch vom Hebräischen Texte abweicht (wie Matth. 3, 3; Luc. 3, 4 u. a.), zum Theil etwas freier, aber nicht so, dass die Abweichung durch Berücksichtigung des Hebräischen Textes bewirkt worden wäre (allenfalls nur mit Ausnahme von Matth. 11, 10; Luc. 7, 27).*) Diese Erscheinung erklärt sich am leichtesten bei der Voraussetzung, dass diese Erzählungen schon ursprünglich Griechisch concipirt sind.

§. 102. b) Der sachliche Inhalt und Umfang so wie die Anordnung des Urevangeliums lässt sich nicht bestimmt ermitteln, namentlich nicht, ob dasselbe ein Evangelium infantiae hatte und was dieses enthielt, ebenso wenig, ob einen Bericht über die Himmelfahrt. Es mag wol die Geschichte des Erlösers nur während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit bis zu seinem Tode, seiner Auferstehung und den Erscheinungen des Auferstandenen behandelt haben. Wahrscheinlich begann es mit einem Berichte über die Wirksamkeit Johannes des Täufers und die Taufe Christi durch ihn, knüpfte daran die Versuchungsgeschichte und unmittelbar daran die Nachricht, dass Jesus sich nach Galiläa begeben habe. Es erzählte dann die Ereignisse aus Galiläa und der Umgegend, und zwar in ununterbrochener Reihenfolge, darauf die Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem, indem schon es die Sache so darstellte, als sei Jesus zu dem Passah, an welchem er gekreuzigt ward, nach Jerusalem unmittelbar aus Galiläa gekommen, hätte dieses Land nicht lange vor dem Passahfeste verlassen und das letzte gemeinsame Mahl mit seinen Jüngern vor dem Leiden zu der für das Jüdische Passahmahl gesetz-

*) Luc. 7, 27 ist die einzige Stelle, welche Luc. nach dem Grundtext citirt. Bemerkenswerth ist, dass auch Matth. in der Parallele 11, 10, von seinem gewöhnlichen Verfahren (§. 106, 3. Abs.) abweichend, in einem Citate im Context der mitgetheilten Rede dem Grundtext folgt. Diese Erscheinung erklärt sich nicht daraus, dass dieses Citat (Mal. 3, 1) von Matth. aus Marc. 1, 2 in die Rede Jesu über den Täufer versetzt ist und wegen derselben bei Luc. wiederkehrenden Einfügung die Abhängigkeit des Luc. von Matth. bezeugt (*Ritschl*, Theol. Jahrbb. 1851, S. 535); sondern daraus, dass Matth. bei diesem Citat desshalb von seiner Praxis im Gebrauch der LXX abweicht, weil er es ebenso wie Luc. aus den Logia genommen hat; aus den Logia ist es auch von dem zweiten Herausgeber des Marc. in den Urmarkus eingeschoben und so in unseren Marcus gekommen (*Holtzmann*, Synoptische Evv., S. 261 f. 263). M.

lichen und gewöhnlichen Zeit gehalten. Aus der früher angedeuteten Beschaffenheit der von dem Verfasser benutzten Quellen, namentlich einzelner kleinerer Sammlungen von parabolischen und gnomischen Aussprüchen Christi, begreift sich, dass auch dieses Urevangelium von Lehrreden Christi sehr überwiegend gerade Aussprüche solcher Art enthielt, eben so aber auch, dass es manche Aussprüche treu referirte, ohne zugleich die Begebenheiten, zum Theil ganze Reihen von Begebenheiten, mitzutheilen, welche in denselben vorausgesetzt werden, wie namentlich den Weheruf über die Galiläischen Städte (Matth. 11, 20 ff.; Luc. 10, 13 ff.; s. §. 98), sowie den über Jerusalem (Matth. 23, 37 f.; Luc. 13, 34 f.; s. §. 71). Diese Art der Entstehung des Urevangeliums, welche sich durch so klar vorliegende Erscheinungen bestätigt, erklärt auch die befremdende Erscheinung, dass dasselbe manches aus der Geschichte Jesu nicht enthielt, was wir aus dem Johanneischen Evangelium kennen lernen, und darunter selbst so ausserordentliche Wunder, wie die Heilung des Blindgebornen in Jerusalem, die Auferweckung des Lazarus u. a., ohne dass dieses Stillschweigen gegen die Wahrheit der Johanneischen Erzählung zeugt.

Aller Wahrscheinlichkeit nach enthielt das Urevangelium im Allgemeinen wenigstens alle diejenigen Erzählungen und Reden, welche Matthäus und Lucas in der Weise mit einander gemein haben, dass ihrer Darstellung dieselbe Griechische Relation zu Grunde liegt; ob und wie Vieles ausserdem, namentlich von Demjenigen, was dem Matthäus oder was dem Lucas eigenthümlich ist, lässt sich nicht mit gleicher Sicherheit bestimmen, aber wahrscheinlich nicht Vieles davon. Auch wo Matthäus und Lucas in der Verknüpfung und der Reihenfolge der einzelnen Begebenheiten mit einander übereinstimmen, fand sich mit grösster Wahrscheinlichkeit dieses schon so im Urevangelium; wo aber unsere beiden Evangelisten in der Hinsicht von einander abweichen, lässt sich natürlich nur mit geringerer Sicherheit, aber doch mitunter mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit ermitteln, wie es im Urevangelium gewesen sei. Ziemlich sicher hat Lucas im Allgemeinen die Darstellung des Urevangeliums überall da mehr beibehalten, wo Matthäus und Lucas dieselben

Reden Christi geben, aber Matthäus ausführlicher und mit Hinzufügung verwandter Aussprüche, die sich bei Lucas gar nicht oder an andern Orten zerstreut finden. Unzweifelhaft enthielt aber das Urevangelium den Bericht der Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem in der kürzeren Gestalt, in der wir ihn bei Matthäus (und Marcus) lesen; der dem Lucas eigenthümliche Abschnitt 9, 51—18, 14 fand sich nicht in demselben. Am meisten Abweichendes in der Reihenfolge bieten Matthäus und Lucas in den Galiläischen Begebenheiten dar; doch findet sich auch hier im Einzelnen manches Verwandte und dieses so, dass sich die Verknüpfung im Urevangelium mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit feststellen lässt.

So schloss sich in demselben die Aussendung der zwölf Apostel wol an die Erzählung von der blutflüssigen Frau und der Tochter des Jairus, wie bei Lucas 8, 40—9, 6; während, was bei Matthäus dazwischen liegt (9, 27—38), erst später (durch diesen Evangelisten selbst) eingeschaltet ist. Wahrscheinlich ging auch dieser Erzählung im Urevangelium, wie noch bei Lucas (8, 22—39), die Stillung des Sturmes und die Heilung des Gergeseners unmittelbar vorher; die bei Matthäus dazwischen liegenden Stücke 9, 1—17 (welche bei Lucas an einem früheren Orte stehen, 5, 17—39), haben jene Stellung erst später erhalten. Ferner schloss sich die Speisung der 5000 an die Angabe der Meinungen des Herodes und Anderer über Jesus, wie Luc. 9, 7—17, während, was bei Matthäus dazwischen liegt (14, 3—12), erst später und wol durch diesen Evangelisten selbst eingeschaltet ist. So schlossen sich auch wahrscheinlich an die Speisung der 5000 dieselben Erzählungen an, wie bei Lucas, bis zum Schlusse der Galiläischen Begebenheiten (9, 18—50); die Einschaltungen bei Matthäus (14, 22—16, 12) stammen aus einer andern späteren Quelle. Auch die Bergpredigt hat sich in demselben wol weder in der Ausdehnung, noch an einer so frühen Stelle befunden, wie bei Matthäus, sondern, wie bei Lucas, hinter der Auswahl der zwölf Apostel (6, 12 ff.); erst Matthäus hat sie umgestellt, weil er gleich am Anfange des Berichtes über die öffentliche Wirksamkeit Jesu ein Beispiel seiner Lehrweise geben wollte.*)

Im Allgemeinen hat wol Lucas die Erzählungen, welche er aus dem Urevangelium aufgenommen, mehr in der Ordnung und Verknüpfung, worin er sie dort vorfand, stehen lassen, als Matthäus. Einzelne Erzählungen finden sich zwar bei Lucas an einer unpassenderen Stelle als bei Matthäus; zu

*) Zu dieser Aufstellung des Inhalts des Urevangeliums vgl. die Bemerkungen von *Holtzmann* in *Schenkel's* Allgem. kirchl. Zeitschr. 1862, S. 91, Synopt. Evangelien, S. 101 f. u. auch ebend. S. 121. B.

früh ist das Auftreten Jesu in der Synagoge zu Nazareth (4, 14—30; vgl. §. 55) berichtet, zu spät der Fischfang und die Berufung des Petrus und der Söhne Zebedäi, Kp. 5, 1—11, erst nach der Heilung der Schwiegermutter des Petrus;*) wahrscheinlich hat Lucas diese Erzählungen in der Gestalt, worin er sie gibt, nicht aus dem Urevangelium genommen, sondern aus einer andern Quelle; waren diese Thatsachen auch im Urevangelium berichtet, so fanden sie sich doch dort in der sehr abweichenden Gestalt, in der wir sie bei Matthäus (und Marcus) an angemesseneren Stellen lesen (13, 53—58 u. 4, 18—22).

§. **103.** 6) Ueber die spätere Geschichte des Urevangeliums und der andern aus demselben hervorgegangenen vor-kanonischen Evangelien ist uns etwas Weiteres nicht bekannt. Dieselben sind wol nach dem Erscheinen der beiden kanonischen Evangelien, welche das Urevangelium ebenfalls zur Grundlage hatten, wenigstens in dem grössten Theile der Kirche bald in den Hintergrund getreten und daher auch zeitig ganz verloren gegangen. Das aber lässt uns schliessen, dass diese beiden letzteren von früh an in der Kirche sich ein besonderes Ansehen zu verschaffen gewusst haben; wol weil man sie hier von Anfang an oder sehr bald als vollständigere und noch mehr beglaubigte Schriften über das Leben des Herrn erkannte, als die übrigen der Zeit nach ihnen vorhergegangenen. Dafür spricht auch besonders der Umstand, dass Marcus, dessen Evangelium jedenfalls in eine Zeit fällt, wo ihm auch noch andere Quellen, mündliche und schriftliche, zu Gebote standen, unsere beiden Evangelien zur Hauptgrundlage für seine Schrift gemacht hat; aus ihnen hat er, mit verhältnissmässig wenigen Ausnahmen, den ganzen Stoff seines Werkes geschöpft.

§. **104.** 7) Da schon das Urevangelium (§. 101, 5, a), also auch die unseren kanonischen Evangelien gemeinsamen Abschnitte in Griechischer Sprache verfasst waren, so sind auch diese beiden letzteren von ihren Verfassern selbst in dieser Sprache geschrieben, also auch das Matthäus-Evangelium (vgl. §. 42). Auf dasselbe Resultat werden wir

*) Vgl. dagegen Synopt. Erklärung der drei ersten Evv. I. S. 214, wo *Bleek* der Darstellung des Lucas den Vorzug gibt. B.

auch noch durch andere Erscheinungen in diesem Evangelium geführt. Auch an anderen Stellen als denjenigen, wofür eine genaue Parallele bei Lucas vorliegt, ist der Griechische Ausdruck der Art, dass die Erzählung nicht leicht anders, als schon ursprünglich in dieser Sprache concipirt sein kann.

Vrgl. z. B. 6, 7 *βαττολογεῖν* und *πολυλογία;* ferner einzelne Griechische Wortspiele und Paronomasien, wie 6, 16: *ἀφανίζουσι . . . . φανῶσι;* 21, 41: *κακοὺς κακῶς ἀπολέσει.* Diese für sich, so einzeln sie dastehen, würden freilich nicht entscheiden können, da sie auch einem Uebersetzer hätten in die Feder kommen können. Aber sie dienen doch zur Bestätigung dessen, worauf wir schon durch das Bisherige (§. 101) geführt werden.*)

§. **105.** 8) Die *Abfassungszeit* unserer beiden Evangelien anlangend, zuvörderst des *Matthäus-Evangeliums*, geht aus einigen Stellen desselben hervor, dass bei dessen Abfassung seit den erzählten Begebenheiten schon ein gewisser Zeitraum verflossen war.

Kp. 27, 8: *διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος ἀγρὸς αἵματος ἕως τῆς σήμερον.* 28, 15: *καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος . . . . . μέχρι τῆς σήμερον.* Beides in Abschnitten, die dem Matthäus eigenthümlich sind. Vgl. auch 27, 15: *κατὰ δὲ ἑορτὴν εἰώθει κτλ.*

Doch ist das Evangelium sehr wahrscheinlich nicht später als im Jahre der Zerstörung Jerusalems verfasst. Denn die in den synoptischen Evangelien uns mitgetheilten weissagenden Reden Christi über die bevorstehende Trübsal des Jüdischen Landes und namentlich Jerusalems, und besonders die verschiedene Art, wie diese Aussprüche mit denen über die Wiederkunft des Menschensohnes verknüpft sind (Matth. 24. 25; Luc. 21), bieten nicht unbedeutende Abweichungen von einander dar, auf welche unverkennbar die Persönlichkeit der Evangelisten im Zusammenhange mit der Anschauungsweise

*) In meinen Beitr. zur Ev. Krit. S. 58 f. habe ich für die Griechische Originalität auch den Umstand geltend gemacht, dass 27, 46 der Ausruf des Erlösers in Aramäischer Sprache mit hinzugefügter Griechischer Uebersetzung angeführt ist (*ἠλὶ ἠλὶ κτλ.*), sofern nämlich in einer Aramäisch geschriebenen Schrift gar nicht besonders würde hervorgehoben sein, dass der Erlöser die Worte des Psalms in Aramäischer Sprache ausgerufen habe, und auch der Uebersetzer dieses nicht so leicht auf die Weise, wie hier geschieht, bemerklich gemacht hätte. Doch nehme ich dieses zurück, als nicht sicher beweisend; denn, da gleich V. 47 erzählt wird, dass etliche Dastehende gesagt hätten: *ὅτι Ἠλίαν φωνεῖ οὗτος,* so konnte allerdings auch ein Griechischer Uebersetzer oder Bearbeiter einer Aramäischen Urschrift sich veranlasst sehen, die Aramäischen Worte des Ausrufes beizubehalten und dann die Griechische Dolmetschung hinzuzufügen.

der Zeit, zu der sie lebten und schrieben, einigen Einfluss geübt hat; da nun bei Matthäus die Wiederkunft Christi unmittelbar an das über Jerusalem und Judäa zu verhängende Strafgericht angeknüpft wird, als unmittelbar darauf eintretend (24, 29), so muss die Abfassung seines Evangeliums entweder noch vor der Zerstörung Jerusalems oder ganz kurz nach dieser Katastrophe fallen; denn in späterer Zeit war diese unmittelbare Verknüpfung der Parusie mit der Zerstörung Jerusalems ganz unmöglich. Das Wahrscheinlichere ist, dass die Abfassung noch vor diese Katastrophe fällt, und dafür spricht auch die Stelle 24, 15.

Die Worte a. a. O.: *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω,* sind wahrscheinlich nicht Worte Christi, wie sie von Vielen gefasst werden, sondern Worte des Evangelisten, welcher durch diese eingeschaltete Bemerkung seine Leser darauf aufmerksam machen wollte, dass eben damals sich erfüllte, worauf der Erlöser hindeute, dass — nach einem Ausspruche des Daniel — der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte stehe. Man kann zweifelhaft sein, ob der Evangelist dabei an das Römische Kriegsheer gedacht hat, welches die Stadt belagerte und zum Theil schon eingenommen hatte, oder, wie *Hug* (II. §. 5) meint, an die wilden Schaaren der Zeloten und Idumäer, welche ihr Wesen in der Stadt trieben und den Tempel entweiheten; in beiden Fällen werden wir für die Abfassung unseres Evangeliums in die Zeit des Jüdisch-Römischen Krieges, noch vor der Zerstörung der Stadt und des Tempels, geführt.*)

*) Die fraglichen Worte Matth. 24, 15 gehören auch nicht ursprünglich dem Evangelisten an; sie haben ihren Platz in der kleinen judenchristlichen Apokalypse: Matth. 24, 6—8; 15—22; 29—31 (Marc. 13, 7—9; 14—20; 24—27; Luc. 21, 9—11 [20—24 mit Rücksicht auf die Abfassung des Evangeliums nach der Zerstörung Jerusalems überarbeitet]; 25—28), welche mit echten Herrensprüchen zusammen von den Synoptikern zu ihrer grossen eschatologischen Rede Christi verarbeitet ist, und sind als Theile eines Schriftstücks, das von Matthäus in sein Ev. aufgenommen ist, ohne Schwierigkeit. Wahrscheinlich ist bei *Eusebius* (h. e. III, 5, 3) von dieser unter den bedrohlichen Vorspielen des Jüdischen Krieges entstandenen Apokalypse die Rede. Da der Evangelist die enge Verbindung, welche diese Apokalypse zwischen der Parusie und der Katastrophe über Jerusalem setzt, beibehalten hat, die Lucas mit vollem Bewusstsein verwischt, so bleibt Matth. 24, 15 ff. und das *εὐθέως* V. 29 auch bei dieser Annahme über die Entstehung der betreffenden Rede ein deutliches Zeichen, dass das Ev. vor 70 geschrieben ist. Das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* bezieht sich auf die Greuelthaten der Zeloten seit dem Frühjahr 68; *Baur's* Deutung von der Aufrichtung der Jupiterssäule auf dem Tempelberg nach dem zweiten jüdischen Kriege ist aufgegeben. Ein kritisches Referat über die Verhandlungen über Matth. 24 von *Colani, Weizsäcker, Pfleiderer, Keim, Hilgenfeld, Holtzmann* u. A. und eine Motivirung seiner eigenen Ansicht gibt *W. Weiffenbach:* Der Wiederkunftsgedanke Jesu. Leipz. 1873, S. 69—191. M.

Einige haben einen Beweis für dasselbe Zeitalter auch in Kp. 23, 35 gefunden; sie meinen, da der Evangelist den Zacharias, von dessen Ermordung Jesus dort redet (und der ohne Zweifel derselbe ist, welcher 2. Chron. 24, 19 ff. als der Sohn des Jojada genannt wird), als den Sohn des Barachias bezeichnet, so habe er an den Zacharias, Sohn des Baruch, gedacht, der nach *Josephus* B. J. IV. 5, 4 durch Jüdische Zeloten im Tempel ermordet ward, kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer; also habe er wol dieses Ereigniss als ein eben geschehenes vor Augen gehabt; so *Eichhorn, Hug, Credner* u. A. Allein sicher hat er nicht an diesen, sondern an den nach-exilischen Propheten Zacharias, Sohn des Berechja (*Βαραχίας*), Sach. 1, 1. 7, gedacht; aus dieser Stelle kann also ein Beweis für das Zeitalter des Evangelisten nicht hergenommen werden.

Dagegen ist das Evangelium des *Lucas* sehr wahrscheinlich erst einige Zeit nach der Zerstörung Jerusalems verfasst; das lässt sich nicht sowol aus dem Proömium schliessen, wo der Verfasser sich schon in eine zweite Generation des Christenthums stellt und schon von *Vielen* spricht, welche vor ihm zusammenhangende evangelische Schriften verfasst hätten — denn Beides liesse sich auch schon einige Zeit vor dieser Katastrophe denken —; sondern wiederum aus der Art, wie dieser Evangelist Kp. 21 die Aussprüche Christi über die bevorstehende Zerstörung Jerusalems gibt und daran die Verkündigung über die Zukunft des Menschensohnes anknüpft, wenn wir sie mit der Gestaltung dieser Reden bei Matthäus vergleichen; s. besonders V. 20 ff. in Vergleich mit Matth. 24, 15; Luc. V. 25 ff. vgl. Matth. V. 29 f.

§. **106.** 9) In schriftstellerischer Hinsicht unterscheiden sich beide Evangelien dadurch, dass Matthäus *vergleichungsweise* seine Quellen mehr verarbeitet und dem Einzelnen wie dem Ganzen mehr das Gepräge seiner Eigenthümlichkeit aufgedrückt hat, als dieses von Lucas geschehen ist. Dieses zeigt sich schon in der Weise, wie er die evangelischen Diegesen geordnet hat, und namentlich die Reden Christi.

Vielfältig hat er mit Absicht und einer gewissen Kunst verschiedene Aussprüche Christi verwandten Inhalts zusammengestellt oder in *eine* Rede vereinigt (vgl. §. 99). Das ist zum Theil auch mit den Erzählungen der Fall. So hat er die Reihe einzelner wunderthätiger Handlungen, besonders Heilungen, die wir Kpp. 8. 9 lesen, unter *dem* Gesichtspunkt zusammengestellt und hinter die Bergpredigt gestellt, um zu veranschaulichen, wie Jesus gleich, nachdem er mehrere Jünger um sich versammelt, lehrend und Wunder, namentlich wunderbare Heilungen verrichtend, öffentlich

wirksam gewesen sei; beides zusammen dient dazu, im Einzelnen vorzuführen, was er 4, 23 zusammenfassend ausgesprochen hatte, dass Jesus gelehrt und das Reich Gottes gepredigt und jegliche Krankheit geheilt habe.

Auch darin zeigt es sich, dass er, was bei Lucas nirgends der Fall ist, mitunter über den Inhalt seiner Erzählungen in der Weise reflectirt, dass er — und das hat er mit Johannes gemein — bei gegebener Gelegenheit auf die Erfüllung alttestamentlicher Aussprüche in den von ihm vorgeführten Verhältnissen und Ereignissen der evangelischen Geschichte hinweist.

So z. B. 4, 13 ff. erzählt er, Jesus habe Nazareth verlassen und sich in Kapernaum niedergelassen, im Gebiete von Sebulon und Naphthali, und fügt dann hinzu: ἵνα πληρωθῇ κτλ. (Jes. 8, 23 f.) Und ähnlich an anderen Stellen; s. 1, 22 f.; 2, 5 f. 15. 17 f. [23]; 8, 17; 12, 18—21; 13, 35; 21, 5; 27, 9 f.

Diese pragmatischen Nachweisungen stammen ohne Zweifel vom Schriftsteller, dem Verfasser des Evangeliums, wie sie sich denn bei Lucas in der Art durchaus nicht finden, auch nicht, wo sie bei Matthäus in Erzählungen vorkommen, die Lucas mit ihm gemein hat (z. B. Matth. 8, 17; 21, 5). Die Citate dieser Art bei Matthäus unterscheiden sich auch von den anderen, die er mit Lucas [und Marcus] in den im Laufe der Erzählung mitgetheilten Reden der auftretenden Personen gemein hat, dadurch, dass, während bei den letzteren fast überall die Uebersetzung der LXX zu Grunde liegt, die ersteren nach eigener Uebersetzung aus dem Hebräischen Texte angeführt werden, zum Theil ganz abweichend nicht bloss von den Worten, sondern auch von dem Sinne der LXX (so 8, 17; 12, 18 f.), so dass deren Ausdrücke nur selten durchblicken. Ebenso Kp. 10, 36; 11, 29 b., wo in Reden Jesu, welche im Allgemeinen Matthäus mit Lucas gemein hat, sich bei Matthäus ihm eigenthümliche Reminiscenzen aus alttestamentlichen Aussprüchen finden, welche wol von dem Evangelisten hinzugefügt sind, und bei denen die Uebersetzung der LXX auch nicht zu Grunde liegt.*) Diese Er-

*) Vgl. *Bleek*, Beitr. S. 57 f. Dass dagegen dieser Unterschied nur ein fliessender sei, und die Citate des Matthäus gewisse Charakterzüge durchgängig gemein haben, sucht besonders *Anger* (s. §. 93) zu erweisen. B. [Diese feine Beobachtung *Bleek's* über die Matthäuscitate hat *Ritschl* (Theol. Jahrbb. 1851, S. 520 ff.) richtiger gestellt und sie zum Erweise nicht der Existenz des von *Bleek* postulirten Urevangeliums, sondern des Marcusevangeliums als einer Quelle des

scheinung aber dient auch wieder mit zum Beweise, dass im Allgemeinen die Erzählungen, welche Matthäus mit Lucas gemein hat, nicht von demselben Schriftsteller ursprünglich concipirt sind, von dem die dem Matthäus eigenthümlichen Citate herrühren, dass also der Verfasser des ersten Evangeliums jene Erzählungen schon in bestimmter Weise Griechisch concipirt vorgefunden hat.

Sonst würden wir erwarten, dass der Evangelist, der, wie die Citate der anderen Art zeigen, das A. T. auch in der Originalsprache kannte und des Hebräischen mächtig war, die alttestamentlichen Aussprüche nicht gerade in diesen Stellen, die er mit Lucas gemein hat, und die fast alle in den Aramäisch gehaltenen Reden Christi und anderer hier auftretenden Personen vorkommen, nach der LXX und ohne Rücksicht auf die Worte des Hebräischen Textes würde angeführt haben.

Sonst ist aber der Charakter des Griechischen durch das ganze Evangelium hindurch ziemlich gleichartig, und besondere sprachliche Eigenthümlichkeiten lassen sich in einzelnen Abschnitten in Vergleich mit anderen nicht nachweisen; Matthäus hat also wol das schriftlich Vorgefundene bis zu einem gewissen Grade überarbeitet, wie es seiner sprachlichen und stilistischen Eigenthümlichkeit angemessen war, jedenfalls eingreifender als von *Lucas* geschehen ist.

§. 107. Wie wenig dieser letztere Evangelist seinem Evangelium ein eigenthümliches sprachliches und stilistisches Gepräge aufgedrückt hat, zeigt am deutlichsten eine Vergleichung des Proömiums mit dem Evangelium selbst. Das ohne Zweifel von ihm selbst verfasste Proömium zeichnet sich durch gute Gräcität aus, wie durch einen schönen Periodenbau; im Evangelium selbst dagegen finden sich Abschnitte, in denen die Sprache fast mehr hebraisirt als bei irgend einem andern Evangelisten.

Vergl. z. B. 9, 51: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήριξε τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ*, u. a. Sehr abstechend von der reinen Gräcität des Pro-

Matthäus verwendet. Dagegen hat *Holtzmann* (Synoptische Evv. S. 258 ff.) von der Beobachtung *Bleek's* und *Ritschl's* ausgehend und sie weiterführend m. M. n. den Beweis geliefert, dass aus den verschiedenen Klassen der Citate des Matthäus seine Annahme eines Urmarcus als der Hauptquelle unserer Synoptiker eine willkommene Bestätigung findet. Ebendas. und Vorrede p. XIII. auch die literarischen Verhandlungen über die Citatenfrage. *Hilgenfeld* und *Keim* lehnen den Unterschied der Citate an den von Urschrift und Bearbeitung des Ev. M.]

ömiums ist gleich die Sprache in dem unmittelbar darauf folgenden Evangelium infantiae. Dies könnte theilweise seinen Grund darin haben, dass einzelne Abschnitte des Evangeliums Griechische Uebersetzungen aus einem Aramäischen Original wären. Allein auch abgesehen von *den* Abschnitten, die Lucas mit Matthäus gemein hat und die es nach §. 101 sicher nicht sind, lässt sich diese Annahme bei keinem Abschnitte des Evangeliums beweisen oder besonders wahrscheinlich machen; eher in einzelnen Fällen, wo man es vermuthen könnte, das Gegentheil. So hat z. B. in der Kindheitsgeschichte der prophetische Lobgesang des Zacharias 1, 68—79 einen sehr Hebraisirenden Charakter. Gleichwol scheint er schriftlich schon ursprünglich in Griechischer Sprache concipirt zu sein; denn in ἀνατολή V. 78 f. mischt sich mit dem Begriffe eines Sprosses, Nachkommens (nämlich von David = צֶמַח Sach. 3, 8; 6, 12) der eines am Himmel aufgehenden Gestirnes, was beides wol durch jenes Griechische Wort ausgedrückt werden konnte, aber durch kein einzelnes Aramäisches. Der Hebraisirende Charakter dieses Abschnittes hat nur darin seinen Grund, dass derselbe Griechisch von einem Schriftsteller concipirt ist, welcher als Jude durch Erziehung und durch das Lesen des Griechischen A. T. an einen solchen Hebraisirenden Stil für das Griechische gewöhnt, dem derselbe natürlich war; wir müssen also annehmen, dass Lucas, dem ein solcher Stil nichts weniger als natürlich war, die Erzählung schon schriftlich vorgefunden und wenigstens im Ganzen so wie er sie vorfand beibehalten und aufgenommen hat. Und so auch in anderen Fällen.

Uebrigens geht man zu weit, wenn man mit *Schleiermacher* meint, dass Lucas durchaus Alles ganz wörtlich, wie er es von Anderen schriftlich erzählt vorfand, aufgenommen und ohne alle Veränderung an einander gereiht hätte. Denn einzelne Eigenthümlichkeiten der Sprache und Darstellung, welche in verschiedenen Abschnitten des Evangeliums wie der Apostelgeschichte wiederkehren, können wir wol nur als Eigenthümlichkeiten des Verfassers dieser ganzen Schrift betrachten, und die hat er auch solchen Abschnitten aufgetragen, welche er sicher schon schriftlich vorfand.*) So zeigt auch eine Vergleichung derjenigen Abschnitte, welche er mit Matthäus gemein hat, dass auch Lucas dieselben keineswegs überall ganz in der ursprünglichen Gestalt aufgenommmen hat. Aber vergleichungsweise ist es immer richtig, dass Lucas seine Materialien weniger verarbeitet hat als Matthäus. Er bekundet ein geringeres Geschick als historischer Schriftsteller. Sein Evangelium erscheint in noch bedeutend geringerem Grade als das des Matthäus als aus *einem* Gusse; manche

*) S. *Mayerhoff* Einl. in die Petr. Schriften S. 27 ff., *Credner* §. 59, *de Wette* §. 91 a. Anm. a.

Abschnitte unterscheiden sich von anderen durch die ganze Darstellung und selbst auch durch die Sprache.

So unterscheiden sich namentlich die dem Lucas eigenthümlichen Abschnitte von denen, die er mit Matthäus gemein hat, zum Theil durch besondere Eigenthümlichkeiten, z. B. dadurch, dass in ihnen wiederholt die Bezeichnung Jesu als ὁ κύριος auch in der geschichtlichen Erzählung vorkommt (7, 13; 10, 1; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 5. 6; 18, 6; 22, 31. 61), die sich bei den anderen Evangelisten nur in der Anrede findet; eben so, dass in solchen Abschnitten die zwölf Jünger Jesu in der Erzählung als οἱ ἀπόστολοι oder οἱ δώδεκα ἀπόστολοι bezeichnet werden (9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10), was sich in den anderen Evangelien nur noch Marc. 6, 30 findet, wo es aus der Parallelstelle des Lucas beibehalten ist. Beides mag sich als Eigenthümlichkeit des Lucas selbst betrachten lassen, nur ist zu beachten, dass er dasselbe nicht durchgehender angewandt und auch auf die Abschnitte mehr übertragen hat, die er mit Matthäus gemein hat.

Bei Lucas zeigt sich der Mangel an gehöriger Ueberarbeitung auch darin, dass die einzelnen Begebenheiten mehr etwas Abgerissenes haben, auf abruptere Weise mit einander verbunden sind als bei Matthäus (vgl. *de Wette* §. 91 c. Anm. b). Eben so ist Einzelnes öfter so gestellt und so verknüpft, dass es im Zusammenhang des Evangeliums des Lucas selbst unangemessen erscheint.

So z. B. stellt er die Erzählung von Jesu Auftreten in der Synagoge zu Nazareth an die Spitze der Galiläischen Ereignisse (4, 14—30), während seine eigene Erzählung selbst deutlich zeigt, dass schon eine längere Wirksamkeit in Galiläa vorhergegangen war; 4, 38 f. berichtet er die Heilung der Schwiegermutter des Simon und setzt den Simon (Petrus) als den Lesern bekannt voraus, ohne dass dieser im Vorhergehenden irgend genannt war.

Ganz besonders zeigt sich ein solcher Mangel an angemessener Verarbeitung in dem dem Lucas eigenthümlichen Abschnitte 9, 51—18, 14. Nach seiner Stellung erscheint dieser Abschnitt als der erste Theil des Berichtes der Reise aus Galiläa nach Jerusalem. Darauf führt auch die Angabe gleich am Anfange 9, 51; so wird auch anderswo in den Erzählungen dieses Abschnittes bemerkt, dass das Berichtete sich auf der Reise (9, 57; 10, 1. 38; 11, 1) oder bestimmt auf der Reise nach Jerusalem (13, 22; 17, 11) begeben habe. Gleichwol verbietet es der Inhalt dieses Abschnittes selbst, ihn als fortlaufenden Bericht der Reise aus Galiläa nach Jerusalem oder auch nur als Erzählung einzelner der Reihe

nach aufeinander gefolgter Begebenheiten einer solchen Reise zu betrachten.

Schon bald nach dem Anfange, 10, 38—42, steht die Erzählung über Martha und Maria, deren Schauplatz doch Bethanien ganz in der Nähe von Jerusalem ist. Dort aber könnte die Erzählung als fortlaufender Reisebericht unmöglich schon angelangt sein, da wir Jesum erst viel später (18, 35 ff.) in dem von Jerusalem mehr entfernten Jericho antreffen, und es erst 19, 29 heisst, er habe sich Bethphage und Bethanien genaht. Ueberdies erscheint Jesus 13, 31—33 deutlich als noch in Galiläa befindlich, und 17, 11 als Samaria und Galiläa durchziehend, oder wahrscheinlicher an der Grenze beider Länder ziehend.

Man kann hier zweifeln, ob erst Lucas selbst die einzelnen Erzählungen in dieser Weise zusammengestellt, oder ob er sie schon vereinigt vorgefunden hat. Wahrscheinlich*) hat er diesen Abschnitt im Allgemeinen schon vorgefunden und zwar als eine Sammlung besonders von denkwürdigen kürzeren und längeren Aussprüchen Christi aus verschiedenen Zeiten, die es ursprünglich auf chronologische und örtliche Bestimmungen gar nicht abgesehen hatte; Lucas mag nur vielleicht Einzelnes noch hinzugefügt, Anderes ausgelassen haben.

§. **108.** 10) Rücksichtlich des *religösen Geistes* pflegt man dem Evangelium des Matthäus einen Juden-christlichen Charakter beizulegen, dem des Lucas einen Heiden-christlichen. Daran ist etwas Wahres; nur darf man die Evangelien in dieser Beziehung nicht in einen förmlichen Gegensatz zu einander stellen, wie es mit karikirender Uebertreibung der „Sächsische Anonymus“**) gethan hat. Das erste Evangelium kann seinem ganzen Geiste nach gewiss nicht als Judaisirend betrachtet werden, sofern darunter eine Richtung verstanden wird, welche im Gegensatz namentlich gegen die Paulinische das Evangelium unter Conservirung des Gesetzes und der jüdischen Lebensordnungen möglichst auf den Umfang des Judenthums zu beschränken trachtete. Allerdings hat aber der Verfasser überwiegend die Verhältnisse und Bedürfnisse der Juden vor Augen und nimmt mit seiner christlichen Anschauungsweise von dem im Judenthum und Jüdischen Gesetze Gegebenen den Ausgangspunkt.

*) Obgleich *Weisse* Evang. Geschichte I. 88 ff. und *de Wette* §. 92 es leugnen.

**) Die Evv., ihr Geist, ihre Verf. u. ihr Verhältniss zu einander. Leipz. 1845. [Gegen ihn s. *Baur,* Kanon. Evv., S. 523 ff.]

Der Zweck dieses Evangeliums ist unverkennbar der, für Angehörige des Jüdischen Volkes, mochten sie schon der christlichen Gemeinde angehören oder nicht, den Beweis zu liefern, dass Jesus der Christ sei, der von Gott verheissene Erlöser seines Volkes, auf den schon die heiligen Schriften des A. T., die in ihm ihre Erfüllung finden, überall hinweisen. Diese Tendenz gibt sich schon von vornherein durch die Genealogie Jesu zu erkennen, in der er als ein Nachkomme nicht bloss des Abraham, sondern auch des David nachgewiesen wird; noch bestimmter durch die oben angeführten pragmatischen Nachweisungen der Erfüllung prophetischer Aussprüche des A. T. in der Geschichte Jesu. So hebt dieser Evangelist auch in den Reden Christi wiederholt Solches hervor, was eine besondere Beziehung auf das Jüdische Gesetz und dessen Verhältniss zum Gesetze des N. B. und auf die theokratische Stellung der Juden und ihr Anrecht an das messianische Heil hat.

Aber keineswegs judaisirt das Evangelium in dem Sinne, dass es Gesetz und Evangelium gleichstellt oder die Theilnahme am Reiche Gottes bloss auf das Jüdische Volk beschränkt. Zwar hebt Matthäus in der Bergpredigt 5, 17—19 den Ausspruch Jesu hervor, dass er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen, und dass, wer diese Gebote auflöse und so lehre, der Kleinste im Reiche Gottes sein werde; aber unmittelbar darauf (V. 21 ff.) theilt er auch eine Reihe von Aussprüchen mit, worin der Herr den Gegensatz des sittlichen Geistes des Evangeliums gegen den des alttestamentlichen Gesetzes ausspricht und das Jüdische Sittengesetz als nicht genügend für den Standpunkt des Reiches Gottes bezeichnet. Ferner lässt zwar Matthäus und er allein Jesum die Instructionsrede an die Zwölfe bei ihrer ersten Aussendung mit dem Gebote beginnen, nicht den Weg der Heiden zu gehen noch in eine Stadt der Samaritaner, sondern sich nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel zu begeben (10, 5 f.); und eben so lässt er in der Erzählung vom Kananäischen Weibe, die sich bei Lucas überhaupt nicht findet, Jesum erst sich weigern zu helfen, da er nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt sei, und es nicht recht sei, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hunden vorzuwerfen (15, 24. 26). Aber im weiteren Verlaufe dieser Erzählung berichtet er ja gerade, dass Jesus dieser Heidin, als sie so demüthig ihren Glauben bezeugt hat, ihre Bitte gewährt habe. Und so hebt auch er in der Erzählung vom heidnischen Hauptmanne zu Kapernaum (8, 10—12), nicht bloss das Bekenntniss Jesu hervor, selbst in Israel habe er einen solchen Glauben nicht gefunden, sondern auch seine Verkündigung, es würden Viele vom Aufgange und Untergange kommen und im Himmelreich mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen, die Söhne des Reiches aber, d. i. die Juden, ausgestossen werden;*) den letzten Ausspruch hat Lucas

*) *Hilgenfeld* (Die Evangelien, S. 106 ff.; Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, S. 62 ff. will solche scheinbare Verschiedenheiten wie 15, 24 vgl. mit 8, 10 ff. durch die Unterscheidung einer streng Judenchristlichen Grundschrift und einer mehr universalistischen Bearbeitung im Matthäus-Evangelium erklären; vgl. dagegen *Holtzmann* S. 378 ff.; *Keim*,

in der entsprechenden Erzählung (Kp. 7) nicht, aber wesentlich denselben an einem anderen Orte 13, 28 f. Eben so gibt Matthäus die Drohung Jesu (21, 43), dass das Reich Gottes von den Juden genommen und einem Volke übergeben werden solle, welches dessen Früchte trage; was Lucas sowie Marcus nicht haben, obwol sie sonst den entsprechenden Abschnitt mit Matthäus gemein haben, ein Beweis dafür, dass Matthäus mehr Jüdische Leser und deren Bedürfnisse vor Augen gehabt hat, als die beiden anderen Evangelisten. Matthäus hat aber auch (24, 14) den Ausspruch des Herrn, den Lucas wieder in der entsprechenden Rede nicht aufgenommen hat, dass der glorreichen Zukunft des Herrn die Verkündigung des Evangeliums vom Reiche auf der ganzen Erde zum Zeugnisse für alle Völker vorhergehen solle, und, als Schluss seines Evangeliums (28, 19), den Befehl an die Jünger, hinzugehen und alle Völker zu bekehren und zu taufen.

Dieses ist nicht in demselben Grade bei *Lucas* der Fall. Schon längst ist bemerkt worden und mit Recht, dass dieses Evangelium von allen unseren kanonischen Evangelien im Allgemeinen am meisten Verwandtschaft mit dem Paulinischen Geiste zeigt, und dass einzelne Eigenthümlichkeiten desselben auf einen Zusammenhang seines Verfassers mit Paulus schliessen lassen.

Dem Paulinischen Geiste entspricht schon die Genealogie Jesu bei Lucas. Unverkennbar legt Lucas auf diese Genealogie, auf die menschliche Abstammung des Herrn, nicht ein solches Gewicht wie Matthäus; er stellt sie nicht, wie dieser, an die Spitze seiner Schrift, sondern schaltet sie nur gelegentlich ein (3, 23 ff.); aber nicht leitet er, wie Matthäus, das Geschlecht Jesu von David und Abraham, dem Stammvater der Juden, ab, sondern er geht auf Adam, den Stammvater des ganzen Menschengeschlechtes, und von diesem auf Gott selbst als den Schöpfer desselben zurück. Ohne Zweifel will er dadurch andeuten, dass Jesus schon vermöge seiner menschlichen Natur und Abstammung nicht bloss mit den Juden, sondern mit den Menschen überhaupt verwandt sei, und die Menschen als solche, auch die anderen Völker ausser den Juden, ein gewisses Anrecht hätten, zu dem Heile, welches er gründen sollte, zugelassen zu werden. Eben dahin gehört, dass Lucas allein die Aussendung der 70 Jünger erzählt, 10, 1 ff., und selbst bedeutend ausführlicher als die der 12 Apostel, 9, 1 ff. Denn bei den späteren Juden wird die Zahl der sämmtlichen heidnischen Völker nach der Anzahl derselben in der Völkerliste Gen. 10 auf 70 (oder 72) angegeben. Wie die 12 Apostel Repräsentanten des Volkes Israel nach seinen zwölf Stämmen waren (Matth. 19, 28; Luc. 22, 30), so sind wol die 70 Jünger von Lucas als Repräsentanten der übrigen Völker betrachtet worden, um dadurch anzudeuten, dass auch sie am Heile des Reiches Gottes theilhaben sollten. Hierfür spricht auch,

Der geschichtliche Christus, S. 60 ff., welcher letztere die Verschiedenheit in die Bewusstseins-Entwicklung Jesu selbst verlegt. B.

dass Lucas in der Erzählung über das Auftreten Jesu in der Synagoge zu Nazareth (4, 25—27) den Ausspruch des Herrn aufgenommen hat, dass die Propheten Elia und Elisa, statt den Israeliten ihre Hülfe angedeihen zu lassen, jener allein zu der *heidnischen* Wittwe zu Sarepta gesandt sei und dieser allein den *heidnischen* Syrer Naeman vom Aussatze gereinigt habe.

Auch durch die Weise, wie Lucas die *Samaritaner* erwähnt, mit denen Jesus nach der geographischen Lage ihres Landes — zwischen Judäa und Galiläa — ausser mit den Juden am leichtesten in Berührung kommen konnte, unterscheidet er sich charakteristisch von Matthäus. Dieser erwähnt sie, die von den Juden den Heiden gleichgestellt wurden, nur einmal 10, 5, wo Jesus den Jüngern bei ihrer Aussendung verbietet, in irgend eine Stadt der Samaritaner zu gehen. Dieses Verbot ist sicher authentisch, bezog sich aber nur auf die erste Mission der Jünger; desshalb hat Lucas es ausgelassen. Aber er allein hat 10, 25—37 das Gleichniss vom barmherzigen Samariter, und 17, 11—19 die Erzählung von den zehn Aussätzigen, die Jesus heilte, von denen nur einer zurückkam ihm zu danken, *καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρείτης;* endlich 9, 51—56 die Erzählung, wie Jesus die Söhne Zebedäi zurechtgewiesen habe, als sie die Bewohner eines Samaritanischen Dorfes wegen deren Ungastlichkeit durch Feuer vom Himmel vertilgt wissen wollten. Matthäus hat diese Abschnitte vielleicht absichtlich nicht aufgenommen, um nicht bei der Stimmung der Juden gegen die Samaritaner bei Jenen Anstoss zu erregen.

Dem Lucas sind ferner mehrere Parabeln eigenthümlich, welche die Lehre aussprechen, dass der Mensch durch seine Werke sich keinen Anspruch auf Lohn von Seiten Gottes erwerben könne, dass äusserliche Werkheiligkeit mit einer unheiligen, Gott missfälligen Gesinnung bestehen könne, dass die Demuth, in der der Mensch sich selbst als Sünder fühlt und, ohne sich über seine Mitmenschen zu erheben, Alles nur von der göttlichen Gnade erwartet, eine wesentliche Tugend sei; so 17, 7—10 und 18, 9—14, die Parabel vom Pharisäer und Zöllner. — Auch dieses erinnert an Paulus, welcher dieselben Wahrheiten wiederholt nachdrücklich geltend macht.

Auch in einigen Einzelheiten trifft Lucas ebenfalls mit Paulus besonders zusammen. a) Sein Bericht über die Einsetzung des heiligen Abendmahles 22, 17—20 schliesst sich besonders an die Darstellung 1. Kor. 11, 23—25 an, und trifft mit ihr auch im Griechischen Ausdruck mehr zusammen als mit der Darstellung des Matthäus, so dass der Evangelist wol die Paulinische Darstellung in diesem Briefe vor sich gehabt und sich daran hauptsächlich gehalten hat. Besonders sind die Worte Jesu bei der Darreichung des gesegneten Kelches V. 20 zu beachten; diese lauten auch selbst in grammatischer Hinsicht so, dass Lucas hier zwei verschiedene Berichte vor sich gehabt und mit einander verschmolzen haben muss, nämlich den des Paulus und den im Urevangelium, den auch Matthäus (26, 28) benutzt hat; das erste Hemistich oder den Hauptsatz des Ausspruches hat er wörtlich nach Paulus aufgenommen (*τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου*), das zweite Hemistich aber,

das Participialglied (*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον*), hat er aus der andern Quelle hinzugefügt und zwar in der grammatischen Form, in der es sich dort fand, obwol diese nach der Form des Hauptsatzes bei ihm nicht passend war, da das Participium sich nur auf das Blut beziehen kann und deshalb im Dativ hätte gesetzt werden müssen. — b) Luc. 24, 34 findet sich beiläufig in der Rede der 11 Jünger am Sonntag Abend nach der Auferstehung des Herrn angedeutet, dass derselbe dem Petrus erschienen sei, noch bevor er den versammelten Jüngern erschien. Dieses findet sich bei keinem der andern Evangelisten, aber bei Paulus 1. Kor. 15, 5. — c) Der Befehl Christi an die 70 Jünger Luc. 10, 8 (*εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε καὶ δέχωνται ὑμᾶς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν κτλ.*) erinnert im Ausdrucke sehr an das Paulinische Gebot 1. Kor. 10, 27 (*πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε*), obwol dieses allerdings in etwas anderem Sinne gemeint ist.

§. **109.** 11) Dieses Alles zusammengenommen führt darauf, dass der Verfasser des dritten Evangeliums, der zweiten Generation des Christenthums angehörend, das Evangelium wesentlich im Paulinischen Geiste aufgefasst und sich angeeignet hatte und auch nicht ohne äusseren Zusammenhang mit dem Heiden-Apostel war. Dem entspricht auch die Ueberschrift des Evangeliums und die allgemeine kirchliche Ueberlieferung, worin als Verfasser Lucas genannt wird, der uns aus den Paulinischen Briefen als ein der Beschneidung nicht angehörender Freund und Genosse des Apostels bekannt ist (vgl. §. 49), und dem wir, wie ich glaube, auch durchaus keinen Grund haben dieses Evangelium abzusprechen.

Nach dem Resultat unserer bisherigen Untersuchung hat Paulus freilich nicht selbst an der Abfassung des Evangeliums irgend einen unmittelbaren Antheil, noch weniger hat er, wie der „Sächsische Anonymus" (s. §. 55 fin.) meint, einen bedeutenden Theil selbst geschrieben, da die Abfassung ohne Zweifel erst nach Paulus Tode fällt.

Den *Zweck* seines Evangeliums gibt Lucas selbst im Eingange an; er will dem Theophilus, wahrscheinlich einem angesehenen Griechen oder Römer, der sich für das Evangelium sehr interessirte, ohne, wie es scheint, schon Mitglied der christlichen Gemeinde zu sein, über die evangelische Geschichte, wovon dieser bisher schon Mancherlei gehört hatte, einen möglichst vollständigen und genauen fortlaufenden Bericht erstatten.

Ueber das Verhältniss des *Marcionitischen* Evangeliums zu unserem kanonischen s. §. 51 ff.; gerade dieses Verhältniss liefert den Beweis, dass dem Marcion und der Kirche seiner Zeit das letztere als die Schrift eines dem Jüdischen Volke nicht angehörenden Pauliners bekannt war.

Integrität. In früherer Zeit hat man wol das Evangelium infantiae (1, 5 ff. u. Kp. 2) in Zweifel gezogen und vermuthet, dass dasselbe erst später eingeschaltet sei (s. bei *Meyer* krit. Anm. zu Kp. 2), allein ohne gehörigen Grund, wie das jetzt von denjenigen, welche das Evangelium im *Uebrigen* für echt halten, auch allgemein anerkannt ist.

§. **110.** 12) In dem Urtheil über den Ursprung unseres *ersten* Evangeliums können wir aber nicht eben so mit der kirchlichen Ueberlieferung übereinstimmen. Zwar unzweifelhaft gehörte der Verfasser desselben seiner Abstammung und Bildung nach dem Jüdischen Volke an und war wol ein Palästiner; denn er kennt nach den ihm eigenthümlichen Citaten alttestamentlicher Stellen den Hebräischen Originaltext des A. T. Ebenso fällt die Abfassung des Evangeliums noch in die spätere Zeit des apostolischen Zeitalters, nicht nach d. J. 70 n. Chr.; auch ist es in Palästina, wahrscheinlich wol in Galiläa oder der Gegend geschrieben, zunächst für die dortigen Juden und Judenchristen, um diese in der damaligen unruhigen Zeit darauf hinzuführen oder in der Ueberzeugung zu befestigen, dass Jesus von Nazareth der von Gott in den Propheten des A. B. verheissene Messias sei, von dem allein Friede und wahres Heil erwartet werden könne. Dagegen ist das Evangelium nicht, wie die kirchliche Ueberlieferung und die dieser entsprechenden Angaben der Handschriften in der Ueberschrift und den Unterschriften des Evangeliums (s. §. 38. 40) wollen, das Werk eines unmittelbaren Jüngers des Herrn, des Apostels Matthäus, oder vielmehr die Griechische Uebersetzung eines von diesem Apostel in Aramäischer Sprache verfassten Evangeliums.

Dagegen spricht, wie wir gesehen haben: a) dass unser Evangelium sicher schon ursprünglich Griechisch, nicht Aramäisch verfasst ist; s. §. 101. 104. b) die Art und Weise, wie darin der ganze Verlauf der evangelischen Geschichte dargestellt ist so wie der Monatstag des Todes Jesu (§. 72. 73); auch das Schweigen über die früheren Festreisen nach Jerusalem (§. 71), so wie über manche so wichtige Ereignisse, die wir aus Johannes kennen lernen, wie die Auferweckung des Lazarus, die Heilung des Blindgebornen in Jerusalem u. a.; c) auch das Verhältniss unseres Evangeliums zu Lucas in den ihnen gemeinsamen Erzählungen und Reden, indem darin beide von einer früheren evangelischen Schrift abhängig sind, und die Darstellung unseres Evangeliums auch in Vergleich mit der des Lucas keineswegs überall als die ursprüngliche, sondern wenigstens eben so oft als die abgeleitete erscheint (§. 99 ff.). d) Schwierigkeit verursacht auch selbst die (§. 99 erwähnte) Zusammensetzung mancher

Reden in unserem Evangelium. Dieselbe führt uns eher auf einen den erzählten Begebenheiten ferner stehenden Schriftsteller, der den Stoff schon anderweitig überliefert vorfand und ihn seinem besonderen Zwecke und seiner Eigenthümlichkeit gemäss verarbeitete, als auf einen Apostel, der an den Begebenheiten als unmittelbarer Zeuge theilgenommen hatte.

Das Evangelium selbst macht auch durchaus nicht Anspruch darauf, das Werk eines Apostels oder bestimmt des Apostels Matthäus zu sein.

Nirgendwo geht der Schriftsteller darauf aus, sich als einen unmittelbaren Jünger und als Augenzeugen geltend zu machen, und namentlich auch in der Erzählung von der Berufung des Apostels Matthäus (9, 9) deutet der Schriftsteller nicht aufs leiseste an, dass er selbst, der Verfasser, dieser Zöllner Matthäus gewesen sei; vielmehr lautet die Erzählung durchaus nicht so, wie man unter dieser Voraussetzung erwarten würde. Wenn wir uns aber genöthigt sehen, das Evangelium dem Apostel Matthäus abzusprechen, so erscheint es damit nicht als unecht oder untergeschoben. Denn das Evangelium selbst legt sich nicht einem bestimmten Manne bei, welchem es nicht angehört; auch nicht durch seine Ueberschrift, die mit dem Contexte des Evangeliums selbst gar nicht zusammenhängt und wol nicht vom Verfasser selbst herrührt. Sie ist vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach, eben so wie die entsprechenden Unterschriften, welche sich in verschiedenen Handschriften finden, erst später hinzugefügt, in Gemässheit *der* Annahme, welche sich in der Kirche über den Verfasser des Evangeliums gebildet hatte und die wenigstens schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ziemlich allgemein herrschend war.

Es frägt sich nun aber, wie sich die überlieferte Annahme über den Verfasser unseres Evangeliums in der Kirche bilden konnte und was für eine Bewandniss es mit der von *Papias* erwähnten Aramäischen Schrift des Matthäus hat (§. 40). Nicht ohne eine gewisse Wahrscheinlichkeit darf man wol folgende Vermuthung aufstellen. Unser Evangelium, zunächst für die Palästiner geschrieben, hat ohne Zweifel von Anfang an bei den dortigen Judenchristen Eingang und Beifall gefunden. Für diejenigen unter ihnen, welche des Griechischen nicht mächtig waren, ist wahrscheinlich schon zeitig, wol schon in den ersten Jahrzehenden nach seiner Erscheinung, eine Aramäische Uebersetzung oder Bearbeitung desselben veranstaltet worden, eben die Schrift, welche Papias kannte, und welche auch bei späteren Kirchenschriftstellern unter der Benennung *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* oder Evangelium der Nazarener oder Ebioniten vorkommt. Dieses Evangelium trug deutliche Spuren an sich, dass es aus einem Griechischen

Original übersetzt sei (s. §. 46); dasselbe aber machte, wenigstens in der Gestalt, welche es zur Zeit des *Epiphanius* und *Hieronymus* hatte, ausdrücklich Anspruch darauf, als eine apostolische Schrift und namentlich des Apostels Matthäus zu gelten (§. 45); es ist also nicht unwahrscheinlich, dass schon der erste Aramäische Bearbeiter ihm diese Form gegeben hat, um ihm so eine höhere Autorität zu vindiciren. Was ihn veranlasst hat, gerade die Person des Apostels Matthäus dazu zu wählen, lässt sich nicht ermitteln. Am leichtesten liesse es sich erklären, wenn der Verfasser des Evangeliums selbst (des Griechischen) auch den Namen Matthäus geführt hätte, was sich sehr wohl denken, aber freilich nur vermuthungsweise hinstellen lässt. Sehr wahrscheinlich ist aber so viel, dass die Vorstellung des apostolischen Ursprungs erst von der Aramäischen Bearbeitung auf das Griechische Evangelium übertragen und von da auch in Beziehung auf dieses in der Kirche herrschend geworden ist. Verhält sich aber die Sache in dieser Weise, so erklärt sich leicht, dass, wenn einmal diese beiden Schriften dem Apostel Matthäus beigelegt wurden, man in der Kirche, und schon zu Papias Zeiten, die Aramäische als Original ansah, und die verwandten Griechischen Evangelien, namentlich dasjenige, woraus es hervorgegangen war, als Uebersetzungen.

Allerdings verliert unser erstes kanonisches Evangelium hiernach etwas an geschichtlicher Autorität, die es als unmittelbares Werk eines Apostels beanspruchen könnte. Doch darf diese Rücksicht uns nicht abhalten, uns zu den Ergebnissen zu bekennen, auf welche wir durch gewissenhafte und unbefangene Forschung geführt werden. Uebrigens büsst dieses Evangelium auch so nicht alle Autorität für uns ein. Es tritt dadurch allerdings eine Stufe niedriger als das Johanneische Evangelium, aber im Allgemeinen in gleichen Rang mit Lucas, und bleibt in dem für den christlichen Glauben wesentlichen Inhalte auch fortwährend eine glaubwürdige und wichtige Quelle. Und wenn wir auch für *die* Begebenheiten und Seiten der evangelischen Geschichte, welche wir bloss aus den synoptischen Evangelien kennen lernen, keine ganz unmittelbare apostolische Autorität haben, so besitzen wir dafür bei weitem für die meisten derselben das gemeinschaft-

liche Zeugniss zweier oder selbst dreier evangelischer Schriftsteller, die alle jedenfalls noch in das apostolische Zeitalter hineinreichen; und das dürfen wir gewiss als eine besondere Fügung Gottes preisen, während wir für diejenigen Theile und Seiten der evangelischen Geschichte, welche nur bei Johannes hervorgehoben werden, eines weiteren Zeugnisses als dieses unmittelbar apostolischen nicht bedürfen.

Integrität. Auch beim Matthäus-Evangelium hat man wol früher das Evangelium infantiae (Kp. 1. 2) als nicht ursprünglich dazu gehörend betrachtet (s. bei *de Wette* §. 92 Anm. a), ist aber jetzt mit Recht davon zurückgekommen.

§. **111.** Das *zweite* kanonische Evangelium ist, wenn unsere Bemerkungen über sein Verhältniss zu Matthäus und Lucas (§. 94 ff.) richtig sind, noch später als diese beiden Evangelien geschrieben, also jedenfalls nach der Zerstörung Jerusalems. Marcus hat aber wahrscheinlich auch später geschrieben, als das Johanneische Evangelium verfasst und veröffentlicht ist. Denn nach mehreren Stellen hat er auch dieses gekannt und mit benutzt, obschon vergleichungsweise nur selten und meistens für untergeordnete Punkte.

So erinnert a) Marc. 6, 37 an Joh. 6, 7, und zwar erscheint die Weise, wie bei Johannes die 200 Denare erwähnt werden, natürlicher und ursprünglicher als wie bei Marcus. b) Marc. 14, 3: *νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς*, Joh. 12, 3: *μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου* (Matth. 26, 7: *μύρου βαρυτίμου*); vgl. Marc. V. 6: *ἄφετε αὐτήν*, Joh. V. 7: *ἄφες αὐτήν*; Marc. V. 5, Joh. V. 5. Dazu kommen mehrere Stellen in der Leidensgesch.; vgl. 14, 65, wo Marcus zur Erzählung des Matthäus und Lucas hinzugefügt hat, dass die Diener (*ὑπηρέται*) Jesu *ῥαπίσματα* gegeben hätten, mit Joh. 18, 22; Marc. 15, 8 f., wo er mit Joh. 18, 39 Pilatus im Anfange, noch ohne des Barabbas zu erwähnen, das Volk fragen lässt, ob er ihnen den König der Juden freigeben solle; Marc. 16, 9, wo es wahrscheinlich aus Joh. 20, 14 ff. genommen ist, dass der Auferstandene sich namentlich der Maria Magdalena dargestellt habe, wovon sich bei Lucas nichts findet, während nach Matth. 28, 1 ff. auch die andere Maria mit dabei war. Vgl. Marc. 2, 9. 12 (Joh. 5, 8. 9); 11, 9 (Joh. 12, 13). Machen diese Stellen zusammengenommen es höchst wahrscheinlich, dass die Uebereinstimmung auf einem äusseren Abhängigkeitsverhältniss des einen Schriftstellers von der Schrift des anderen beruht, so ist auch nach dem sonstigen Charakter beider Evangelien durchaus nicht wahrscheinlich, dass, wie *Baur, Zeller* (Theol. Jahrbb. 1847, S. 138 f.), *Hilgenfeld* (Hall. Allg. Litt. Z. 1847, No. 81 f. und anderswo) meinen, Johannes darin von Marcus abhängig ist, sondern umgekehrt. Uebrigens dient diese Erscheinung wieder dazu, die Echtheit des Johanneischen Evangeliums zu be-

stätigen (vgl. §. 89). [Dass das Abhängigkeitsverhältniss umzukehren ist, darüber s. S. 229 Anm.]

Ob Marcus ausserdem noch schriftliche Quellen benutzt hat, lässt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Es finden sich bei ihm ein paar ihm ganz eigenthümliche Erzählungen (s. §. 65); ausserdem hat er auch mehrmals in den Erzählungen, die er mit Matthäus und Lucas gemein hat, ihm eigenthümliche historische Züge, die ganz das Gepräge der Wahrheit an sich tragen, offenbar authentische Züge, die er aus einer anderweitigen geschichtlichen Quelle entlehnt haben muss; doch lässt sich nicht ermitteln, ob dieses eine schriftliche gewesen sei oder die mündliche Ueberlieferung.

So 14, 51. 52; 3, 17 über den Beinamen der Söhne Zebedäi; 15, 21 die Namen der Söhne des Simon von Kyrene; 10, 46 der Name des Blinden *ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτίμαιος* (Lucas hat bloss *τυφλός τις*, Matth. *δύο τυφλοί*); 2, 14, wo zu dem aus Lucas entnommenen Namen *Λευΐν* hinzugefügt ist *τὸν τοῦ Ἁλφαίου —*; 15, 40; 16, 1 der Name Salome von der Mutter der Zebedäiden (s. §. 56), welcher bei keinem der anderen Evangelisten vorkommt.

Der kirchlichen Ueberlieferung über dieses Evangelium (§. 48) müssen wir nach den bisherigen Resultaten unserer Untersuchung nothwendig darin widersprechen, dass sie dasselbe seinem ganzen Inhalte nach auf die mündlichen Vorträge des Petrus zurückführt.

Wären diese die Hauptquelle für den Evangelisten gewesen, so würde seine Schrift sicher in Vergleich mit den anderen weit mehr Neues und Eigenthümliches enthalten als der Fall ist (s. §. 65); auch liesse sich damit durchaus nicht vereinigen, dass andere unserer Evangelien fast der ganzen Schrift sowol für Inhalt als für Zusammensetzung und Darstellung als Quellen zu Grunde liegen (s. §. 94 ff.). Auch würden Petrus oder andere Apostel in ihren mündlichen Lehrvorträgen die Geschichte des Herrn nicht dergestalt in fortlaufendem Zusammenhange erzählt haben, wie in unseren Evangelien der Fall ist. Nach dem Bisherigen ist es auch sicher, dass unser Evangelium erst geraume Zeit nach dem Tode des Petrus geschrieben ist; wie auch *Irenäus* Haer. III. 1 bestimmt sagt, Marcus habe es erst nach dem Tode des Petrus und Paulus (*μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον*) geschrieben.*)

Dagegen ist kein hinreichender Grund, die Abfassung dem *Johannes Marcus* abzusprechen, welchem die allgemeine kirchliche Ueberlieferung dieselbe zuschreibt. Vielmehr findet

*) *Ebrard* versteht *ὁ ἔξοδος* von der Abreise der Apostel aus Rom, sicher falsch. [In der 3. Aufl. (1868) S. 1016 richtig: *Tod.*]

diese Annahme in einzelnen Umständen ihre Bestätigung. Denn wahrscheinlich ist das Evangelium im Abendlande und zunächst wol für die Römer geschrieben, von einem Manne, der, obwol dem Jüdischen Volke angehörend, sich doch im Abendlande geraume Zeit aufgehalten hatte.

Unzweifelhaft war der Evangelist von Geburt ein Jude, der aber zunächst nicht Jüdische Leser vor Augen hatte, da er es für nöthig erachtet, Jüdische Gebräuche zu erläutern. So schaltet er Kp. 7 V. 3. 4 in der Rede über das Händewaschen, die er aus Matthäus (15, 1 ff.) entnommen hat, Erläuterungen ein, die dieser nicht hat. Vgl. ib. V. 2: *κοιναῖς χερσὶ, τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις;* 15, 42: *ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον.* Auch hat Marcus die pragmatischen Bemerkungen des Matthäus, welche die Erfüllung alttestamentlicher Aussprüche in der Geschichte Christi nachweisen, regelmässig ausgelassen, auch wo er sonst unverkennbar diesen Evangelisten benutzt hat (so Matth. 4, 14—17; 8, 17; 12, 18—21; 13, 14 f. 35; 21, 5). Dass er namentlich Römer vor Augen gehabt hat, wird einigermaassen dadurch wahrscheinlich, dass er 12, 42 bei *λεπτὰ δύο* (aus Luc. 21, 2) hinzufügt: *ὅ ἐστι κοδράντης*, quadrans, da diese Münze nur bei den Römern üblich war. Nicht ganz unwichtig ist auch die Stelle 15, 21, wo er den Simon von Kyrene als den Vater des Alexander und des Rufus bezeichnet, was darauf führt, dass diese beiden als Mitglieder der christlichen Kirche zu der Zeit, als Marcus schrieb, und bei denjenigen, für welche er zunächst schrieb, bekannt waren; Rufus ist aber wol der Röm. 16, 13 genannte, der sich damals mit seiner Mutter zu Rom befand.*) Auch setzt Marcus noch öfter als andere neutestamentliche Schriftsteller *Lateinische Wörter*, auch wo Matthäus und Lucas sie nicht haben. So *κράββατος* 2, 4. 9. 11. 12 (Matth. *κλίνη*, Luc. *κλινίδιον*); 6, 55 (doch findet sich dieses Wort auch in Apg. und Ev. Joh.); — *σπεκουλάτωρ* bloss Marc. 6, 27 (fehlt bei Matth. 14, 10); — *κεντυρίων* 15, 39 (wo Matth. u. Luc. *ἑκατόνταρχος* haben); ib. V. 44. 45 (die einzige Stelle im N. T., wo es vorkommt). Vgl. noch 15, 15: *τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι.* Da solche Lateinische Wörter und Latinismen dem Marcus bei seinem Aufenthalte in Rom mit Paulus und Petrus geläufig werden konnten, kann man auch sie mit zur Bestätigung der kirchlichen Ueberlieferung über die Person des Verfassers benutzen; indess zu viel Gewicht darf man darauf nicht legen, da dergleichen Lateinische Wörter damals manche ins Griechische aufgenommen waren und auch von Solchen angewandt wurden, welche nicht persönlich mit Lateinern in Berührung gekommen waren.

Die *geschichtliche Bedeutung* dieses Evangeliums kann freilich nicht ganz dieselbe sein wie die der anderen Evangelien, auch die des Matthäus und Lucas, weil wir in diesen die hauptsächlichsten Quellen des Marcus besitzen. Nament-

*) Diese Stelle beweist jedoch nicht für Rom, da der Abschnitt des Römerbriefes c. 16, 3—20 nicht ursprünglich in diesen Brief gehört, sondern wahrscheinlich nach Ephesus gerichtet ist. M.

lich für die chronologische Ordnung der einzelnen Begebenheiten kann er, wenn unsere Bemerkungen über die Composition seines Evangeliums (§. 97) richtig sind, nicht als irgend beweisend angesehen werden. Als besonderer geschichtlicher Zeuge erscheint er eigentlich nur für die wenigen ihm eigenthümlichen Erzählungen und historischen Zusätze zu den Erzählungen des Matthäus und Lucas, die verhältnissmässig nicht sehr bedeutend sind, aber doch einiges recht Interessante geben. Sehr wichtig aber ist uns Marcus als Beweis dafür, dass schon zur Zeit der Abfassung seines Evangeliums Matthäus und Lucas in der Kirche als glaubwürdige Schriften über das Leben des Herrn gegolten haben. Denn sonst würde ein Mann wie Marcus, dem es nicht hätte schwer fallen können, Nachrichten über das Leben des Herrn auch von anderen Seiten her einzusammeln, gewiss nicht für sein Werk vorzugsweise, ja fast ausschliesslich jene beiden Schriften zu Grunde gelegt haben, im Verhältniss zu welchen seine Schrift im Wesentlichen als ein körniger Auszug betrachtet werden kann.

Die *Integrität* des Evangeliums ist besonders streitig hinsichtlich des Schlusses 16, 9—20, der von vielen neueren Kritikern für unecht gehalten wird, theils aus äusseren theils aus inneren Gründen. Doch kann ich nicht umhin, mich fortwährend für die Echtheit desselben zu erklären.

Es fehlt derselbe zwar cod. B. [und ℵ] und hat, wie wir aus bestimmten Zeugnissen ersehen, im 4. Jahrhundert schon in manchen Handschriften gefehlt. Allein er findet sich nicht nur gegenwärtig sonst in allen Handschriften, sondern auch in allen Uebersetzungen, auch den ältesten wie Itala und Peschito, und eben so bei Irenäus und Hippolytus. Auch lässt sich nicht wohl denken, dass Marcus sein Evangelium könnte mit 16, 8: *ἐφοβοῦντο γάρ*, geschlossen haben. Die Abfassung des gegenwärtigen Schlusses durch Marcus erklärt sich auch im Verhältniss zum Vorhergehenden gar wohl, wenn wir nur das sonstige Verfahren des Marcus in seinem Verhältniss zu Matthäus und Lucas mit berücksichtigen. Es ist mir daher immer das Wahrscheinlichste, dass dieser Schluss schon ursprünglich zum Evangelium gehört hat und nur durch irgend einen zufälligen Umstand von einem Abschreiber nicht mit aufgenommen ist; vgl. *meine* Synopt. Erkl. d. drei ersten Evv. II. S. 500 ff.*)

*) Ausser unbedingten Anhängern der Tradition (*Guericke*, NTl. Isagog. (3) S. 170 ff.; *Ebrard*, Wissenschaftl. Kritik (3) S. 1022 ff.) vertheidigen neben *Bleek*, und wie er unter dem Einfluss der Griesbachschen Hypothese über die Entstehung des Marcus-Evangeliums, noch *de Wette* (Einleit. (6) §. 94) und *Strauss* (L. J. 1864, S. 605 ff.) die

Ganz unbegründet ist, wenn *Reuss* (§. 240) den Anfang des Evangeliums 1, 1—13 [in der 3. u. 4. Ausg. 1, 1—20] als später vorgesetzt betrachtet.

---

wahrscheinliche Echtheit des recipirten Schlusses. Denn in seinem jetzigen Thatbestand liefert allerdings Marc. 16 scheinbar eine glänzende Bestätigung der Griesbachschen Hypothese; auf die vv. 1—8, die aus Matthäus genommen sein könnten, würde unter Voraussetzung der Echtheit der vv. 9—20 mit totaler Unterbrechung des Zusammenhangs und im ausdrücklichen Widerspruch mit v. 7 ein Bericht von Erscheinungen des Auferstandenen folgen, der zunächst wesentlich Lucanische Züge enthält (v. 9 vrgl. Luc. 8, 2; vv. 12. 13 vrgl. Luc. 24, 13—35), und dem selbst eine Entlehnung aus dem 4. Ev. nicht fremd bleibt (v. 9 vrgl. Joh. 20, 11—18), wie *Bleek* auch an anderen Stellen des Marc. derartige Entlehnungen annimmt, und der schliesslich wieder in eine Combination von Matth. 28, 16 ff., Luc. 24, 36. 51 und eigenen Zuthaten ausläuft. Indess unecht ist dieser Schluss auf jeden Fall; den Zeugenbeweis dafür erbringt *Tischendorf*, editio octava des N. T.'s vollständig; ausserdem weicht er durchaus von der charakteristischen schriftstellerischen Manier des Marcus ab und widerspricht geradezu der durch v. 7 erregten, schon 14, 28 vorbereiteten Erwartung. Nun hat Marcus aber schwerlich mit ἐφοβοῦντο γάρ geschlossen, oder schliessen wollen. Man nimmt also schon nach älterem Vorgang entweder an, der echte Schluss sei verloren (*Scholten*, Das älteste Ev. Uebers. von *Redepenning*. Elberfeld 1869, S. 253), oder Marcus sei durch nicht mehr aufzuhellende Umstände daran verhindert worden, seinem Evangelium einen Schluss hinzuzufügen (*Klostermann*, Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerth. Göttingen 1867, S. 309; *Weiss*, Das Marcusevangelium. Berlin 1872, S. 513). Indess noch eine andere Annahme ist möglich. *Ritschl* (Theol. Jahrbb. 1851, S. 526 ff.) hat darauf aufmerksam gemacht, dass von den vv. 15—20, die in den andern Evv. keine zutreffenden Parallelen haben, die vv. 15—19 schon in den *alten* Gesta Pilati (*Tischendorf*, Evv. apocrypha. 1853, p. 243) gestanden haben, und sich für die Zugehörigkeit dieses Citats zu deren alter Textgestalt auf die Anspielung Tertullians auf dasselbe in seinem Referat aus den Gesta Pilati: Cum discipulis autem quibusdam apud Galilaeam Judaeae regionem ad quadraginta dies egit, docens eos, quae docerent. Dehinc ordinatis eis ad officium praedicandi per orbem, circumfusa nube in coelum est ereptus (Apolog. c. 21) berufen. Diese Spur mag immerhin unsicher sein, da Tertullian das Citat als Bestandtheil des alten Textes der Gesta Pilati nicht hinlänglich verbürgt; sicher wird aber v. 19 schon von Irenäus (III, 10, 6) citirt, und *Volkmar* scheint mir die Benutzung des v. 20 sogar schon bei Justin (ap. I, 45) nachgewiesen zu haben. Auf jeden Fall ist also der Marcusschluss des textus receptus schon sehr alt — vollständig haben ihn It. Cop. Syr. A C D *Δ* und neben einem kürzeren L —, und möglicher Weise sind Elemente des echten Schlusses in denselben aufgenommen (*Ritschl*, *Hilgenfeld*), obgleich ich diesen nicht mit *Volkmar* (Die Evangelien. 1870, S. 606) durch Ausmerzung von v. 9—14. 17. 18 und Beibehaltung von v. 15. 16. 19. 20 mit Einschiebung eines Bindegliedes aus Matthäus positiv wiederherstellen möchte. M.

[§. **112.** *Bleek's* Untersuchungen über die *Entstehung der synoptischen Evangelien*, S. 282 ff. bedürfen nach den Ergebnissen der neueren Forschung, so weit dieselben m. M. n. für richtig zu halten sind, folgende Aenderungen:

1) Der Kanon, dass die Vollständigkeit und Treue des synoptischen Berichts über das Leben Jesu an dem 4. Ev. zu messen sei, und die Forderung, dass bei der Lösung der synoptischen Frage auf das Verhältniss der Synoptiker zu Johannes eingehende Rücksicht genommen werden müsse (S. 282), ist aufzugeben bzw. umzukehren; auch ist keinerlei Abhängigkeit der jüngeren Synoptiker, des Lucas oder — nach Griesbach's Hypothese — des Marcus, von Johannes anzunehmen, vielmehr findet das umgekehrte Verhältniss der Abhängigkeit statt. — 2) *Bleek* lässt die Evv. des Matthäus und Lucas als Ueberarbeitung des schon ziemlich früh in Galiläa in griechischer Sprache verfassten Urevangeliums entstehen und erklärt durch diese gemeinsame Quelle für beide die auffallende Verwandtschaft, welche zwischen ihnen stattfindet; dem Marcus theilt er nach *Griesbachs* Hypothese die Rolle des Epitomators zu, um dessen Abhängigkeit von beiden zu erklären. Noch neuerdings ist diese Anschauung über die Entstehung des Marcus, des tendenzlosen Epitomators der Tübinger Schule, unter dem Gesichtspunkt des Versuchs der Abschleifung der Gegensätze des Matthäus- und Lucas-Buches mit besonderem Nachdruck von *Strauss* (L. J. 1864, S. 127 ff.) und *Keim* (G. J. I, 85 ff.) geltend gemacht. Dennoch ist die Hypothese *Griesbachs* aufzugeben (vrgl. die neueren Bestreitungen derselben von *Weiss*, Zur Entstehungsgeschichte der synopt. Evv. in: Stud. u. Krit. 1861, S. 29—100. 646—713; Das Marcusevangelium und seine synopt. Parallelen. 1872, S. 5 ff.; *Holtzmann*, Die synopt. Evv. 1863, besonders S. 113 ff.; auch *Hilgenfeld*, Marcus zwischen Matth. und Luc. in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1866, S. 54 ff. lehnt wenigstens jede Abhängigkeit des Marcus von Lucas ab); vor Allem lässt sich die vorausgesetzte Doppelabhängigkeit des Marcus nicht aus seinem literarischen Verwandtschaftsverhältniss zu den beiden andern Synoptikern erweisen. Denn a) man kann nicht einmal durchsichtig machen, nach welchem Plan Marcus in den grösseren Zügen der Stoffvertheilung in seinem Ev. seine beiden Vorgänger combinirt und in deren Benutzung abgewechselt haben soll (s. §. 97), während sich doch jedesmal, wenn Marcus von Matthäus zu Lucas und umgekehrt von Lucas zu Matthäus übergegangen sein soll, um seinem neuen Führer eine Strecke lang zu folgen, ein plausibler Grund für die jeweilige Bevorzugung des Einen vor dem Anderen auffinden lassen müsste. Die grösseren Redecomplexe, auf die er abwechselnd bei jedem seiner Quellenschriftsteller stiess, können ihn nicht, wie man meint, veranlasst haben, zu dem anderen zu greifen. Dieses Motiv würde nicht jeden Wechsel erklären, reicht auch selbst bei Stellen, in denen es zuzutreffen scheint, nicht aus und lässt es ganz unerklärt, warum sich Marcus von der Quelle, die er aufgibt, doch nicht losmachen kann, da er in Lucanischen Stellen seines Evangeliums Reminiscenzen aus Matthäus einschiebt und umgekehrt an Stellen, in denen er dem Matthäus folgt, auch Abhängigkeit von Lucas verräth, aus beiden

Quellen aber Eigenthümliches, was nicht durch den Seitenreferenten gedeckt ist, auslässt (*Holtzmann*, a. a. O. S. 117 ff.).*) Diese Auslassungen des Eigenthümlichen, was nur eine Quelle bietet, sind überhaupt eine crux der Griesbachschen Hypothese, da Marcus selbst doch auch Eigenthümliches hat, was sich bei keinem der beiden andern Synoptiker findet.

*) *Weiss*, Zur Entstehungsgeschichte u. s. w., S. 680 f.: „Warum geht denn Marc. von Matth. 4, 22 gerade zu Luc. 4, 31, und nicht zu Luc. 4, 16 über, zumal doch die Art, wie die Verwerfung in Nazareth den Uebergang Christi nach Kapernaum motivirt, unserem Alles so genau motivirenden Verfasser nur erwünscht sein konnte? Etwa weil er Luc. 4, 32 Worte fand, die mit dem Abschlusse der Bergrede bei Matth. übereinstimmten? Aber wenn er einmal 1, 21 zu Luc. übergegangen war, warum nimmt er denn 1, 22 diese Worte nicht aus Luc. 4, 32, sondern wörtlich aus Matth. 7, 28. 29 auf? Und hatte er zu diesem Behuf einmal die Bergrede bei Matth. überschlagen, was war denn noch für ein Grund, zu Luc. überzugehen? Wenn er ferner dem Luc. bis 6, 10 gefolgt war, warum behielt er nicht bis 6, 20, wo die Bergrede begann, seine Anordnung bei, zumal sich ja die Geschichte von der Verleumdung der Dämonenheilungen Christi, welche er nachher bringen wollte, viel passender an die Erwähnung dieser Heilungen (Marc. 3, 11. 12 vrgl. Luc. 6, 18. 19) angeschlossen hätte, als an die Apostelwahl, und er dadurch auch gleich in die Ordnung des Matth. eingelenkt wäre. Statt dessen nimmt er mit der Stelle Marc. 3, 7—12 eine Umstellung vor, die nur durch Matth. motivirt sein könnte, wie denn auch der Text am Schlusse (3, 6. 7. 12 vrgl. mit Matth. 12, 14—16) sichtlich mit diesem verwandt ist, so dass er also eigentlich schon zu Matth. übergegangen ist, ehe er zur Bergrede kam, d. h. dass dieser Uebergang nicht erst durch die Absicht, diese Rede zu vermeiden, motivirt sein kann. — Genau derselbe Fall kehrt bei der Parabelrede wieder. Wenn ihn erst der Wunsch, die folgenden Parabeln zu vermeiden, bewog, von Matth. 13, 53 zu Luc. überzugehen, wie kommt es denn, dass er schon 4, 11. 12. 21—25 aus Luc. aufgenommen hat? Und umgekehrt, musste er denn zu Luc. übergehen, um die auf Matth. 13, 35 folgenden drei kleinen Parabeln zu vermeiden, da er doch die beiden Matth. 13, 21—30. 33 ausgelassen hat, ohne sich desshalb von der Reihenfolge des Matth. zu trennen? Und wenn er endlich bei Matth. 23, 1 die eine Quelle verlassen hat, um eine längere Rede zu vermeiden, wie kommt es denn, dass er nach fünf Versen zu dieser Quelle zurückkehrt, um eine ebenso lange aufzunehmen? — Allein wenn schon hier die Hypothese nicht leistet, was sie leisten soll, so verliert sie ja dadurch alle Bedeutung, dass sich Marcus keineswegs in dieser Verfahrungsweise constant bleibt. Bei Matth. 18, 10 bricht er wirklich vor einer sehr langen Rede ab, geht aber keineswegs zu Luc. über, obwohl er doch durch die Aufnahme von Luc. 9, 48—50 (Marc. 9, 37—39) dessen Relation ganz wie bei zwei früheren Stellen bereits in den Blick gefasst hatte. Umgekehrt bricht er bei Luc. 9, 17, oder wenn man will, schon 8, 56 von diesem ab, nachdem er ihm lange gefolgt, obwohl ihn kein Eintritt einer längeren Rede dazu bewog". — Der Vorwurf der planlosen Benutzung seiner Quellen bei der Composition seines Ev., dem die Griesbachsche Hypothese den Marcus aussetzt, wird einigermassen gemildert, wenn *Baur* (Marcusevangelium. 1851, S. 137. 149) das Lucanische Ev. von Marcus überhaupt nur subsidiär benutzt sein lässt, *Keim* (G. J. I, S. 95 f.) aber meint, im ersten Theil des Marcusevangeliums bis zum Tode des Täufers und der Speisung der 5000

b) Auch spricht das nicht für *Griesbach's* Hypothese, dass Marcus in Stellen, welche er mit den beiden andern Synoptikern gemein hat, in der Regel eine grössere Verwandtschaft mit Matth. und Luc. zeigt, als diese unter einander, da er nicht, wie man behauptet, Phrasen aus den beiden für ihn angenommenen Quellen zusammengeschweisst hat (s. §. 94). Denn die nachdrückliche Verdoppelung gehört zu den schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten des Marcus; die betreffenden Parallelen lassen also die Möglichkeit offen, dass nicht Marcus die Ausdrücke des Matth. und Luc. zur Verdoppelung combinirt hat, sondern umgekehrt, dass seine beiden Seitenreferenten sich in den ursprünglichen, vollen, doppelten Ausdruck des Marcus getheilt haben. An keiner Stelle lässt sich indess der strikte Beweis führen, dass Marcus combinirt haben muss; dagegen bietet z. B. die Verdoppelung Marc. 1, 32: *ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος* einen eigenthümlichen, vom Schriftsteller beabsichtigten Sinn, da durch den Zusatz: *ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος* präcis das Ende des Sabbats, und damit der Zeitpunkt bezeichnet werden soll, an dem erst gestattet war, die Kranken zu Jesus zu bringen; hier scheint es also nothwendig, den originalen Ausdruck bei Marcus zu suchen, aus dem Matthäus (8, 16), der die parallelen Ereignisse nicht auf den Sabbat verlegt, nur die allgemeine Zeitbestimmung: *ὀψίας δὲ γενομένης* herausnimmt, während Lucas (4, 40) den Sabbat festhält und desshalb aus derselben Quelle den bezeichnenden Ausdruck: *δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου* schöpft. Wenn nun trotz der angeblichen Textmischung bei Marcus keine der auffälligsten Spracheigenthümlichkeiten des ersten und des dritten Evangeliums in denselben übergegangen sind, und wenn unter der Voraussetzung der Textmischung Manches bei Marcus entlehnt sein müsste, was zweifellos seiner eigensten Spracheigenthümlichkeit angehört: so darf man nach der Analogie von Marc. 1, 32 verglichen mit Matth. 8, 16 Luc. 4, 40 nur schliessen, dass die scheinbare Textmischung umgekehrt darauf weist, dass sowohl Matthäus als Lucas den Marcus (oder einen Urmarcus) als Quelle benutzt haben, und dass desshalb sich beide in den allen dreien gemeinsamen Stellen näher mit Marcus als unter einander berühren (*Holtzmann* S. 113 f.; *Weiss*, a. a. O. S. 683; Marcusev., S. 6 f.). c) Ebenso wenig können die Anhänger *Griesbachs* beweisen, dass Marcus in der Darstellung des Ganzen der evangelischen Geschichte und in einzelnen Erzählungen, in welchen die Züge des Matthäus und Lucas zu einem Bilde zusammenfliessen, sich als verkürzenden Compilator der beiden anderen Referenten kundgebe (s. §. 95). Dass er die Kindheitsgeschichte nicht erzählt, ist ein Zeichen der Ursprünglichkeit seines Berichts; ebenso lassen sich aus dem unechten Schluss (vrgl. S. 337 Anm.) keine beschwerenden Folgerungen ableiten. Allerdings, die Versuchungsgeschichte ist bei Marcus nur ein Excerpt und hinter Marc. 3, 19 fehlt die Bergpredigt (*Ewald*, Evangelien, S. 205 ff.; Bücher des N. T.'s.

schliesse es sich ersichtlich an Lucas an, von da an folge es dem Matthäus; indess ein Blick auf *Bleek's* Tabelle (§. 97) zeigt, dass, wie im zweiten Theile Berührungen mit Luc. nicht fehlen, so auch im ersten Theil sich Stellen finden, die eine literarische Verwandtschaft zwischen Marcus und Matthäus voraussetzen lassen.

I, 1, S. 257 f.); aber daraus folgt noch nicht, dass Marcus (der nicht selbst Original ist, aber einem frühsten Original der synoptischen Ueberlieferung am nächsten kommt) an den betreffenden Stellen die Evv. des Matth. und Luc. verkürzt habe; im Ganzen spricht doch die Anschaulichkeit seiner Darstellung gegen die Annahme der dürftigen Compilation, und wie kann ein Compilator an zwei Stellen durch vorbereitende Zusätze (3, 20. 21; 11, 11—14) umständlicher erzählen wollen, als seine Quellen (*Holtzmann*, S. 115 f.)? d) Auch das Fehlen des reichen Materials von Reden Jesu lässt Marcus nicht als blossen Epitomator von Matthäus und Lucas erscheinen, kann aber auch nicht beweisen, dass Marcus die Evv., welche diese Reden enthielten, nicht gekannt habe (s. §. 96); es lässt sich also direct weder für noch gegen die Griesbachsche Hypothese verwenden. Auf jeden Fall konnte aber, nachdem die Aussprüche Christi wohl zuerst gesammelt waren, gerade der Bahnbrecher einer neuen Art von Evangelienliteratur seine Aufgabe auf dem Gebiete der Geschichtserzählung suchen; man wird also, wenn man schon aus anderen Gründen an der Griesbachschen Hypothese zweifelt, in dem Fehlen der Reden und dem Ueberwiegen der Erzählung ein Zeugniss für die Ursprünglichkeit des Marcus finden dürfen. Auf keinen Fall lässt sich aus den beiden Wundererzählungen, die Marcus (7, 33—37; 8, 22—26) allein hat, ein Grund gegen diese Annahme ableiten, weil sie unter der Voraussetzung der Priorität des Marcus von Matthäus und Lucas nicht übergangen sein würden: schon weil den beiden Seitenreferenten die eigenthümlichen Züge dieser Erzählungen zu befremdlich schienen, können diese von denselben Umgang genommen haben (*Holtzmann*, S. 116). Lässt sich aber die Griesbachsche Hypothese nicht durch Untersuchung des rein literarischen Verwandtschaftsverhältnisses unserer Synoptiker sicher stellen, so vermag auch die modernere Art, die späte Entstehung des Marcus und seine Abhängigkeit von seinen beiden Seitenreferenten mit Hülfe der dogmatischen Tendenzkritik (*Schwegler*, *Baur* u. A., zuletzt *Strauss* u. *Keim*) zu erweisen, sie nicht wieder zur Geltung zu bringen. Es ist nicht richtig, dass Marcus den Gegensatz des von Matthäus vertretenen Judenchristenthums und des von Lucas zum Ausdruck gebrachten Paulinismus durch Ausmusterung der nach beiden Seiten hin schärfsten Aussagen seiner Quellen in seiner eigenen Färbung der evangelischen Geschichte zur dogmatischen Indifferenz abgedämpft hat; schon desshalb nicht, weil das Absehen des Marcus, der den Inhalt der λόγοι des Herrn (1, 21; 2, 2; 8, 38) gar nicht mittheilt und ausführlichere Herrnreden überhaupt nicht aufnimmt, sondern die Bekanntschaft seiner Leser mit denselben auf Grund der Spruchsammlung voraussetzt (*Hitzig*, Joh. Marcus, S. 122), am wenigsten auf die Lösung eines dogmatischen Problems gerichtet ist. Um nur einen Punkt herauszugreifen, so fehlt bei Marcus überhaupt der Ausdruck νόμος und damit selbstverständlich jeder Ausspruch über die Dauer des jüdischen Gesetzes; dagegen ist von der ἐντολὴ θεοῦ (7, 8) und den einzelnen ἐντολαί im Sinne von Vorschriften des Sittengesetzes die Rede, die Christus als dauernd gültig behandelt (10, 19). Daneben wird das Christenthum, und zwar schon beim ersten Auftreten Christi in der

Synagoge zu Kapernaum, als διδαχὴ καινή (1, 27) bezeichnet. Durch die Combination, dass die καινὴ διδαχή Christi bei Marcus dem wahren, geistigen, sittlichen Inhalt des Gesetzes, der ἐντολή, eine ewige Stellung erkämpft, Juden und Heiden an denselben bindet und diese dadurch unter sich zu einer wahrhaft einheitlichen Kirche zusammenbindet, ist nun *Keim* (G. J. I, S. 91 ff.) geneigt, das Ev. des Marcus schon auf dem Wege zu der katholischen Formel, welche das Christenthum als neues Gesetz fasst, zu finden. Aber der Christus, der Marc. 7, 8 die ἐντολὰς θεοῦ, das Sittengesetz, der pharisäischen Satzung entgegenstellt und den reichen Jüngling (10, 19) auf die Befolgung desselben verweist, ist derselbe, welcher bei Matthäus in der Bergpredigt das Sittengesetz von pharisäischer Verunstaltung reinigt und seinen tiefsten Gehalt als gültiges Gesetz für die Jünger des neuen Gottesreiches proclamirt. In der Betonung der ἐντολή bei Marcus lässt sich also nicht die von *Keim* vermuthete Tendenz wittern und in seinem Schweigen über die Dauer des νόμος ebenso wenig. Denn nicht bloss der judenchristliche Matthäus (5, 18), auch der Pauliner Lucas (16, 17) lässt Christus die ewige Gültigkeit des νόμος aussprechen. Das Ev. des Marcus begreift sich als objective, epische Darstellung des Lebens Jesu; es zeichnet Jesum, den Gottessohn, als Helden in seinen Machtthaten und seinem siegreichen Unterliegen. Freilich über das Judenthum ist sein Verfasser entschieden hinausgewachsen (7, 3; 2, 27; 12, 33; 13, 10; vrgl. den deutenden Ausdruck ναὸς ἀχειροποίητος 14, 58 und die mildernden Umbildungen 10, 12; 7, 27 (πρῶτον), die aber nicht auf Matthäus, sondern auf den Urmarcus hinweisen); aber man wird seiner Darstellung um desswillen keine dogmatische Tendenz aufbürden können, so lange man nicht erweist, dass Christus selbst nicht über das Judenthum hinausgewachsen war, und dass der Judenchristliche Matthäus das Christenthum nur als innerjüdische Entwicklung ansieht (vrgl. *Holtzmann*, a. a. O. S. 384 ff.; *Weiss*, Marcusevangelium, S. 8 Anm.). Ausserdem ist weder das Ev. des Matthäus noch das des Lucas eine dogmatische Tendenzschrift im Sinne der Tendenzkritik, so dass sie neben der katholisirenden Bearbeitung, in der sie in den Kanon aufgenommen sind, auch des noch mehr katholisirenden Epitomators bedurft hätten, der sie — den kanonischen Matthäus und Urlucas nach *Baur*, unseren Matthäus und Lucas, und damit zugleich eine selbständige Umarbeitung des Urmarcus liefernd, nach *Köstlin* — zur Einheit seines dogmatisch indifferenten Evangeliums verarbeitet hätte. Denn unser Matthäus ist zwar von einem Judenchristen für Judenchristen geschrieben und stellt das Evangelium unter den judenchristlichen Gesichtspunkt des geschichtlichen Erweises, dass Jesus wirklich der dem jüdischen Volke verheissene und zur Erlösung dieses jüdischen Volkes gekommene Messias sei, obwohl das Judenthum ihn nicht als solchen anerkennen will (*Köstlin*). Aber wie dieser Gesichtspunkt, so weit er im apologetischen Interesse geltend gemacht wird, sich durchaus mit der conservativen Praxis Christi deckt und die Geschichte nicht nach der dogmatischen Tendenz umzubilden braucht, so bewahrte er dem Evangelisten durch die polemische Rücksicht auf die Unempfänglichkeit der Nation gegen das ihr dargebotene Heil zugleich die Unbefangenheit für

das Verständniss der mit dem Christenthum principiell gesetzten über das Judenthum hinaustreibenden Elemente, so dass das Evangelium nicht erst katholisirend überarbeitet zu werden brauchte, um diesen Elementen zu ihrem Recht zu verhelfen; Matthäus hat also keine judenchristliche Tendenzschrift geliefert (*Holtzmann*, a. a. O. S. 377 ff.). So hat denn auch *Baur* (Kanon. Evv., S. 578 ff. 612 ff.) ein hohes Maass von dogmatischer Unbefangenheit des ersten Evangeliums im Grunde selbst anerkannt, und *Keim* (G. J. I, S. 63) theilt und bestätigt diese Meinung im Ganzen; *Hilgenfeld* dagegen (Ztschr. 1867, 303 ff.; 366 ff. 1868, 22 ff.), der das aramäische Hebräerevangelium als die streng judenchristliche Grundlage des Matthäus ansieht, das schon in der Hitze des Kampfes der Urgemeinde mit Paulus (50—60 u. Z.) in's Griechische übersetzt sei, muss eine eingreifendere, durch Aufnahme heidenfreundlicher, nicht paulinischer Elemente katholisirende Bearbeitung desselben (kurz nach 70 u. Z.) annehmen. Aber alle Beobachtungen, welche auf eine streng judenchristliche Grundschrift und deren kanonische Bearbeitung geführt haben, werden durch die Bemerkung gedeckt, dass in den Quellen, die Matthäus in seinem Evangelium mit grosser Treue aufgenommen und verarbeitet hat, sich auch einzelne Ausführungen von strenger judenchristlichem Gepräge gefunden haben. Zu einem ähnlichen Resultat führt eine genaue Analyse des dritten Evangeliums. Das lässt sich ja gar nicht verkennen, dass es in seiner Behandlung der Geschichte Jesu in Wort und Werk in bezeichnenden Zügen den Einfluss der paulinischen Auffassung des Christenthums verräth.*) Dieser Einfluss erstreckt sich auf die Auswahl und Ordnung des Stoffes und einzelne Modificationen der Darstellung und des wörtlichen Ausdrucks der Reden Christi; dennoch reicht er nicht so weit, dass an die Stelle der objectiven Auffassung der Geschichte deren Umbildung im Interesse der subjectiven dogmatischen Tendenz des Schriftstellers getreten wäre. Dafür bürgt, dass Lucas auch eine Reihe von Aussagen bietet, welche entschieden der judenchristlichen Tradition, selbst in ihrer schärfsten Ausprägung angehören: so spricht er von der ewigen Dauer des Gesetzes (16, 17), er preist die Armen selig, er verdammt den Reichthum (6, 20—25; 16, 19—31) und hat eine Vorgeschichte, die nur auf judenchristlichem Boden erwachsen sein kann, wenn sie auch keinen antipaulinischen Zug aufweist. Zudem ist der Kanon *Baur's*, an dem die Tendenzkritik ihren Hauptanhalt hatte: An dem Matthäus-Evangelium haben wir allein den sichern Maassstab zur Beurtheilung des Charakteristischen unseres Evangeliums (Evv. S. 455 vrgl. S. 428) — dieser Kanon ist wenigstens in so weit hinfällig geworden, als man die Lucanischen Abweichungen von Matthäus nicht als dogmatische Correcturen des ersten Evangeliums ansehen darf; denn Lucas hat unser Matthäusevangelium gar nicht gekannt. Auch Lucas hat also in seinem Evangelium keine dogmatische Tendenzschrift geliefert; er hat seine Quellen treu reproducirt, nur hat er das, was in ihnen seiner paulinischen Geistesart homogen war,

*) Vrgl. o. S. 327 f. Daneben *Holtzmann*, der a. a. O. S. 389—398 ein kritisches Referat über die von der Tendenzkritik für den paulinischen Charakter des Lucas geltend gemachten Züge gibt.

mehr bevorzugt, auch bisweilen schärfer ausgedrückt; aber auch Entgegenstehendes hat er wohl hier und da verkürzt, aber nicht verschwiegen. Auch nach dieser Seite hin fehlt also der Griesbachschen Hypothese die Basis. — 3) Wenn aber die auffallenden Berührungen des Marcus so wohl mit Matthäus als mit Lucas, die auf ein literarisches Verwandtschaftsverhältniss schliessen lassen, feststehen und sich nicht auf dem Wege, den Griesbach und seine Nachfolger eingeschlagen haben, erklären lassen: so bietet sich, abgesehen von der Combination *Hilgenfeld's*, da an Stellen, die allen drei Synoptikern gemeinsam sind, Matthäus und Lucas offenbar unter sich nicht so eng zusammenhängen, als jeder von beiden mit Marcus, nur noch eine Möglichkeit der Lösung des Problems des Verwandtschaftsverhältnisses der Synoptiker. Denn die Weise, wie *Hilgenfeld* die Synoptiker entstehen lässt — aus dem katholisirend überarbeiteten Hebräerevangelium (unserem Matthäus) entsteht mit Einschiebung eines Zwischengliedes, des heidenfreundlichen Petrusevangeliums, durch einheitliche Zusammenarbeitung dieser beiden Quellen unser Marcus, der dem Judenchristenthum die äusserste Milderung gegeben und ihm den Gegensatz gegen den Paulinismus genommen hat; aus diesen beiden Quellen und andern evangelischen Schriften wird das erste paulinische Evangelium des Lucas bearbeitet; —, erklärt freilich die literarische Verwandtschaft der Synoptiker vollständig; sie hat auch den Vorzug vor der Griesbachschen Hypothese, einen organischen Fortschritt der Evangelienbildung aufzuzeigen; aber das von *Hilgenfeld* angenommene treibende Motiv der fortschreitenden Evangelienbildung, die dogmatische Tendenz, der er trotz seiner Modification der Tendenzkritik (s. o. S. 49) noch zu viel Gewicht einräumt, ist nach den oben unter No. 2 angestellten Erörterungen kein gültiger Erklärungsgrund derselben; es bleibt also Nichts übrig, als für den allen drei Synoptikern gemeinsamen Stoff die Quelle bei Marcus, bzw. in einem Urmarcus, zu suchen, und daneben für Matthäus und Lucas die schon von Papias bezeugte Spruchsammlung des Matthäus und für jeden von beiden noch eigenthümliche evangelische Dokumente zu Hülfe zu nehmen. Lässt man aber unserem kürzeren Marcus einen vollständigeren Urmarcus vorausgehen, so hat man damit auch die Quelle für einzelne Abschnitte, die sich entweder bei Marcus allein finden, oder die Marcus nur mit einem der beiden Seitenreferenten, oder die nur beide Seitenreferenten gemeinsam haben; von den zuletzt genannten Abschnitten gehören freilich nur die wenigsten in die Grundschrift; selbstverständlich ist aber für unsere drei Synoptiker auch noch die mündliche Tradition als Quelle in Anspruch zu nehmen. — 4) Unter dieser Voraussetzung lässt sich folgendes Bild von der Entstehung der Synoptiker gewinnen: a) Unser Marcusevangelium ist zwar nicht selbst die Quelle, aus der die beiden andern Synoptiker geschöpft haben; aber es ist die nicht sehr tief gehende Bearbeitung eines Griechischen Urmarcus (vrgl. dessen Darstellung bei *Holtzmann*, a. a. O. S. 67—96, die aber, abgesehen von einzelnen Stellen, über die man auch anders urtheilen kann, dahin modificirt werden muss, dass der Abschnitt von der Ehebrecherin (Joh. 7, 53—8, 11) aus dem Urmarcus in das Hebräerevangelium zu verweisen ist (vrgl. §. 118),

und dass aus der eschatologischen Rede Marc. 13, um den Text des Urmarcus herzustellen, die zuerst von Colani nachgewiesene Interpolation einer kleinen Apokalypse (v. 5—31 vrgl. Matth. 24, 4—35), deren Umfang und Charakter von *Weizsäcker, Pfleiderer, Keim, Weiffenbach* (s. o. S. 319) in verschiedener Weise näher bestimmt ist, pünktlich herausgeschält werden muss), und kommt somit der Grundschrift für alle drei Synoptiker am nächsten; der Urmarcus ist der erste Versuch einer zusammenhängenden auf Geschichtserzählung abzielenden Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu mit knapper Behandlung des Redestoffes. Von ihm unterscheidet sich der kanonische Marcus hauptsächlich durch Verkürzung der Reden, sodann durch starke Verkürzungen im Anfang, in dem Abschnitt 1, 1—20, in dem die Busspredigt des Täufers ausgelassen und die Versuchungsgeschichte bis zur Unverständlichkeit zusammengezogen, aber zugleich mit Zügen ausgeschmückt ist, die an die Erzählung von der Versuchung der Stammeltern im Paradies anklingen sollen; endlich durch Auslassung der Bergpredigt, die Lucas 6, 20—49 aus dem Urmarcus aufgenommen hat, während sie in unserem Marcus 3, 19 vor den Worten *καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον* fehlt; mit der Bergpredigt sind zugleich zwei Wunderberichte, die Heilung des Sclaven des Centurio und eines Stummen (Matth. 9, 32—34), ausgefallen. Alle diese Verkürzungen erklären sich unter dem Gesichtspunkt, dass unser Marcus für einen Leserkreis geschrieben hat, für den ein kürzestes, nur auf Geschichtserzählung ausgehendes Evangelium von besonderem Interesse war, und dass sein Werk neben ein anderes, auf Mittheilung von Reden ausgehendes treten sollte. Daneben unterscheidet sich aber unser Marcus auch durch kleinere Zusätze: 1, 1 *υἱοῦ θεοῦ*, das freilich im cod. Sin. fehlt, und *μετὰ τῶν θηρίων*, wohl eine Anspielung auf den Zustand im Paradies, 1, 13 sind von dogmatischem Gepräge; 1, 2 die Einschiebung von Mal. 3, 1 (vrgl. Matth. 11, 10; Luc. 7, 27), die einzige Stelle, an der Marcus nach dem Grundtext citirt, ist wohl aus der Spruchsammlung aufgenommen; 7, 2—4 ist eine Erläuterung, die offenbar im Interesse der römischen Leser hinzugefügt wird; die andern Zusätze mögen zum Theil historische Notizen, authentische Züge sein, die aus der Ueberlieferung geschöpft sind, zum Theil sind sie schriftstellerische Zuthaten im Dienste der farbenreichen, ausmalenden Darstellung, welche dem Verfasser des zweiten Evangeliums eignet (*Holtzmann*, a. a. O. S. 107—113). b) Matthäus legt den Urmarcus zu Grunde, versetzt ihn mit kleinen Einschaltungen und grösseren Compositionen aus der Spruchsammlung, schöpft aus andern schriftlichen Quellen die Genealogie, die ihm in hebräischer Sprache vorlag, seine Redaction der Bergpredigt, namentlich cap. 5, in die er aber Bruchstücke aus Urmarcus und der Spruchsammlung aufnahm, endlich die kleine Apokalypse, die er cap. 24 in die eschatologische Rede des Marcus einfügt, und schaltet endlich aus der mündlichen Ueberlieferung bald einzelne Notizen, bald Redetheile und Geschichten ein; namentlich lässt er sich in den pragmatischen, auf die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen hinweisenden Zusätzen von der judenchristlichen Ueberlieferung leiten, der zu Gefallen er auch wohl einzelne Züge der Geschichte nach prophetischen Vorbildern alterirt und

sagenhafte Elemente einschiebt (*Holtzmann*, a. a. O. S. 163. 169—206). c) Lucas berichtet im Proömium (1, 1—4) von zweierlei Stadien der Evangelienbildung, die seiner schriftstellerischen Arbeit vorausgegangen waren. Das war einmal die παράδοσις der Augenzeugen und Diener des Wortes ἀπ' ἀρχῆς, d. h. (ἀρχή im Sinne des Marcus) vom Anfange der öffentlichen Wirksamkeit Christi an; sodann die διήγησις der πολλοί, die schon versucht hatten, wie er es auch wollte, auf Grund dieser παράδοσις die evangelische Geschichte darzustellen. Er will nun mit Benutzung der Hülfsmittel, die ihm von diesen beiden Seiten kamen, und seine Forschungen bis auf die allerersten Anfänge dieser Geschichte ausdehnend (ἄνωθεν), also auf die Geburt des Täufers und Jesu, ein zuverlässiges und vollständiges Evangelium liefern. Die παράδοσις braucht nun nicht bloss in mündlicher Ueberlieferung zu bestehen, sie kann auch schon schriftlich fixirt sein und unterscheidet sich in dieser Gestalt von der διήγησις der πολλοί immer noch dadurch, dass sie von einem Augenzeugen und Diener des Worts herrührt. So die Spruchsammlung des Matthäus. Das bedeutendste Glied der die Tradition treu reproducirenden διήγησις bildet aber der Urmarcus. Damit sind auch die Hauptquellen des dritten Evangeliums bezeichnet. Lucas legt den Urmarcus wesentlich zu Grunde 3, 1—9, 51 und 18, 15—24, 12; daneben benutzt er aber die Spruchsammlung, und zwar ausgedehnter als Matthäus, hauptsächlich 9, 51—18, 14, nicht ohne in diesem Abschnitt bisweilen auf den Urmarcus zurückzugreifen und hier, wie in seinem ganzen Evangelium, eigenthümliche Mittheilungen aus der Tradition einzuflechten; aus der Tradition mit einem Einschub aus den Logia 7, 18—35 stammt auch die kleinere Einschaltung im ersten Abschnitt 7, 11—8, 3. Neu bei Lucas ist namentlich die Vorgeschichte des Täufers und Jesu (1, 5—2, 52) und seine Darstellung der Erscheinungen des Auferstandenen und seiner Himmelfahrt (24, 13—53); seine Berichterstattung in ihren über den Urmarcus und die Logia hinausreichenden Bestandtheilen weist auf südpalästinensische Ueberlieferung (*Köstlin*) zurück, auch 7, 11—17, wo der Schauplatz der Handlung nicht Nain in Galiläa, sondern die gleichnamige Ortschaft in Südpalästina (Joseph. bell. jud. IV, 9, 4. 5) nicht weit von der idumäischen Grenze war: zum Theil lag ihm diese Tradition schon in einzelnen Documenten schriftlich verarbeitet vor (z. B. c. 1. 2), zum Theil mag er sie zum ersten Mal niedergeschrieben haben (z. B. 10, 38—42). (Vrgl. *Holtzmann*, a. a. O. S. 206 ff.) — 5) Hat man aber den reichlichen Gebrauch einer Spruchsammlung in unserem ersten und dritten Evangelium anzuerkennen, so hindert Nichts, das Vorhandensein derselben als eines Werkes des Apostels Matthäus schon von Papias bei Euseb. h. e. III, 39 bezeugt zu sehen (das Zeugniss selbst s. S. 115 Anm. Zur Deutung von λόγια vrgl. S. 114 Anm. u. S. 117 Anm.*) Die Vertreter dieser Ansicht s. S. 115 f.

*) Man will λόγια im Zeugniss des Papias über Matthäus gewöhnlich nicht auf eine blosse Spruchsammlung beziehen, weil man behauptet, die λεχθέντα καὶ πραχθέντα des Marcus würden von demselben Papias ja auch durch den Ausdruck λόγια zusammengefasst; also bezeichne λόγια in der Schrift des Matthäus auch nicht bloss Reden, sondern

Anm.). Einen der wichtigsten Bestandtheile der synoptischen Evv., wohl den ältesten, die Spruchsammlung, darf man also auf apostolische Autorität zurückführen. Allzu früh darf man sie jedoch nicht ansetzen; da sich keinerlei Bekanntschaft des Apostels Paulus mit schriftlichen evangelischen Documenten nachweisen lässt, so kann sie nicht vor dem Jahr 60 entstanden sein. Streitiger ist die Frage, ob auch der Urmarcus von Papias bezeugt sei (s. S. 127 ff.). Das *οὐ τάξει* der Papianischen Schilderung würde zwar, die betreffenden Schriftstücke an der kunstvolleren Composition des Ev. Matth. gemessen, auf den Urmarcus und selbst auf unseren Marcus passen, zumal beide die chronologische Ordnung nicht wahren; auch ist der Verfasser des Urmarcus kein Augenzeuge der Ereignisse, obwohl sein Bericht auf Mittheilungen von Augenzeugen ruht. Aber schon der Urmarcus zeigt zu viel schriftstellerische Verarbeitung, als dass er einfach aus der Erinnerung nach den gelegentlichen Mittheilungen aus der evangelischen Geschichte in den Predigten des Petrus niedergeschrieben sein kann; dennoch kann das Papianische Zeugniss sich auf unseren Urmarcus bezogen haben, nur dass die Ueberlieferung, unwissentlich übertreibend, um dem Evangelium eine apostolische Autorität zu gewinnen, ein zu enges Verhältniss des Petrus zu unserer Schrift statuirt hat. Viel später als die Logia kann übrigens der Urmarcus nicht entstanden sein, da er schon mit den Logia von unserem Matthäus bearbeitet ist; beide Quellenschriften gehören in den Anfang der sechsziger Jahre n. Chr. Das Ev. Matthäi selbst muss aber noch vor 70 entstanden sein; denn in seiner grossen eschatologischen Rede nimmt es die eingeschobene Apokalypse (s. S. 319) noch mit der unverwischten, prägnanten Zeitbestimmung derselben für die Parusie: *εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων* (24, 29) unbefangen auf, was sein Verfasser nach 70, nach der Katastrophe Jerusalems, nach der die Parusie nicht sofort ein-

daneben den Bericht von Thaten Jesu und damit ein vollständiges Evangelium. Diese Argumentation (s. o. S. 117; *Hilgenfeld*, Evv. S. 119 Anm. 4) hat viel Scheinbares. Allein im Zeugniss des Papias über Marcus (s. o. S. 137 Anm.) bezieht sich *λόγια* zunächst nicht auf Marcus, sondern auf Petrus; von Petrus wird behauptet, dass er seine Lehrvorträge nach Bedürfniss seiner Zuhörer eingerichtet habe, dass sie aber nicht in einer *σύνταξις λογίων* bestanden haben. In dieser Aussage liegt nun der Ton nicht bloss auf *σύνταξις* im Gegensatz zu *πρὸς τὰς χρείας* und *οὐ τάξει*, sondern auch auf *λογίων* im Gegensatz zu *τὰς διδασκαλίας* und *τὰ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*; *λογία* fasst also die letzte Bezeichnung nicht zusammen, es bezeichnet vielmehr etwas sich gegensätzlich zu derselben Verhaltendes; der Sinn ist also: weil Petrus keine geordnete Zusammenstellung der Aussprüche Christi gegeben hat, wie etwa Matthäus, sondern Belehrungen nach den Bedürfnissen seiner Zuhörer, so hat Marcus den Inhalt dieser Belehrungen, *λεχθέντα* und *πραχθέντα*, und zwar auch *οὐ τάξει* niedergeschrieben. Aehnlich *Scholten* (Das älteste Evangelium. Uebersetzt von Redepenning. 1869, S. 245 ff.). Andere, z. B. *Schenkel* (Charakterbild Jesu (4) 1873, S. 353) wollen statt *λόγια λόγοι*, also *σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων* lesen, um den Unterschied zwischen dem Bericht über Matth. und dem über Marcus greifbar zu machen, und können sich für diese Aenderung auf gute Gewährsmänner berufen.

trat, so nicht mehr hätte schreiben können. Auf jeden Fall hat Lucas in der betreffenden Parallelstelle am gründlichsten geändert; er schildert nicht bloss die Zerstörung Jerusalems durch Titus mit geschichtlicher Treue und als Strafe für die Sünden des jüdischen Volkes 21, 20—24, eine Schilderung, die verglichen mit der echten Gestalt der Apokalypse bei Matthäus nur als vaticinium post eventum aufgefasst werden kann; er schiebt auch zwischen diese Katastrophe und die Parusie einen Zeitraum von unbestimmter Dauer ein, die καιροὶ ἐθνῶν, und knüpft die Parusie, eingeleitet durch Zeichen an Sonne, Mond und Sternen, ganz lose an das Ende dieses Zeitraumes an v. 25; erst in diesem Zeitraum der καιροὶ ἐθνῶν hat Lucas geschrieben, indess wohl nicht allzu spät, da auch nach ihm (v. 32) noch diese Generation die Erfüllung dieser Weissagung erleben soll; wir dürfen also kaum bis zum Jahre 80 herabgehen. Unser Marcus nimmt eine Mittelstellung zwischen Matthäus und Lucas ein; gerade die prägnante Zeitbestimmung des Matthäus für die Parusie ändert er; statt εὐθέως μετὰ τὴν θλῖψιν schreibt er 13, 14: Ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν; sein Verfasser scheint also, nachdem die Geschichte das εὐθέως des Matthäus corrigirt hatte, den Urmarcus überarbeitet zu haben; aber schon bald nach 70, denn von der längeren Perspective des Lucas findet sich noch keine Spur. Mit diesen Zeitangaben verträgt sich auch der sonstige Inhalt der Synoptiker. *Ewald*, dessen zahlreiche Quellenschriften hier auf seine beiden Hauptquellen, die Spruchsammlung und den Urmarcus, reducirt sind, die neben der lebendigen Tradition auch vollständig ausreichen, die Genesis der synoptischen Evv. verständlich zu machen, kommt ungefähr auf dieselben Zeitbestimmungen heraus; seine Hauptquellen lässt er schon um das Jahr 60 entstanden sein, unseren Matthäus vor 70, Lucas etwa 5 oder 10 Jahre nach Beendigung des jüdischen Krieges, und nur darin weicht er ab, dass er die dritte und letzte Redaction des Marcus, unseren kanonischen Marcus, noch nach Lucas setzt.*) Setzt man aber die Entstehungszeit der Synoptiker, und zwar ihrer Quellen und der kanonischen Verarbeitung derselben, in die Jahre 60—80, so behält man immer noch Fühlung mit der kirchlichen Ueberlieferung, bezieht man nur die Nachrichten der Väter und in erster Linie das Zeugniss des Papias — λόγια für Matth. im Sinne von Spruchsammlung genommen — auf die Quellenschriften statt auf

*) In seiner letzten Darstellung der Entstehung der synoptischen Evv. (Bücher des N. Bundes I, 1, 1871, S. 57—104) führt er aus — und das sei zur Ergänzung der Notizen *Bleek's* S. 287 beigebracht — dass Urmarcus zunächst auf Geschichtserzählung ausgegangen sei, aber schon vielleicht ein Jahr nach seinem Erscheinen mit der Spruchsammlung und dem ältesten Evangelium des Philippus, das schon Paulus benutzt haben soll, zusammengearbeitet sei; dieser Marcus II habe in unserem kanonischen Marcus III wiederum hauptsächlich Kürzungen erlitten, aber auch das Citat 1, 2. 3 und den Schluss 16, 9—20 als Zusätze erhalten. Im Wesentlichen entspreche aber schon Marcus II, der ebenso wie Matthäus die älteste vollständigere, schon griechische Redaction der Spruchsammlung benutzt habe, während Lucas eine jüngere und verkürzte gebraucht, dem kanonischen Marcus.

unsere Evangelien. Dagegen verbietet der literarische Thatbestand der synoptischen Evv., und schon allein die grosse eschatologische Rede (Matth. 24 und Parall.) in ihren verschiedenen Modificationen, wenn man anders Christum im Style der Propheten sprechen lassen will und ihm keine bestimmten Prädictionen in den Mund legt (Luc. 21, 20 vrgl. 19, 43. 44), jede Zeitbestimmung für dieselben ohne diese Unterscheidung zwischen Quellen und Verarbeitung allein an der Hand der Tradition, wie sie noch neuerdings *Ebrard* (Wissenschaftl. Kritik (3) 1868, S. 1038. Vrgl. auch *Guericke* und *Thiersch*) versucht hat: der aramäische Matthäus entstand etwa zwischen dem Jahr 50 und 60; Lucas schrieb Ende 63 (diese Angabe ist aus dem Schlusse der Acta erschlossen); der griechische Matthäus mag 68 entstanden sein, Marcus schrieb im Juli 64. Die älteren Vertreter der Griesbachschen Hypothese müssen namentlich wegen der späten Stellung, welche sie dem Marcus anweisen, die Zeitbestimmungen und Nachrichten der kirchlichen Ueberlieferung bei Seite setzen; am gründlichsten aber vollzog sich der Bruch mit der Tradition, als *Baur* die dogmatische Tendenzkritik mit der Griesbachschen Hypothese in Verbindung setzte (Krit. Untersuchungen über die Kanon. Evv. 1847). Zwar erkennt *Baur* die von Papias bezeugte aramäische Grundschrift des Matthäus an, aber er lässt sie erst um 130—134 (Matth. 24, 15 bezieht er auf die durch Hadrian erfolgte Aufrichtung einer Bildsäule des Jupiter Capitolinus auf dem Tempelberg S. 605 ff. Anm.) ihre kanonische Umarbeitung erfahren; dem Lucas lässt er um 140 den marcionitischen Urlucas vorausgehen, der erst um 150 katholisirend überarbeitet sei, und kommt desshalb mit der Entstehung des Marcus in die Zeit nach 150—170 herab. Uebrigens hat schon *Baur* selbst zwar nicht seine Bestimmung der Abfassungszeit des Matthäus zurückgenommen, aber nach den eingreifenden Untersuchungen von *Volkmar* und *Hilgenfeld* über das Verhältniss des Marcionitischen Evangeliums zum Lucanischen (s. o. S. 33) wenigstens Lucas und Marcus früher angesetzt. Und auf diesem Wege ging die Tendenzkritik weiter. Nachdem schon *Hilgenfeld* (Das Marcusevangelium. 1850) gegen die doppelte Abhängigkeit des Marcus von Matthäus und Lucas und für die höhere Ursprünglichkeit desselben gekämpft hatte, versuchte *Köstlin* (Ursprung und Composition der synopt. Evv. 1853) eine Combination von *Ewald's* Ansichten über die Entstehung der synopt. Evv. mit *Baur's* Grundvoraussetzungen. Er schiebt desshalb eine Menge von Quellenschriften vor unseren Synoptikern ein: die Papianischen λόγια, den Papianischen Urmarcus, ein Petrusevangelium auf Grundlage des Urmarcus mit Hinzunahme südpalästinensischer Quellen, die Spruchsammlung (eine Bearbeitung der λόγια durch eine Nachlese aus Judäa); dennoch schliesst er den Process der synoptischen Evangelienbildung viel früher ab, als Baur: Matthäus entsteht zwischen 70 und 80 und wird schon zwischen 90 und 100 katholisirend bearbeitet, nachdem kurz vorher unser Lucas entstanden ist; beide werden kurz nachher von Marcus auf Grundlage des Urmarcus in Eins gearbeitet. Etwas früher und durch einen viel einfacheren Bildungsprocess lässt *Hilgenfeld* die Synoptiker entstehen: Das Hebräerevangelium, das Urevangelium, vor 50 geschrieben, wird

schon zwischen 50 und 60 in's Griechische übersetzt und kurz nach 70 zu unserem Matthäus katholisirend überarbeitet; schon bald nach 80 entsteht durch einheitliche Zusammenarbeitung unseres Matthäus mit einem Petrusevangelium unser Marcus; aus diesem durch Zusammenarbeitung mit anderen Quellen um 100 unser Lucas (zuletzt Ztschr. f. wiss. Theol. 1868, S. 75). *Keim* will zwar für das Ev. Matth. den tendenzkritischen Gesichtspunkt der Unterscheidung eines streng judenchristlichen Grundstocks und der katholisirenden Bearbeitung nicht gelten lassen, obgleich er die Arbeit verschiedener Hände in demselben anerkennt; vielmehr ist seiner Meinung nach schon der erste Erzähler über die Kleinlichkeiten des Gesetzes und über die vom Judenchristenthum geforderte nationale Schranke des Gottesreiches erhaben, wie der sogenannte katholisirende Bearbeiter in seinen Zuthaten auch streng Judenchristliches hat (a. a. O. I, S. 58 ff); dennoch verbittet er sich die Annahme der Tendenzlosigkeit im Sinne *Holtzmann's* für die Evv. des Lucas und Marcus (I, S. 93) und ist desshalb hier einzureihen. Nach ihm ist unser Matthäus im J. 66 beim Ausbruch des Krieges mit den Römern entstanden, Lucas um 90 vor den Trajanischen Zeiten, weil er die ungehemmte Ausbreitung des Evangeliums voraussetzt, und Marcus soll nach der Stelle 10, 30 die volle, breite Einbürgerung des Christenthums auf Erden bezeugen, glückliche Friedenszeiten, je und je unterbrochen durch Verfolgungen; er soll also unmittelbar vor der dauernden Befehdung der neuen Religion durch Trajan, etwa um 100 entstanden sein; indess hat *Keim* aus dem Eindringen eines Zuges des rechnenden jüdischen Vergeltungsglaubens in die Ueberlieferung eines Herrnwortes zuviel gefolgert; wenigstens müsste die Parallele Luc. 18, 30 für die Abfassungszeit des Lucas ebensoviel beweisen. Nach *Volkmar* endlich, welcher die dogmatische Tendenz schöpferisch, nicht bloss die Erzählung umbildend wirken lässt, beginnt die synoptische Literatur im Gegensatz zu der paulusfeindlichen, heidenhässigen Offenbarung Johannis; dieser stellt Marcus um 73 eine Darstellung der schon diesseitigen Herrlichkeit des Gottessohnes als des Hauptes der Heidengemeinde gegenüber in seiner sinnbildlich erzählenden Lehrschrift des wahres Christenthums, das ebenso die Paulinische Wirksamkeit ehrt, als es die Petrinische Gemeindeform einhält. Ein Genealogus hebraeus und vielleicht ein Ev. pauperum um das Jahr 80, zum Theil erhalten in unserem Lucas, suchte darauf dem Judenchristenthum den bestrittenen Rechtsboden zu wahren, rief aber auch eine paulinische Antwort in unserem Lucasevangelium um 100 hervor, dessen allzu schroffen Paulinismus ein universalistisch gesinnter Judenchrist ausschied, indem er um 110 in unserem Evangelium nach Matthäus das Beste des Lucas mit der älteren Marcus-Grundlage nach dem Gesichtspunkt voller Erfüllung von Gesetz und Propheten vereinigte (Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis. 1870, S. VIII vrgl. Religion Jesu. 1857, S. 202 ff. 357 ff. und Ursprung unserer Evv. 1866, S. 10 f.). — 6) *Bleek's* Erklärungsversuch der Verwandtschaft des Matthäus und Lucas liegt übrigens nicht weit von dem hier betretenen Weg ab. Seiner Meinung nach ist nämlich Lucas von Matthäus ganz unabhängig; dagegen postulirt er für beide eine

gemeinsame Quelle, ein griechisches Urevangelium, das er §. 102 beschreibt. Dieses gedachte Urevangelium stimmt aber im Wesentlichen mit dem Urmarcus überein; nur verlegt *Bleek* auch alle die Stellen, welche Matthäus und Lucas ohne Parallele bei Marcus gemeinschaftlich haben, in sein Urevangelium, während sie meist Einschaltungen aus den Logia sind. Von dieser Differenz abgesehen könnte er sein Urevangelium also geradezu bei Marcus suchen, und würde damit auch die Griesbachsche Hypothese überwunden haben (vrgl. *Holtzmann*, Syn. Evv., S. 101 f. 121. Allgem. krchl. Zeitschrift (*Schenkel*), Jahrg. 1862, S. 91). — 7) In der hier gegebenen Darstellung der Entstehung der synoptischen Evangelien ist die Priorität des Marcus vor den beiden andern Synoptikern im Wesentlichen im Anschluss an *Holtzmann* vertreten. Diese Priorität wird indess von den Vertretern der sogenannten Marcushypothese, die für Matthäus und Lucas meist die Spruchsammlung und noch andere Quellen zu Hülfe nehmen oder dieselbe mit der Benutzungshypothese combiniren, in verschiedenem Sinne verstanden. a) Einige sehen geradezu unseren kanonischen Marcus als das ursprünglichste Evangelium an: so *Storr* (Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. 1786), *Ritschl* (Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evv. Tüb. theol. Jahrbb. 1851, S. 308ff.), *Meyer* (im Commentar seit der 3. Aufl.) und so auch *Volkmar*, von ganz anderen kritischen Voraussetzungen ausgehend (Religion Jesu. 1857; Die Evv. oder Marcus und die Synopsis. 1870), der in unserem Marcus, „einer selbstbewussten Lehrpoesie auf historischem Grunde", das älteste Ev. und die Grundlage für die späteren Synoptiker findet. b) Aber wie *Ritschl* die reine Ursprünglichkeit des Marcus nur unter der Einschränkung geltend macht, man dürfe den ursprünglichen Marcus nicht mit dem textus receptus desselben verwechseln, der den synoptischen Parallelen angepasst sei, so nahm eine Reihe von älteren Vertretern der Marcushypothese wenigstens eingreifendere Differenzen zwischen unserem Marcus und dessen frühster Gestalt an. So *Lachmann* (De ordine narrationum in evv. synopt. Stud. u. Krit. 1835, S. 570ff.), der unseren Marcus mit der ältesten Evangelienschrift, zu welcher die fünf corpuscula erster Niederschriften der mündlichen Tradition vereinigt wurden, am nächsten verwandt findet; auch *Wilke* (Der Urevangelist. 1838) erweist unsern Marcus als das älteste Ev. und polemisirt gegen alle Urmarcushypothesen, muss aber doch eine ganze Reihe von Interpolationen in demselben annehmen; durch derartige Interpolationen offenbart sich unser Marcus nach *Bruno Bauer* (Kritik der evangel. Gesch. der Synopt. 1841. 42) nur als die glückliche Nachahmung des ursprünglichen Marcusevangeliums, während Matth. und Luc. verunglückte Nachahmungen desselben sind; nach *Hitzig* endlich (Ueber Johannes Marcus und seine Schriften. 1843) hat Lucas unserem Marcus wenigstens den Schluss angesetzt und ihm auch einige Spuren seines eignen Sprachgebrauchs aufgeprägt. Auch *Tobler*, der anonyme Verfasser der Schrift: Die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannisfrage insbesondere. Zürich 1858, gehört in die Reihe dieser Kritiker. c) Neuerdings unterscheiden aber die Vertreter der Marcushypothese gewöhnlich einen schon von Papias

bezeugten Urmarcus, dem man als der hauptsächlichsten Quellenschrift für die Synoptiker die Priorität vor denselben zuschreibt, von unserem Marcus, der zwar den Typus dieser Quelle am treusten bewahrt habe, aber doch erst durch eine eingreifendere, oder nach Anderen weniger eingreifende Bearbeitung aus derselben hervorgegangen sei. Denn so weit, wie *Schleiermacher* (Einleitung in's N. T. s. o. S. 29), der unseren Marcus für am meisten apokryphisch unter den Synoptikern erklärt und ihn aus dem Papianischen Urmarcus durch eine für uns ganz undurchsichtig gewordene Bearbeitung entstehen lässt, geht heute Niemand mehr in dieser Unterscheidung, wenn es auch nach dem Vorgange *Ewald's* (s. o. S. 287. 348) innerhalb und ausserhalb des Kreises der Vertheidiger der Marcushypothese nicht an solchen fehlt, die zwischen dem Urmarcus und dem kanonischen mehrere Zwischenglieder einschieben. Aber wie *Scholten* (Das älteste Evangelium. Uebersetzt von *Redepenning*. 1869) die Existenz seines kurzen, wunderlosen Urmarcus des Papias und den Process, in dem dieser die Stadien des Proto-Marcus und, nach Verbindung mit den Logia des Papias, dem Proto-Matthäus, des Deutero-Matthäus durchläuft, um nach dem Trito-Matthäus als Deutero-Marcus wieder zum Vorschein zu kommen, dem in unserem Marcus, der dritten Redaction, noch der unechte Schluss hinzugefügt sei, nicht fassbar machen kann, so ist auch *Köstlin's* künstliche Combination (s. o. S. 349) der Urmarcushypothese mit der Annahme einer nach einer Reihe von Zwischenbildungen in der Weise Griesbach's erfolgenden Schlussredaction des Marcus aufzugeben. Meist hat man sich desshalb auch nur für eine leichtere Ueberarbeitung des Urmarcus zu unserem Marcus entschieden. So *Weisse*, der von der Annahme, dass das älteste Evangelium in unserem Marcus vorliege (Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch behandelt. 2 Bde. 1838) allmählich zu der Ausscheidung eines Urmarcus fortschritt (Evangelienfrage. 1856), *Reuss* (Geschichte der H. S. des N. T.'s (3) 1860; Nouvelle revue de Théol. II.), *Holtzmann* (Allgem. krchl. Ztschrift. 1861, S. 493 ff.; Synoptische Evv. 1863; Bunsen's Bibelwerk. T. VIII. 1866), *Réville* (Études critiques sur l'évangile selon St. Matthieu. Leide 1862), *Schenkel* (Charakterbild Jesu. 1864 (4) 1873), u. A.; ebenso hält *Weizsäcker* (Untersuchungen über die evangelische Geschichte. 1864) jene beiden Hauptquellen, den Urmarcus und die Logia fest; aber er gibt den Unterschieden zwischen Urmarcus und unserem Marcus wiederum die möglichste Ausdehnung und lässt die Logia zu der Zeit, als sie Matthäus und Lucas benützten, bereits einen verschiedenen Bildungsprocess hinter sich haben. Auch *B. Weiss* (zuletzt: Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen. 1872) gehört wenigstens noch so weit zu den Anhängern der Marcushypothese, als er unseren, von Papias bezeugten Marcus, welcher die petrinische Ueberlieferung zur Darstellung bringen soll, den anderen Synoptikern vorausgehen lässt; aber für ihn ist Marcus nicht mehr origineller Schriftsteller, sondern dieser benutzt schon die aramäische, früh in's Griechische übersetzte Schrift (keine blosse Spruchsammlung), die in unserem kanonischen Matthäus später eine Bearbeitung erfahren hat. Seine Ansicht ist eine Correctur der Meinung *Klostermann's*

(Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerth für die evangelische Geschichte. Götting. 1867), der freilich den Ursprung des Marcusevangeliums aus Petrinischer Ueberlieferung auf Grund des papianischen Zeugnisses stark betont, aber ihm schon unseren Matthäus vorausgehen lässt, wenigstens eine Quelle, wie sie im Wesentlichen Matthäus darstellt. Auch *Grau* gehört nur noch so weit zu den Vertretern der Marcushypothese, als er im Marcus einen treuen Ausdruck der mündlichen Predigt des Urevangeliums durch Petrus findet; wie *Klostermann* lässt er das zweite Evangelium aber schon von unserem Matthäus abhängig sein (Entwicklungsgeschichte des Neutestamentl. Schriftthums. I, 1871). *Wittichen* (Ueber den historischen Charakter der synopt. Evv. in: Jahrbb. f. deutsche Theol. 1866, S. 427 ff.) hat ebenfalls den Rückzug von der Marcushypothese angetreten; ihren eifrigsten und bedeutendsten Gegner hat sie an *Hilgenfeld* (Ztschr. f. wiss. Theol. 1864, S. 287—333; 1866, S. 54 ff.; 1867, S. 303 ff., S. 366 ff.; 1868, S. 22 ff.). M.]

Das Evangelium des Johannes.*)

§. **113.** In Beziehung auf die Frage über *Zeit und Ort der Abfassung* des Johanneischen Evangeliums behaupten alle kirchlichen Schriftsteller einmüthig entweder ausdrücklich oder setzen ohne weiteres voraus, dass die Abfassung erst in die Zeit des Aufenthaltes des Apostels in Kleinasien und namentlich zu Ephesus fällt (s. §. 61); und das lässt sich auch aus inneren Gründen nicht bezweifeln. [Vrgl. auch S. 167 Anm.]

Es ist nicht etwa in Jerusalem oder Palästina überhaupt geschrieben; denn der Evangelist erläutert öfters Gegenstände, welche er einer Erläuterung schwerlich würde bedürftig erachtet haben, wenn er zunächst Juden und namentlich Jerusalemer oder Palästiner überhaupt als seine Leser vor Augen gehabt hätte. So z. B. 1, 39. 42; 2, 6; 4, 9. 25; 5, 2; 11, 18; 19, 40 (vgl. oben S. 241). Vgl. auch 2, 13; 5, 1; 6, 4; 7, 2, wo das Passah- und Laubhüttenfest als Feste der *Juden* bezeichnet werden. Und da nun im Evangelium selbst nirgends ausdrücklich etwas über die Personen angegeben ist, denen der Verfasser dasselbe bestimmt hat, wie z. B. in den Schriften des Lucas, so können wir voraussetzen, dass er in der Beziehung keine Anderen bestimmt vor Augen gehabt hat, als diejenigen, in deren Umgebung er sich beim Schreiben befand. Dadurch

*) Sämmtliche, das vierte Evangelium betreffende Abschnitte dieses Buches sind in's Französische übersetzt von *Ch. Bruston* u. d. T.: Étude critique sur l'évangile selon saint Jean etc. Paris 1864. B.

sind wir zu der Annahme berechtigt, dass er sich damals nicht mehr in Jerusalem oder dem Jüdischen Lande überhaupt aufhielt, sondern in einem Lande, wo wenigstens die Mehrzahl seiner Umgebung dem Jüdischen Volke nicht angehörte. Eben dahin deutet auch der diesem Evangelium eigenthümliche Sprachgebrauch, nach dem die Juden, mit denen Jesus es zu thun hat, als οἱ Ἰουδαῖοι ganz im Allgemeinen bezeichnet werden, besonders die ihm feindlichen Oberen des Volkes, zum Theil selbst im Gegensatz gegen Solche, die ihm günstiger waren, z. B. 7, 13; 9, 22; ferner 1, 19; 2, 18. 20; 5, 10. 15 ff.; 6, 52; 7, 1. 11; 9, 18; 18, 12. 14 (vgl. oben S. 238 f.). Da nun Johannes nach der nicht zu bezweifelnden Ueberlieferung der Kirche seine späteren Tage, seitdem er das Jüdische Land verlassen, im proconsularischen Asien zugebracht hat (s. §. 57), so liegt es nah, uns diese Gegend als den Ort der Abfassung zu denken, und namentlich den gewöhnlichen Aufenthaltsort des Apostels, Ephesus, wo auch schon *Irenäus* III. 1 ausdrücklich die Schrift verfasst sein lässt.

Wahrscheinlich hatte er sich bei der Abfassung in dieser Gegend schon längere Zeit aufgehalten, da es für ihn gewiss doch einige Zeit bedurfte, bis er sich in der neuen Heimath so einlebte und ihm die ältere und deren Bewohner dergestalt fremd wurden, wie das Evangelium es erscheinen lässt; hat er aber das Jüdische Land nicht früher verlassen, als bis er durch den Jüdisch-Römischen Krieg oder die diesem vorhergehenden Unruhen dazu veranlasst ward (s. §. 56 fin.), so ist auch schon nicht wahrscheinlich,*) dass er das Evangelium sollte noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben. Denn die Stelle 5, 2, in der vom Teiche Bethesda so die Rede ist, als hätte er sich noch damals zu Jerusalem am Schafthore befunden, ist für diese Annahme nicht entscheidend.

Man kann allenfalls zugeben, dass der Evangelist, wenn er nach der Zerstörung Jerusalems schrieb, sich hier ungenau ausdrückt, und dass er statt ἔστι genauer ἦν gesetzt hätte; aber dass er nach dieser Zeit das Präsens durchaus nicht hätte setzen können, lässt sich nicht behaupten, zumal der genannte Teich auch damals noch vorhanden gewesen sein kann und Johannes jedenfalls Jerusalem nach der Zerstörung in seinen Trümmern wol nicht mehr gesehen hatte; es konnte ihm eine solche Ausdrucksweise einfallen, welche die Lage jenes Teiches nach *dem* Zustande bezeichnete, in dem er die Stadt gekannt hatte.

Auch von anderen Gründen abgesehen wird das aus dieser Stelle entnommene Argument schon durch andere einzelne Stellen überwogen, in denen der Evangelist die Umgegend von Jerusalem als bereits verwüstet zu setzen scheint.

*) Was *Lampe, Lardner, *Wegscheider* (Vers. einer vollst. Einl. in das Ev. des Joh. Gött. 1806) u. A. annehmen.

So 18, 1 (er ging jenseit des Baches Kidron, ὅπου ἦν κῆπος); 19, 41 und besonders 11, 18: ἦν δὲ ἡ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων. Man kann freilich zugeben, dass auch diese Stellen an sich nicht ganz entscheidend sind, da, wie *Schott* §. 42, 5 bemerkt (vrgl. auch *de Wette* §. 111), der Schriftsteller auch beim Bestehen der Stadt, hier, in der Erzählung vergangener Begebenheiten, in nachlässiger Sprache das Imperfectum auch in der Angabe des Ortes der Begebenheit hätte setzen können. Aber doch schon durch diese Stellen wird es wahrscheinlicher, als durch die erste Stelle das Gegentheil, dass das Evangelium erst nach geschehener Verheerung des Jüdischen Landes und Zerstörung seiner Hauptstadt geschrieben ist.

Dazu kommt noch — abgesehen von dem später zu betrachtenden Verhältniss unseres Evangeliums zu den synoptischen, oder wenigstens zu der in diesen schon fixirten evangelischen Paradosis — dass dieses Evangelium — was sich aus dem Verhältniss des letzten Kapitels zu der übrigen Schrift ergibt — nicht vor dem Tode des Apostels im weiteren Kreise der Kirche verbreitet worden zu sein scheint, dass Johannes dasselbe daher wahrscheinlich erst in späteren Lebensjahren verfasst hat, und dass er nach allen alten Zeugnissen ein hohes Alter erreicht haben muss, da sonst Polykarp († c. 167) ihn nicht noch gekannt haben könnte. Alles dieses macht eine Abfassung nach der Zerstörung Jerusalems im höchsten Grade wahrscheinlich.

Einige Kirchenschriftsteller verlegen die Abfassung nach *Patmos*, unter den neueren Kritikern *Hug*. Doch würde diese Annahme gar nichts Besonderes für sich haben, wenn auch ein längerer Aufenthalt des Apostels auf dieser Insel mehr gesichert wäre; sie findet sich erst bei späteren Schriftstellern (*Pseudo-Hippolyt* de XII apostolis, *Synopsis* scr. sacrae, *Simeon Metaphrastes*, *Theophylakt*, *Nicephorus* II. 42 u. A.; vgl. oben §. 61).*)

§. **114.** Von *Quellen* dieses Evangeliums kann in dem Sinne, wie von den Quellen z. B. des Lucas und Marcus, eigentlich nur bei den Gegnern der Echtheit die Rede sein, nicht aber wo dieselbe, wie für uns, feststeht. Da Johannes während des ganzes Verlaufes der Zeit, aus welcher er uns Thatsachen und Reden des Herrn mittheilt, sich in dessen

*) Die abweichenden Ansichten über Zeit und Ort der Abfassung des 4. Ev. sind §. 63, 1. 2. 3 (passim) besprochen. Die Abfassungszeit wird von den verschiedenen Kritikern zwischen den Jahren 80 und 170 verschieden angesetzt; als Ort der Abfassung wird neben Ephesus oder Kleinasien auch noch Syrien (*Wittichen*) oder wenigstens als möglich Alexandrien (*Baur*, *Keim*) genannt. M.

unmittelbarer Nähe befunden hat, so hat er im Allgemeinen an allen Thatsachen, welche er berichtet, als Augen- und Ohrenzeuge Theil genommen, oder, wenn er bei der einen oder anderen zufällig nicht gerade so nahe stand, um sie selbst zu sehen oder zu hören, hat er sich doch in solcher Nähe befunden, dass sie ihm wenigstens unmittelbar nachher durch die persönlichen Theilnehmer zukamen, so dass er sich auch dieses wie etwas Selbst-Erlebtes aneignen konnte. Bei der Abfassung seines Evangeliums brauchte er sich also das Material für dasselbe nicht erst bei Anderen zu suchen, sei es in deren mündlichen Erzählungen oder in fremden Schriften. Aber die Frage lässt sich so stellen, ob er den ganzen Stoff seines Evangeliums unmittelbar aus der Erinnerung entnommen hat, oder ob er vielleicht selbst schon in früherer Zeit sich manches Einzelne aufgezeichnet hatte, was er nun für dieses grössere zusammenhangende Werk benutzte. Besonders meint man, der Apostel habe wol die *Reden* Christi wenigstens theilweise schon lange vorher, etwa gar schon bei Lebzeiten Jesu aufgezeichnet und sie von daher in sein Evangelium herübergenommen.*) Entschieden gegen diese Annahme haben sich besonders *Lücke, Hemsen* S. 152—164, *Credner* u. A. erklärt; und wol mit Recht, wenngleich die dagegen angeführten Gründe nicht alle haltbar sind und diese Annahme auch an sich nicht durchaus verwerflich ist.

Johannes hat noch bei *Lebzeiten* des Herrn und so lange er sich in dessen unmittelbarer Umgebung befand und täglich und stündlich Worte des Lebens aus seinem Munde zu vernehmen Gelegenheit hatte, gewiss nicht daran gedacht, seine Aussprüche, um sie nicht zu vergessen, zu Papier zu bringen; doch liesse sich dies in der Zeit nach der Himmelfahrt wohl denken, gleichwie es wahrscheinlich ziemlich frühzeitig von anderen Jüngern mit einzelnen Reden Christi geschehen ist. Allein hätte Johannes dieselben bereits zu Jerusalem — sei es für seinen eigenen Gebrauch oder zur Mittheilung für nähere Freunde — aufgeschrieben, so würde dieses ohne Zweifel, wie auch namentlich *Bertholdt* meint, in Aramäischer Sprache geschehen sein, in der sie gehalten waren, und bei ihrer späteren Aufnahme in sein Griechisches Evangelium hätte er sie ins Griechische übersetzt; dann würden sie aber ohne Zweifel weit mehr einen Aramaisirenden oder Hebraisirenden Charakter an sich tragen, als

*) So schon *Michaelis* II. 1129, *Paulus* Commentar z. N. T. I. 387 f. 638 ff. (2. Ausg.), IV. 275 f., *Hänlein* III. 177 u. A.; besd. *Bertholdt* (Verosimilia de orig. Ev. Jo, Erlangen 1865 u. Einl. III. 1302 ff.), **Wegscheider* S. 269 ff., *Kuinoel;* auch *Tholuck* ist nicht abgeneigt.

gerade im Johanneischen Evangelium auch mit den Reden der Fall ist. Der Charakter des Griechischen in denselben lässt sich nicht leicht erklären, wenn man sie als eigentliche Uebersetzug aus einem schriftlichen Aramäischen Original betrachtet, weit eher aber bei der Annahme, dass sie, obwol ursprünglich in Aramäischer Sprache gehalten, doch vom Evangelisten von Anfang an für eine Griechische Schrift Griechisch concipirt sind. Dann erklärt sich auch weit eher der Einfluss, den allerdings auf die formelle Gestaltung derselben die Eigenthümlichkeit des Evangelisten geübt zu haben scheint, wenngleich daneben die Ueberzeugung wol begründet ist, dass der Evangelist sie uns ganz in ihrem wesentlichen Sinne mitgetheilt hat, ja zum Theil in offenbar ursprünglicherer Gestalt als die Synoptiker (s. §. 77).

Das Bedenken, Johannes würde nicht im Stande gewesen sein, solche Reden so viele Jahre hindurch unverfälscht im Gedächtnisse zu bewahren, ist bei Manchen der Hauptgrund für diese Annahme. Aber sie erscheint nicht nothwendig, wenn wir erwägen: a) dass zumal bei den längeren Reden gar nicht eine wörtliche Wiedergebung derselben behauptet werden darf, sondern nur eine zuverlässige Reproduction ihres wesentlichen Sinnes; b) dass bei den Alten, welche nicht so in Schrift und Büchern lebten, wie die gebildetere neuere Welt, die Gedächtnisskraft überhaupt stärker und geschärfter war, als bei uns; c) dass Jesus nach Joh. 14, 26 seinen Jüngern ausdrücklich verheissen hatte, Alles, was er ihnen gesagt, werde nach seinem Heimgange der heilige Geist ihnen in Erinnerung bringen; zufolge dieser Verheissung sollten ihnen zwar nicht genau alle einzelnen Worte des Herrn mechanisch ins Gedächtniss zurückgerufen werden; aber sicher verbürgt sie so viel, dass ihnen durch den Beistand dieses Geistes Seine Aussprüche in ihrem wesentlichen Sinn und Zusammenhange wieder lebendig vor die Seele treten würden; und das konnte um so eher geschehen bei einem Jünger, der ein so empfängliches Gemüth hatte, wie Johannes: ihm mussten sich bei der Liebe, mit der er sich an die Person des Erlösers anschmiegte, dessen Reden von Anfang an tief einprägen, so dass er gewiss auch nach geraumer Zeit selbst längere Aussprüche in ihrem wesentlichen Zusammenhange sich vergegenwärtigen und sie wiedergeben konnte; und dieses um so eher, wenn er etwa d) — und daran konnte es den Aposteln nach dem Heimgange des Herrn nicht fehlen — schon früher wiederholt Veranlassung gefunden hatte, die wichtigeren Reden seiner Umgebung mündlich mitzutheilen.

Bertholdt beruft sich für diese Ansicht ausserdem hauptsächlich a) auf den unbestimmten Charakter der weissagenden Aussprüche bei Johannes im Vergleich mit denen bei den Synoptikern; denn Johannes, meint er, würde nicht unterlassen haben, dieselben nach dem Erfolge bestimmter zu gestalten, wenn er sie so spät zuerst aufgeschrieben hätte. Zur Sache vrgl. §. 78; zum Beweise dessen aber, was Bertholdt daraus folgern will, kann diese Erscheinung nicht dienen, schon deshalb nicht, weil die so gestalteten Aussprüche Christi über seinen Tod und seine Auferstehung sich gerade auch in den am letzten Abende vor seinem Leiden gehaltenen Reden Kpp. 14—16 befinden, und Johannes sie gewiss nicht sogleich den

Tag nach Jesu Tode zu Papier gebracht hat; sind sie aber erst nach erfolgter Auferstehung des Herrn niedergeschrieben, also nach der bereits wenigstens theilweise erfolgten Erfüllung, so müsste, wenn die Voraussetzung Bertholdt's richtig wäre, die Weissagung in ihnen auch schon bestimmter gestaltet sein, als der Fall ist. b) Bertholdt behauptet, dass in den Reden Christi bei Johannes oft ganz unbedeutende Zwischenworte eingewebt seien, welche, obwol von Jesus wirklich gesprochen, doch nicht im Contexte der Rede fortlaufen; so 14, 31 das *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν.* Er meint nun, wenn diese Rede erst nach längerer Zeit aufgezeichnet wäre, so würde Johannes sich schwerlich dieser Worte, die mit dem eigentlichen Inhalt derselben in keiner Sachverbindung ständen, noch erinnert und sie daher auch nicht aufgezeichnet haben. Zur Sache — es ist das einzige Beispiel, welches Bertholdt beibringt und auch das einzige, welches sich der Art im Evangelium findet — vrgl. auch hier §. 78. Auch diese Stelle spricht indess weit mehr gegen die Bertholdt'sche Ansicht als für dieselbe. Denn wenn Johannes früher bloss Reden Christi sich aufgezeichnet hätte, ohne zugleich die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen sie gehalten wurden, so liesse sich gar nicht erwarten, dass er dergleichen Worte, die mit dem übrigen Inhalte der Reden in keinem unmittelbaren Zusammenhange standen, mit aufgezeichnet hätte; dergleichen mit aufzunehmen war nur in einem geschichtlichen Werke natürlich, wo die Reden mit den Begebenheiten selbst im Zusammenhange mitgetheilt wurden.*)

§. **115.** Als *Zweck* seines Evangeliums scheint Johannes selbst am Schlusse (20, 31) anzugeben:**) die Förderung des Glaubens an Jesus als den Christ und Sohn Gottes und des (ewigen) Lebens für die Glaubenden. Dieses lässt sich nun freilich in dieser Allgemeinheit auch als den höchsten Zweck der übrigen Evangelisten sowie aller christlichen Lehrer für ihre mündliche oder schriftstellerische Thätigkeit betrachten. Indessen findet dabei doch ein Unterschied statt. Evangelische Schriften konnten *entweder* in erster Linie jenes Ziel der Förderung des schon begründeten Glaubens an den Sohn Gottes bestimmt

*) Dass Johannes auf Grund der Synoptiker das Material seines Evangeliums zusammengestellt hat, darüber vrgl. S. 229 Anm. 2; besonders aber *Holtzmann,* Das schriftstellerische Verhältniss des Johannes zu den Synoptikern in: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1869, S. 62ff. 155ff. 446 ff. Ueber die Reden in's Besondere vrgl. S. 232 Anm. M.

**) Es ist noch unter den Auslegern streitig, ob sich dieses auf das ganze Evangelium bezieht oder bloss auf Kp. 20 und die Zeichen, wodurch er sich als den Auferstandenen bewies. Das Erstere ist überwiegend wahrscheinlich. Wäre es aber auf die letztere Weise gemeint, so könnten wir doch nicht zweifeln, dass dasselbe, was er dann als Zweck der Auferstehungsgeschichte aussprechen würde und zwar hier am Schlusse seiner Schrift, ihn auch bei der Abfassung der ganzen Schrift geleitet hätte.

vor Augen haben und sich dadurch mit Rücksicht auf drohende Verirrungen auch in der Auswahl der Begebenheiten und der sonstigen Ausführung ihrer Schrift mehr oder weniger leiten lassen, *oder* sie konnten das Ziel der Förderung des Glaubens mehr in der Erweckung desselben suchen und desshalb einfach die ihnen glaubwürdig überlieferten Begebenheiten zusammenstellen. Diesen letzteren Charakter tragen mehr die Evangelien des *Lucas* und *Marcus* an sich, den ersteren unter den Synoptikern am meisten *Matthäus* (vgl. §. 108). Unverkennbar zeigt das Johanneische Evangelium denselben Charakter in einem noch höheren Grade, und zwar nicht bloss durch pragmatische Nachweisungen der Erfüllungen alttestamentlicher Aussprüche, wie sie sich auch bei Matthäus finden (s. §. 80), sowie durch anderweitige eigene Bemerkungen und Betrachtungen des Evangelisten, sondern auch durch die Auswahl der Erzählungen und namentlich der Reden Jesu, welche sich viel mehr als bei den Synoptikern auf die Person Jesu als des Sohnes Gottes und des Messias beziehen (vgl. §. 67). Mehr als irgend ein anderer unserer Evangelisten konnte daher Johannes das als den unmittelbaren Zweck seiner Schrift bezeichnen, dass seine Leser glauben sollten, dass Jesus der Christ sei, der Sohn Gottes. Doch darf man wegen dieser Richtung unseres Evangeliums demselben nicht den Charakter und die Tendenz einer geschichtlichen Schrift absprechen und es nur als dogmatisches oder apologetisches Werk betrachten, wie vielfach geschehen ist und auch von den neuesten Auslegern und Kritikern geschieht; vielmehr wenn irgend eines unserer Evangelien, so müssen wir vor Allem dieses als ein wahrhaft geschichtliches Werk betrachten. Denn gerade auch in der Darlegung der äusseren Verhältnisse bewährt sich die Darstellung des Johannes im Vergleich mit den Synoptikern mehrfach als die genauere (s. §. 71. 72). Eben so zeichnet die Erzählung einzelner hier mitgetheilter Ereignisse sich durch grosse Genauigkeit und Anschaulichkeit aus, auch in der Hervorhebung solcher Momente, die nicht gerade eine unmittelbare dogmatische Bedeutung haben; z. B. das Gespräch Christi mit der Samariterin, die Heilung des Blindgeborenen in Jerusalem, die Auferweckung des Lazarus u. a. Ganz besonders aber zeigt sich der wahrhaft geschicht-

liche Charakter des Evangeliums in der Anschaulichkeit, womit darin die allmähliche Entwicklung der Katastrophe dargestellt wird, durch welche der Tod des Erlösers herbeigeführt ward. Ueberall wird hier, bald von dem Anfange der öffentlichen Thätigkeit des Herrn an, mit besonderer Sorgfalt hervorgehoben, wie sich durch seine Thaten und Reden die Meinung der Juden über ihn gestaltet habe, wie sie längere Zeit zwischen Gunst und Ungunst hin- und herschwankte, und wie sie zuletzt eine solche Wendung nehmen konnte, dass das Volk Den, auf welchen es noch kurz zuvor so freudige Hoffnungen gesetzt hatte, mit leidenschaftlichem Eifer dem Kreuzestode preisgab.*)

Schon beim ersten Passah, an welchem er mit der Tempelreinigung öffentlich in Jerusalem auftrat, wird bemerkt, dass Viele wegen der Zeichen, die er verrichtete, an seinen Namen geglaubt hätten, er aber sich ihnen nicht vertraut habe, da er sie Alle kannte, 2, 23 f. Aus demselben Aufenthalte im Jüdischen Lande wird schon angedeutet, dass die Pharisäer auf ihn aufmerksam geworden seien, da er mehr Jünger gewann als der Täufer, und wie er deshalb Judäa verlassen habe (4, 1 ff.). Beim zweiten Festbesuche in Jerusalem, wo er den Kranken am Teiche Bethesda heilte, wird bemerkt, wie er von den Juden verfolgt sei, weil er dieses am Sabbath gethan habe (5, 16), und noch mehr, weil er sein Wirken mit dem Wirken Gottes verglich und Gott seinen Vater nannte, so dass er sich mit ihm gleichzustellen schien (5, 18). In Galiläa macht das Wunder der Speisung einen solchen Eindruck auf die Menschen, das sie sagen: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον, und dass er sich ihnen entzieht, weil sie im Begriffe sind, ihn zum Könige zu machen (6, 14 f.); aber bald nachher nehmen die Juden wieder Anstoss an ihm, da er sich das vom Himmel herabgekommene Brod nennt, während sie glauben seine Mutter und in Joseph seinen Vater zu kennen (6, 41 f.). Doch war die Stimmung gegen ihn in Galiläa günstiger als in

*) Das Zurücktreten der objectiven Treue der Berichterstattung der Johanneischen Geschichtserzählung hinter die idealen Zwecke, welche der Evangelist verfolgt, erhellt aus den S. 234 Anm. gegebenen Verweisungen und den Ausführungen S. 236 ff. Namentlich ist das Verhältniss Christi zu den Juden, wie es sich bei dem dreimaligen Aufenthalt desselben in Jerusalem und dem Jüdischen Lande vor dem Todespassah entwickelt haben soll, bis die tragische Katastrophe eintritt, in einer Weise im 4. Ev. geschildert, die historisch und psychologisch undenkbar ist. Vrgl. den Zusatz S. 208. Der Zweck des Evangeliums ist kein geschichtlicher, aber dieser lehrhafte Zweck soll durch die Darstellung einer Geschichte Jesu erreicht werden, deren reine Geschichtlichkeit durch den nichtgeschichtlichen Zweck getrübt ist. Vrgl. den Nachweis bei *Keim*, G. J. I, S. 121—136. Nach *Hengstenberg* (Ev. Joh. III, S. 360) ist das Evangelium so zu sagen die erste Apologetik, aber sie löst ihre Aufgabe durch eine rein geschichtliche Darstellung. M.

Judäa; daher 7, 1: *καὶ μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι.* Daher weigert er sich auch (7, 2 ff.) im Anfange, auf die Aufforderung seiner noch ungläubigen Brüder zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem zu gehen, weil seine Zeit noch nicht da sei; nachher geht er nur *ἐν κρυπτῷ* dahin (V. 10); die Juden suchen ihn dort auf, unter dem Volke entsteht über ihn viel Gerede; Einige sagen: *ὅτι ἀγαθός ἐστιν*, Andere: *οὔ, ἀλλὰ πλανᾷ τὸν ὄχλον;* Niemand wagt mehr, aus Furcht vor den Juden, freimüthig über ihn zu reden (V. 11—13). Als nun aber Jesus in der Mitte des Festes öffentlich lehrend im Tempel auftritt, erregt er auch wieder bei den Juden wiederholten Anstoss, jedoch ohne dass Jemand Hand an ihn zu legen wagt, was auf sehr lebendige Weise geschildert ist (V. 14—36). Als er am letzten Tage des Festes von neuem öffentlich auftritt, bekennen Viele vom Volk, er sei in Wahrheit der Prophet oder der Christ, was Andere nur damit zurückweisen, dass ja der Christ nicht aus Galiläa komme, sondern vom Stamme Davids und aus Bethlehem; so entstand über ihn eine Spaltung unter dem Volke, jedoch ohne dass auch die ihm Ungünstigen die Hände an ihn zu legen wagten (V. 37—44). Selbst die ausgesandten Diener des Synedriums wagen voll ehrerbietigen Staunens nicht, sich an ihm zu vergreifen, weshalb die Hohepriester und Pharisäer mit ihnen hadern sowie mit Nikodemus, als dieser es als ungesetzlich bezeichnet, Jemanden ungehört zu verurtheilen (V. 45—52). In einem folgenden Gespräche sagen die Juden zuletzt: *οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρείτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις;* (8, 48); ihr Unwille steigert sich, als Jesus dem, welcher sein Wort halten werde, verheisst, er werde ewiglich den Tod nicht schauen (V. 51. 52); und zuletzt als er den Ausspruch thut: *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμί,* erheben sie Steine, ihn zu tödten (V. 58 f.). Auch hier ist das Ganze wieder höchst lebendig und augenscheinlich geschildert. — Als darnach Jesus am Sabbath den Blindgeborenen heilt, entsteht wieder über ihn ein Zwiespalt, selbst unter den Pharisäern, indem Einige von ihnen sagen, er sei nicht von Gott, weil er den Sabbath nicht halte, Andere aber: wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen thun? (9, 16). Selbst die Eltern des Geheilten wagen nicht über das ihrem Sohne von Ihm Erwiesene freimüthig Zeugniss abzulegen, da die Juden übereingekommen waren, den, der Ihn als Christ anerkennen würde, von der Synagoge auszuschliessen (V. 22). Die daran sich anschliessenden Reden Jesu bringen wieder Zwiespalt unter den Juden hervor, indem Viele behaupten: *δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται,* Andere sich aber auf seine Reden und Thaten beziehen, welche nichts weniger als einen Besessenen verriethen (10, 19—21). Noch mehr aber wird die Erbitterung des Volkes gegen ihn am Tempelweihfeste gesteigert; im Tempel in der Halle Salomo's wird Jesus von Juden umgeben, die ihn dringend auffordern, ihnen gerade heraus zu sagen, ob er der Christ sei. Da sie damit den Begriff eines politischen Messias verbinden, so will der Herr das natürlich nicht bejahen; er betheuert nur, dass Er und der Vater eins seien, und dass sie nicht zu seinen Schafen gehören, da sie nicht auf seine Stimme hören; das sehen sie als Lästerung

an und sind nahe daran, ihn wegen solcher Reden zu steinigen (V. 22—39); als er indessen jetzt sich jenseit des Jordan entfernt, folgen Viele ihm nach und glauben an ihn, da sie erkennen, dass Alles, was der Täufer über ihn ausgesagt habe, wahr sei (V. 40—42). Daran schliesst sich die Auferweckung des Lazarus; dabei sind viele Juden zugegen, von denen manche wegen dieses Wunders an ihn glauben, während etliche hingehen, es den Pharisäern zu erzählen (11, 45. 46). Darauf wird eine Versammlung des Synedriums gehalten, welches ihn nicht so gewähren lassen will, damit nicht Alle an ihn glauben und dieses die Römer bestimmen möchte, zu kommen und ihnen Land und Volk zu nehmen; worauf Kaïphas den entscheidenden Ausspruch thut, es sei besser, dass Ein Mensch für das Volk sterbe, als dass das ganze Volk zu Grunde gehe: *ἀπ' ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας συνεβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν* (V. 47—53). Desshalb begibt sich Jesus, um sich den Juden zu entziehen, in die Stadt Ephraim, eine Gegend nahe bei der Wüste (V. 54). Dies geschah kurz vor dem Passah, zur Zeit, als schon viele Juden vom Lande nach Jerusalem kamen, um sich vor dem Feste zu reinigen; diese suchen ihn und fragen einander im Tempel, ob er wol zum Feste kommen werde; die Hohepriester und Pharisäer aber hatten einen Befehl gegeben, dass wer seinen Aufenthalt wisse, ihn anzeigen solle, um ihn zu fangen (V. 55—57); auch den Lazarus wollen sie aus dem Wege räumen, da viele Juden nach Bethanien hinaus gingen, ihn, den von den Todten Auferweckten, zu sehen, und deshalb an Jesum glaubten (12, 9—11). Auf das Volk aber wirkte dieses Wunder so mächtig, dass sie bei seinem Einzug in Jerusalem auf dem Eselsfüllen ihn laut und jubelnd als den, der im Namen des Herrn komme, als den König Israels begrüssten (V. 12—18), für die Pharisäer nur eine Aufforderung, noch entschiedener gegen ihn zu verfahren (V. 19); nicht bloss Juden, sondern auch Hellenen, die zum Feste gekommen waren (Proselyten des Thores), trachten ihn zu sehen (V. 20). Aber die Gunst der Menge verlässt ihn auch wieder, da er auf seinen Tod hindeutet, was sie mit ihrer Messias-Vorstellung nicht zu reimen wissen (V. 34). So sieht Jesus sich wieder veranlasst, sich vor ihnen, die bei allen Zeichen ungläubig blieben, zu verbergen (V. 36 ff.). Zwar, heisst es, glaubten Viele wirklich an ihn, auch selbst von den Oberen; aber aus Furcht vor den Pharisäern und um nicht aus der Synagoge ausgestossen zu werden, wagten sie nicht es zu bekennen, da sie die Ehre bei Menschen lieber hatten, als die Ehre bei Gott (V. 42. 43).

So tritt durch das ganze Evangelium hindurch anschaulich hervor, wie sich die Meinung des Volkes über Jesus gestaltete, wie sie längere Zeit zwischen Gunst und Ungunst hin- und herschwankte, wie das ganze in Jüdischen Messias-Vorstellungen befangene Volk bald in Ihm Den, auf welchen sie harrten, erschienen glaubte, bald wiederum, in seinen Erwartungen getäuscht, gegen ihn nur um so abgeneigter und erbitterter ward; wie sich der Entschluss des Synedriums bildete, Jesum aus dem Wege zu räumen; wie darauf selbst die — sei es wirkliche oder vorgespiegelte — Furcht vor den Römern von Einfluss war. Namentlich beim letzten Passah erklärt allein das Johanneische Evangelium: a) warum

das Volk Jesum bei seinem Einzuge in Jerusalem mit einem solchen Jubel begrüsste; die Thatsache selbst erzählen auch die Synoptiker, aber bei Johannes allein ist sie durch die kurz vorhergegangene Auferweckung des Lazarus hinreichend motivirt; und b) warum sich gleichwol die Meinung des Volkes über ihn so schnell änderte, nämlich durch die auf den Einzug folgenden Reden des Herrn, aus denen das Volk ersehen konnte, wie wenig er daran dachte, ein Messias in ihrem Sinne sein zu wollen: aus den Synoptikern wird die schnelle Umwandlung der Gunst des Volkes nicht recht klar. [Gegen diese Ausführung vrgl. besonders *Keim* a. a. O. S. 131 f.]

§. **116.** Die nähere *Veranlassung* der Abfassung unseres Evangeliums lässt sich nach 20, 31 (*ἵνα πιστεύσητε κτλ.*) wol nicht so bestimmen, als hätte Johannes recht eigentlich zunächst und nur für Solche geschrieben, die noch ganz ungläubig waren; denn auf Solche wurde damals überhaupt mehr durch mündliche Predigt gewirkt, während die evangelischen Schriften im Allgemeinen mehr für Angehörige der christlichen Gemeinde oder wenigstens für Solche verfasst wurden, die dem Evangelium ein geneigtes Ohr geschenkt hatten; so auch ohne Zweifel das Johanneische Evangelium. Das *ἵνα πιστεύσητε* kann sich auch eben so gut auf die Förderung und Befestigung des schon vorhandenen Glaubens beziehen, vgl. z. B. Joh. 2, 11. Da nun Johannes selbst über den bestimmten Kreis von Lesern, für welche er sein Evangelium geschrieben, nichts aussagt, so haben wir zunächst an diejenigen zu denken, von denen er beim Schreiben umgeben war, also an die Christen zu Ephesus und der Umgegend, und zwar hauptsächlich an die Hellenen in diesen Gemeinden (s. §. 80. 113); aber zugleich schrieb er doch auch für Juden, wie das aus den (§. 80) Hinweisungen auf die Erfüllung alttestamentlicher Aussprüche erhellt. Enger aber dürfen wir den Kreis, für welchen Johannes geschrieben, wol nicht beschränkt denken. Manche meinen, er habe bestimmt nur für die Gebildeten oder für die philosophisch Gebildeten geschrieben.*) Doch

*) So unter verschiedenen Modificationen *Gieseler* S. 133 ff., **Heydenreich* (in dessen u. Hüffel's Zeitschr. f. Predigerwissenschaften, Bd. I. [1827] S. 28 f.), *Schott* §. 40, *Olshausen* (für gnostisirende Mystiker) u. A. [Nach *Hilgenfeld* (Evv. S. 343) machte ein hochgebildeter Heidenchrist den Versuch, durch diese Auffassung der evangelischen Geschichte empfängliche Heiden zur Annahme seines geistesfreien Christenthums zu führen. Richtig *Keim* (a. a. O. I, S. 107): Nach den synoptischen Elementar-Evangelien ist diese Schrift das volle Evangelium der Vollkommenen, gerichtet an die gesammte aus Juden und Heiden zusammengewachsene Kirche. M.]

findet sich von einer solchen bewussten und absichtlichen Beschränkung im Evangelium selbst keine Andeutung. Freilich trägt dieses Evangelium einen mehr speculativen Charakter an sich und setzt desshalb zum Verständniss eine grössere Vorbildung und Durchbildung voraus als die synoptischen; aber das hat seinen Grund zunächst nur in der Eigenthümlichkeit des Schriftstellers selbst. Indess die Gläubigen dieser Gegenden hatten ja schon seit so langer Zeit den mündlichen apostolischen Unterricht genossen, zuvor den des Paulus, dann den des Johannes selbst, dass ihnen von daher schon manche tiefere christliche Ideen mit ihren bestimmten Terminologien mehr bekannt sein mussten, welche für Andere, wie auch für unsere Katechumenen, etwas Fremdartiges haben und besondere Erläuterungen bedürfen. Auch z. B. in den Paulinischen Briefen, namentlich denen an die Kolosser und Epheser, werden diese Ideen ausgesprochen, ohne dass der Apostel Bedenken zu hegen scheint, ob sie möchten verstanden werden. Durch die Berücksichtigung dessen, was Johannes als seinen Lesern bereits bekannt voraussetzen konnte, ist auch vielleicht manche Erscheinung in der Auswahl der evangelischen Begebenheiten in unserer Schrift zu erklären. Schon das Lesen seines Evangeliums an und für sich macht durchaus den Eindruck, dass es nicht beabsichtigt, für Solche eine ganz vollständige Geschichte des Lebens Jesu zu liefern, die darüber noch gar nicht unterrichtet waren. Unverkennbar wird darin Manches, was die Synoptiker berichten, als den Lesern bekannt vorausgesetzt und eben daher nicht erzählt, sondern nur darauf angespielt.

So wird die Taufe Jesu 1, 32 f. als bekannt vorausgesetzt. Kp. 1, 46 wird Jesus beiläufig Sohn Josephs aus Nazareth genannt, und Sohn Josephs auch 6, 42 von den murrenden Juden, während im Vorhergehenden nirgends weder von seinen Eltern noch von seiner Vaterstadt die Rede ist; ebenso wird 2, 1 als bekannt vorausgesetzt, wer die Mutter Jesu gewesen sei; 3, 24 die Gefangennehmung des Täufers. Die Erinnerung an Jesu Ausspruch, dass ein Prophet in seinem Vaterlande nichts gelte, ist in dem Zusammenhange, worin sie sich 4, 44 findet, nicht ohne Schwierigkeit; so viel aber ist klar, dass hier nicht eigentlich erzählt wird, dass und bei welcher Veranlassung Jesus den Ausspruch gethan habe, sondern jene Worte werden nur vom Evangelisten gelegentlich wie ein bekannter Ausspruch Jesu beigebracht; wann dagegen und in welchem Zusammenhange Jesus jene Worte gesprochen habe, berichten

die Synoptiker (Matth. 13, 57; Marc. 6, 4; Luc. 4, 24). — Kp. 6, 70 sagt Jesus zu den Jüngern: *οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην;* und doch findet sich die Auswahl der Zwölfe, die Festsetzung ihrer Zahl bei Johannes nirgends erwähnt, noch werden sie bei ihm alle zwölf mit Namen genannt, wie bei allen drei Synoptikern. Kp. 20, 17 weist Christus auf seine bevorstehende Rückkehr zum himmlischen Vater hin, obwol die Himmelfahrt selbst, oder auf welche Weise er wieder zum Vater aufgefahren sei, nirgends erzählt wird.

Dieses führt uns überhaupt auf die Frage über das *Verhältniss des Johannes zu den Synoptikern.* Schon die Alten stellen es so dar, dass Johannes nicht bloss später als die Synoptiker geschrieben und deren Evangelien gekannt, sondern dass er das seinige auch geflissentlich als ein Supplement zu den ihrigen geschrieben habe (s. §. 61).*) Hier ist nun aber zuvörderst das Marcus-Evangelium auszunehmen, da dieses höchst wahrscheinlich erst nach dem Johanneischen geschrieben ist (§. 111); bei dem des Lucas lässt sich schwerlich sicher entscheiden, ob es vorher oder nachher verfasst ist, und wenn auch das Erstere, ob diese zunächst für eine Privatperson verfasste Schrift damals, als Johannes schrieb, schon im proconsularischen Asien bekannt war. Mit grösserer Wahrscheinlichkeit lässt sich dieses vom Matthäus-Evangelium vermuthen. Aber unsere früheren Untersuchungen erlauben uns die Annahme, dass auch schon vor der Abfassung unserer drei ersten kanonischen Evangelien im Allgemeinen derselbe Kreis von evangelischen Erzählungen, welchen sie darbieten, theils durch die mündliche Ueberlieferung, theils durch frühere evangelische Schriften von verschiedenem Umfange ziemlich allgemein verbreitet war; und diesen konnte Johannes auch bei seinen ersten Lesern als bekannt voraussetzen, wenn vielleicht auch keines unserer synoptischen Evangelien bei ihnen in Umlauf war; daher ist die Frage, ob er diese letzteren oder auch nur das eine derselben gekannt und als bekannt vorausgesetzt hat, für die Erklärung der Gestaltung seiner Schrift nicht gerade sehr wichtig. Durfte er also jedenfalls

*) Den Ergänzungsweck machen neuerdings wieder geltend: *Ewald* (Joh. Schrft. I, S. 6 ff.), *Weizsäcker* (Ev. G., S. 270 ff.), *Godet* (Ev. Joh., S. 69. 632 und verbindet damit den Zweck der Berichtigung S. 633); auch *Hengstenberg* (Ev. Joh. I, S. 147) spricht von Paralipomena und erkennt den Ergänzungszweck des Evangeliums an (a. a. O. II, S. 388 ff.). — Ueber das Verhältniss des 4. Ev. zu den Synoptikern s. §. 114 Anm. S. 358. M.

einen Kreis evangelischer Erzählungen, wie wir sie wenigstens zum Theil in unseren synoptischen Evangelien finden, als bekannt voraussetzen, so konnte er aus dem reichen ihm zu Gebote stehenden Material am meisten Solches auswählen, was vergleichungsweise noch am wenigsten verbreitet oder am wenigsten genau bekannt war, und Anderes auslassen, was am allgemeinsten verbreitet war. So namentlich die ganze Klasse von gnomischen und parabolischen Reden Christi, die sich auf die Verhältnisse des Himmelreiches und die Bedingungen zur Theilnahme an demselben beziehen; eben so manche an sich wichtige und interessante Begebenheiten, die wir auf beglaubigte Weise aus den synoptischen Evangelien kennen lernen und bei denen er selbst als Theilnehmer zugegen war; wie z. B. die Erweckung der Tochter des Jairus und des Jünglings zu Nain, die Verklärung, die Einsetzung des heiligen Abendmahles u. a. Desshalb übergeht er auch die ganze Klasse von Heilungen der Dämonischen;*) doch kann darauf allerdings auch noch Anderes eingewirkt haben, weil ihm nach seiner Eigenthümlichkeit diese Seite der Wirksamkeit des Herrn vergleichungsweise weniger am Herzen lag, oder weil er die besondere Hervorhebung derselben für die Hellenen unter seinen Lesern weniger angemessen achtete. Manches hat er vielleicht auch nur deshalb übergangen, weil es, obwol an sich sehr interessant und bedeutsam, doch für die Entwicklung der Geschichte und für die anschauliche Darstellung der Herbeiführung der endlichen Katastrophe von geringerem Einflusse war.

§. 117. Unter der Voraussetzung, dass in der Schlusserklärung des Apostels 20, 31 Mitglieder der christlichen Gemeinde angeredet sein, liegt darin eine Andeutung, dass nicht Alle fest und unerschütterlich bei dem seligmachenden Glauben an Jesus als den Christ beharret seien, und die Besorg-

*) Das Fehlen der Dämonenaustreibungen im 4. Ev. ist für eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu, wenn es diese anders sein soll, so auffallend, dass *Ewald* (Joh. Schrift. I, S. 220f.) nach seiner Gesammtanschauung, nach welcher dasselbe jede Klasse von Machtthaten Jesu durch ein besonders bezeichnendes Beispiel veranschaulichen soll, zu der Annahme greift, zwischen 5, 47 und 6, 1 sei schon sehr früh etwa ein ganzer Bogen des Evangeliums verloren gegangen, der wohl auch eine Dämonenaustreibung enthalten habe. S. auch o. S. 237. M.

niss, dass Manche sich von demselben möchten abziehen lassen. Desshalb hat man vielfach in dem Evangelium eine bestimmte Polemik gegen diese oder jene Richtungen und Partheien gefunden und dadurch auch die Ausführung des Evangeliums selbst mehr oder weniger bedingt sein lassen. Derartige Ansichten, die auf der Voraussetzung der Unechtheit des Evangeliums beruhen, sind beiläufig schon früher erwähnt; hier handelt es sich nur um solche, welche die Echtheit voraussetzen oder bestehen lassen. Die älteste Vorstellung dieser Art ist die Annahme einer Polemik gegen *Cerinth;**) allein hierzu ist im Evangelium selbst durchaus keine Veranlassung.

Eigenthümliche Vorstellungen des Cerinth waren: a) dass die Welt nicht von dem höchsten Gott geschaffen sei, sondern von einem untergeordneten Wesen; und b) dass Jesus ein Sohn Josephs und der Maria sei, auf welchen erst bei der Taufe ein Aeon, der Gottesgeist oder Logos sich herabgelassen und sich bleibend mit seiner Seele verbunden habe, wodurch der Mensch Jesus erst zum Christus geworden sei. Am Kreuze habe dieser Gottesgeist den Menschen Jesus wieder verlassen und sei ins Pleroma zurückgekehrt. — Gegen diese Vorstellungen lässt sich in unserem Evangelium nirgends eine Polemik wahrnehmen, obgleich Manches im Inhalte desselben sich dazu benutzen lässt; das tritt aber zu wenig hervor, als dass es von Johannes zu diesem polemischen Zwecke hervorgehoben wäre; Einzelnes im Ev. hätten allenfalls die Cerinthianer mit einigem Scheine für ihre Vorstellungen benutzen können; hätte der Evangelist bestimmt jene Polemik beabsichtigt, so würde er sich gewiss nicht so missdeutbar ausgedrückt haben, wie 1, 32. 46.

Noch weniger ist das Evangelium, wie Andere wollen, gegen *Doketen* und den Doketismus gerichtet.

So *Semler* paraphr. ad Jo. 1, 14, *Bertholdt*, *Schott* und besonders *Schneckenburger* (Beiträge zur Einl. i. N. T. u. zur Erkl. s. schwierigen Stellen. Stuttg. 1832, S. 60 ff.). — Die Stellen, welche dafür angeführt werden (1, 14; 19, 34; 20, 20. 27), sind durchaus nichts beweisend, und überhaupt zweifle ich, ob der Doketismus zur Zeit der Abfassung unseres Evangeliums schon eine herrschende Richtung war. Vielfach findet man zwar in den Johanneischen Briefen eine ausdrückliche Polemik dagegen; s. aber §. 225.

Noch weniger richtig findet *Baur* dagegen den Doketismus im Evangelium selbst herrschend. Er meint, in diesem Evangelium sei als das handelnde Subject überall nicht der Mensch Jesus Christus zu betrachten,

*) So schon *Irenäus* III. 11 sowie *Hieronymus* de viris illustr. 9, *Epiphanius* Haer. 51, 12 und ebenso manche neuere Kritiker, wie *Semler*, *Michaelis*, *Wegscheider*, *Storr* (a. a. O. S. 43 ff. 180 ff.), *Hug* u. A.; zuletzt *Schott* §. 40 not. 7. [Ebenso *Hengstenberg* (Ev. Joh. II, S. 384 ff.), *Godet* (Ev. Joh., S. 62. 639), *Keim* (G. J. I, S. 150 ff.).]

in welchem das Wort Gottes Fleisch geworden, sondern der Logos selbst, der sich nur mit einem scheinbaren Leibe bekleidet habe. Er stützt sich besonders auf den Prolog und dann auf die Stellen 7, 10; 8, 59; 10, 39. Allein in keiner dieser Stellen liegt, was *Baur* in dieselben hineinlegt, und der ganze Geist und Inhalt des Evangeliums ist einer solchen Auffassung durchaus entgegen. Vgl. gegen Baur *Hauff*, Stud. u. Krit. 1846. 3. S. 550—629, besonders S. 571 ff. 607 ff.

Eher liesse sich mit einigem Schein eine Polemik gegen die *Johannes-Jünger* annehmen.

Hier darf man nur nicht an die noch gegenwärtig bestehende mystisch-theosophische Sekte der sog. Johannes-Jünger (Mendäer, Nazoräer, Zabier) denken, sondern daran, dass gewisse Jünger des Täufers in der Apostelgeschichte vorkommen, die zwar selbst sich zugleich als Jünger Jesu scheinen betrachtet zu haben, die aber Paulus und andere Bekenner des Herrn nicht als volle Mitglieder der christlichen Gemeinde anerkennen wollten, sondern sie zu ihrer Aufnahme in dieselbe noch auf den Namen Jesu tauften; Apg. 18, 25; 19, 1—7. [Vrgl. *Ewald*, Joh. Schriften. I, S. 13; für die ganze Frage *Holtzmann*, Bibel-Lexicon. III, S. 324 ff.]

Zur Zeit der Abfassung unseres Evangeliums könnten Einzelne derselben in ihrer Verehrung des Täufers schon so weit vorgerückt sein, wie diejenigen, welche nach Recogn. Clem. I, 54. 60 den Johannes für den Messias hielten. Da der Evangelist Johannes höchst wahrscheinlich selbst aus der Schule des Täufers hervorgegangen war, so liesse sich um so eher denken, dass es ihm ein besonderes Anliegen war, seine ehemaligen Genossen oder deren Schüler zum vollen Glauben an Jesus zu führen und die bereits Bekehrten vor Wiederabfall zu bewahren. Desshalb könnte er allerdings mit einem solchen Nachdruck hervorheben, wie der Täufer selbst wiederholt von Jesus als dem Sohne Gottes gezeugt und sich bezeichnet habe als den, der nur bestimmt sei, jenem die Wege zu bereiten, und der nothwendig abnehmen müsse, während jener zunehme. Indessen dieses findet auch ohne eine solche Rücksicht seine hinreichende Erklärung schon darin, dass der Evangelist selbst sich unter den Jüngern des Täufers befunden hatte; etwas Weiteres lässt sich mit Sicherheit nicht daraus folgern. Wahrscheinlicher aber zeigte sich damals in den Asiatischen Gemeinden überhaupt unter den Gläubigen manche Schlaffheit und Lauheit im Glauben, und öfters eine Hinneigung zur ebionitischen Auffassung der Person Jesu, welche keinen vollen Glauben an ihn als den

Sohn Gottes zuliess; nur dergleichen mag der Evangelist im Allgemeinen vor Augen haben.

[Am wahrscheinlichsten bleibt es immer, dass der Verfasser mit der echten Gnosis seines Evangeliums der haeretischen Gnosis gegenübertreten will. M.]

Sehr unwahrscheinlich ist den Schlussworten des Evangelisten gegenüber die Ansicht von *Credner*, dass das Evangelium zunächst nur für einen vertrauten Kreis von Freunden des Apostels geschrieben sei (so auch *Ewald*); denn bei diesen liesse sich eine solche Glaubensschwäche, wie hier scheint vorausgesetzt zu werden, am wenigsten erwarten.

§. **118.** Ueber die *Integrität* des Evangeliums s. §. 84 und §. 90. [Ausser dem 21. Kap. findet *Scholten-Lang:* „Das Evangelium nach Johannes" S. 56 f. noch eine ganze Reihe von unechten Zusätzen in unserem Evangelium: 2, 21. 22; 5, 3. 4. 28. 29; 7, 39; 7, 53—8, 11; 12, 33; 18, 9. 32; auch die ἐσχάτη ἡμέρα, 6, 39. 40. 44; 12, 48. In Wirklichkeit kann aber, abgesehen von c. 21, nur von zwei Interpolationen im 4. Evangelium die Rede sein.] Von dem Abschnitt über die Ehebrecherin 7, 53—8, 11 lässt sich aus äusseren Gründen,*) welche durch innere bestätigt werden, evident nachweisen, dass derselbe in das Johanneische Evangelium erst nach der Mitte des vierten Jahrhunderts aufgenommen ist, und zwar wahrscheinlich aus dem Hebräer-Evangelium, worin die Erzählung ursprünglich stand, nach einer wol im Wesentlichen geschichtlichen Ueberlieferung; s. *meine* Beitr. S. 28—31. Auch die Stelle Kp. 5, 4 mit den letzten Worten von V. 3 (von ἐκδεχομένων an), welche in manchen der ältesten Handschriften fehlt, ist höchst wahrscheinlich ein späteres Einschiebsel. [Dennoch vertheidigt *Hilgenfeld,* Zeitschr. f. wiss. Theol. 1868, S. 451 ff. (vrgl. Evv. S. 284 f. S. 268) auch jetzt noch mit plausibeln Gründen die Herkunft auch dieser beiden Abschnitte von dem Verfasser des 4. Evangeliums.]

*) Vgl. was *Eusebius* H. E. III. 39 über Papias sagt: ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. *Holtzmann* S. 92 ff. schreibt diesen Abschnitt der synoptischen Grundschrift (Ur-Marcus) zu, und findet nach dem Vorgange von *Hitzig* (Joh. Marcus S. 221 ff.) seine ursprüngliche Stelle zwischen Marc. 12, 17 u. 18. Die Unechtheit muss übrigens sogar *Hengstenberg* zugeben. B.

Unkanonische Evangelien.*)

§. 119. Ausser unseren kanonischen Evangelien kannte die ältere Kirche auch andere evangelische Schriften, von denen sich uns meistens nur grössere oder geringere Fragmente erhalten haben. Keine derselben geht wol dem Alter nach über unsere kanonischen Evangelien hinaus oder hat etwa zu *den* evangelischen Schriften gehört, welche dem Lucas (1, 1 f.) bekannt waren. Die meisten derselben hatten in der grösseren Kirche auch gar kein Ansehen, andere nur vorübergehend ein untergeordnetes, zum Theil aber ein grösseres in kleineren kirchlichen Partheien, in denen sie meistens auch entstanden waren. So z. B. namentlich das *Evangelium Marcions* (s. §. 51 ff.); dasselbe hat ausserhalb der Marcionitischen Sekte niemals in der Kirche Ansehen und Gültigkeit gehabt. Weniger entschieden erklärte sich die grössere Kirche gegen das bei den Juden-Christen namentlich in Palästina in alleinigem Ansehen stehende *Hebräer-Evangelium*, von welchem die Kirchenschriftsteller auch hin und wieder Gebrauch machen.**)

*) [Vrgl. „Apokryphen des N. T.'s" in *Herzog's* Real-Encyklopädie für protest. Theol. und K. Bd. 12, S. 320—331 von *Hofmann; Holtzmann*, Apokryphen des N. T.'s in *Schenkel*, Bibel-Lexicon I, S. 170 bis 180; *Ewald*, Die Bücher des Neuen Bundes I, 1. 1871, S. 135 bis 160. M.]

**) S. über dasselbe §. 41 ff., 110. Vgl. auch *F. Franck* über das Ev. der Hebräer, Stud. u. Krit. 1848. 2. S. 369—422, wo er den secundären Charakter dieses Evangeliums im Verhältniss zu unseren Synoptikern gegen *Schneckenburger*, *Schwegler* u. A. nachweist. [Die Priorität desselben vertheidigt wieder *Hilgenfeld*, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1863, S. 345—385. Gegen *Hilgenfeld* s. *Keim*, G. J. I. 1867, S. 30 ff.: „Die Urgestalt des Evangeliums der Hebräer kennen wir nicht und sind dadurch genöthigt, das Urtheil einzustellen; dagegen aber trägt die Gestalt des Evangeliums, die man thatsächlich von der Mitte des zweiten Jahrhunderts abwärts findet, auf's deutlichste die Zeichen einer späteren Bildung gegenüber unserem Matthäus, je weiter abwärts durch das dritte, vierte, fünfte Jahrhundert, je sichtbarer, je unleugbarer." Im Interesse seiner Annahme hat *Hilgenfeld* in seinem Novum Testamentum extra canonem receptum. Fasc. IV, Lips. 1866 die Fragmente desselben, wie es bei den Nazaräern gelesen wurde (pag. 15—18), und der ebionitischen Umbildung desselben (pag. 33 f.) gesammelt und mit Prolegomena und Commentar ausgestattet. — Das Hebr.-Ev. ist auch wol verstanden unter τὸ *Ἰουδαϊκόν*, woraus am Rande einer neutest. Handschrift Varianten zu Matthäus angeführt werden; s. *Tischendorf*, Notitia editionis cod. Sinait. p. 58.]

Dagegen war *Tatians Diatessaron* nicht, wie man zum Theil gemeint, eine selbständige evangelische Schrift, sondern eine Evangelien-Harmonie aus unseren vier kanonischen Evangelien (§. 88, S. 274 f.).

Unstatthaft ist auch *de Wette's* Vermuthung (§. 68), dass *Tatian* für sein Werk auch das Evangelium der Hebräer mit benutzt habe, da sich die Benennung *διὰ τεσσάρων*, welche ohne Zweifel von *Tatian* selbst herrührt, wie ausdrücklich *Euseb.* IV. 29 sagt, unter dieser Voraussetzung nicht erklären lässt; sie führt entschieden darauf, dass es gerade vier Evangelien waren, und zwar vier in der Kirche schon in besonderem Ansehen stehende Evangelien (s. *meine* Beitr. S. 203 f.). Die Angabe des *Epiphanius* Haer. 46, 1: *λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ καθ' Ἑβραίους τινὲς καλοῦσι*, beruht wol rein auf einer Verwechselung von Seiten des Epiphanius selbst. [Doch vergl. den Zusatz S. 275. *Holtzmann* a. a. O. S. 178, 4 folgert aus der Notiz des Epiphanius, Tatian habe unsere Synoptiker mit dem Evangelium verarbeitet, das auch Tatian's Lehrer, Justin, neben diesen gebraucht habe, das mit dem Hebräerevangelium zusammenhänge, und daher sei sein Diatessaron wohl von Einigen für dieses gehalten. M.]

Ebenso waren die von Justin wiederholt angeführten *Denkwürdigkeiten der Apostel**) nicht eine einzelne Schrift, sondern mehrere verschiedene Schriften, und zwar solche, welche gewöhnlich *Evangelien* hiessen,**) und nur von Justin nach classischem Sprachgebrauch willkührlich als *ἀπομνημονεύματα* bezeichnet wurden. Da nun Justin dieselben ausdrücklich den Aposteln und deren Begleitern als Verfassern beilegt (Dial. c. Tryph. 103, s. o. S. 269 Anm.), so haben wir gewiss zunächst an unsere kanonischen Evangelien zu denken, welche die kirchliche Ueberlieferung und die Titel theils Aposteln, theils Gehülfen und Jüngern der Apostel beilegen. Seine Citate aus den Denkwürdigkeiten sind auch der grossen Mehrzahl nach ohne Zweifel aus unseren kanonischen Evangelien entnommen, nur verfährt Justin, wie fast alle Kirchenväter und auch er selbst bei alttestamentlichen Stellen, in der Anführung öfters mit grosser Freiheit, und hat mitunter den Text verschiedener Evangelien, besonders des Matthäus und Lucas, mit einander verschmolzen. Doch können

*) Die verschiedenen Ansichten über dieselben s. bei *de Wette* §. 67 b.

**) Apol. I. 66: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν.* [*Ewald* ist nicht abgeneigt (Bücher des N. Bundes I, 1. S. 170), die apostolischen Denkwürdigkeiten für ein einziges grosses Sammelwerk zu halten. M.]

einige seiner Citate nicht wohl aus unseren kanonischen Evangelien genommen sein;*) er mag also auch noch eine andere evangelische Schrift, am wahrscheinlichsten das *Evangelium der Hebräer*, benutzt haben, mit dem er als Samaritaner von Geburt und nach seiner theologischen Richtung leicht vertraut sein konnte. Doch führt er, was sich bei ihm der Art findet, auch nicht ausdrücklich als Citat aus den Denkwürdigkeiten der Apostel an.

Die Annahme von *Credner*, *Mayerhoff*, *Schwegler*, *Hilgenfeld* (Krit. Untersuchungen über die Evv. Justins etc., S. 7—304), *[Volkmar]*, dass Justin namentlich das sog. Evang. des Petrus benutzt habe, oder dass dieses sogar die einzige Schrift sei, welche er unter der Bezeichnung *ἀπομνημονεύματα* anführe, beruht zum Theil darauf, dass die meisten dieser Gelehrten in der Stelle Dial. c. Tryph. 106 **) das Pronomen *αὐτοῦ* auf das Object im vorhergehenden Satze, den Petrus, beziehen. Allein wenn diese Beziehung grammatisch auch die richtige wäre, würde doch wahrscheinlich kein anderes Evangelium gemeint sein, als unser kanonisches Marcus-Evangelium, welches Justin dort jedenfalls im Sinne hat (Kp. 3, 16 f.); so *Hug*, *Winer* (Justinum M. evv. canonicis usum fuisse ostenditur. Leipz. 1819. 4.), *Bindemann* u. A., auch noch *Luthardt*, *[Ritschl, Riggenbach*, und wol mit Recht]. Aber ohne Schwierigkeit ist das Pronomen nicht auf das Object, sondern auf das Subject des vorhergehenden Satzes als den näher liegenden Hauptbegriff zu beziehen (*αὐτόν*, nämlich *Ἰησοῦν Χριστόν*), so dass die Evangelien hier nicht, wie sonst bei Justin gewöhnlich, nach ihren Urhebern, den Aposteln, sondern nach dem, dessen Geschichte sie vorführen, als Denkwürdigkeiten Christi bezeichnet werden (vgl. *meine* Bemerkk., Stud. u. Krit. 1836. 4. S. 1070 f.). [Zu der ganzen Frage vrgl. §. 87, besonders den Zusatz S. 270 f.]

§. 120. Ausserdem sind von unkanonischen Evangelien aus den ersten Jahrhunderten der Kirche namentlich folgende zu merken:

1) Das *Evangelium Petri.****) Dasselbe war wol dem In-

*) S. *de Wette* §. 66 b. [Z. B. Apol. II. p. 316: *Τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά· διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βιόν.* — p. 267: *Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ.*]

**) *Καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν (Ἰ. Χρ.) Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο, μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργὲς, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς, σημαντικὸν ἦν κτλ.*

***) Vrgl. *Hilgenfeld*, Novum Testamentum extra canonem receptum. Fasc. IV, pag. 39—42. Danach ist das Ev. Petri in die Mitte zwischen die Nazarenische und Ebionitische Recension des Hebräerevangeliums zu stellen, hat im Marcusevangelium seine kanonische Redaction gefunden und wird von Justin und Pseudo-Clemens ge-

halte nach mit unseren synoptischen Evangelien verwandt und eine der verschiedenartigen Bearbeitungen des Hebräer-Evangeliums. Sicher war es keine echte Schrift des Petrus; es ist mit seiner bestimmten Gestaltung und Benennung wol nicht vor den letzten Jahrzehenden des zweiten Jahrhunderts in Cilicien entstanden, wo Serapion es fand. Ausserhalb dieses Landes und nach dieser Zeit hat es in der Kirche keine weitere Verbreitung und Anerkennung gefunden, am wenigsten eine so frühzeitige und so weite, wie *Credner* u. A. meinen (s. oben S. 372).

Ein *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον* war am Ende des 2. Jahrhunderts bei der Gemeinde zu Rhossus in Cilicien in Gebrauch. Dieses bemerkte *Serapion*, Bischof von Antiochien (seit 191); Anfangs widersetzte er sich dem Gebrauche desselben nicht; er selbst kannte es nicht durch eigene Lesung. Da er aber hörte, dass es Veranlassung zu häretischen Vorstellungen gegeben, so prüfte er es näher und verfasste eine Schrift darüber an die dortige Gemeinde. In deren Fragmenten bei *Euseb.* H. E. VI. 12 sagt er, beim Lesen des Buches habe er zwar gefunden, dass der vornehmste Theil desselben der heilsamen Lehre gemäss sei, Einiges aber sei hinzugesetzt (*προσδιεσταλμένα*, nämlich was sich in der kirchlichen Lehre nicht fand noch derselben entsprechend war, wol namentlich Doketisches), was er für sie angegeben habe. Dann erwähnt *Origenes* dieses Evangelium ad Matth. 13, 54—56, wonach darin enthalten war, dass die Brüder Christi Söhne des Joseph aus einer früheren Ehe seien. Nach *Theodoret* haeret. fab. II. 2 sollen die Nazoräer (Nazarener) sich desselben bedient haben. Näheres wird uns darüber nicht mitgetheilt.

Origenes (Praef. in libr. I. de Princip. §. 8, nach Rufins Uebersetzung) führt eine Schrift mit dem Titel *Doctrina Petri* an, in der Jesus zu seinen Jüngern (nach der Auferstehung) sagt: non sum daemonium incorporeum, ein Ausspruch, der auch bei *Ignatius* ad Smyrn. c. 3 angeführt wird und der nach *Hieronymus* de vir. ill. c. 16 auch im Evangelium der Hebräer stand. Zum Theil hat man diese Doctrina Petri für dieselbe Schrift mit dem Petrinischen Evangelium gehalten. So auch wol *de Wette* §. 65 b. Anm. e. Doch bezeichnet die Lateinische Benennung viel wahrscheinlicher dieselbe Schrift, welche von *Clemens Alex.* und *Origenes* in Griechischer als *κήρυγμα Πέτρου* angeführt wird, eine andere apokryphische

braucht. Den Doketismus des Petrusevangeliums findet Hilgenfeld auch in der nach ihm aus demselben entlehnten Stelle Marc. 6, 3 bezeugt: *ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου κ. τ. λ.* verglichen mit Matth. 13, 55: *ὁ τοῦ τέκτονος υἱός*. Doch vrgl. o. S. 271. Ein Petrusevangelium im Sinne *Hilgenfeld's*, das zugleich eine Quelle des Marcus wäre, kann ich bei Justin nicht wiederfinden, für dessen unkanonische Evangeliencitate eine griechische Recension des Hebräerevangeliums ausreicht, für die man das Evangelium Petri ansehen kann. M.

Schrift, die zuerst *Herakleon* anführt, über deren Inhalt und Form uns aber Genaueres nicht bekannt ist.*)

2) Das Evangelium des *Cerinth* war wol ebenfalls eine, im Interesse der Lehre der Cerinthianer veranstaltete oder ihrer Lehre am meisten zusagende Recension des Hebräer-Evangeliums.

Nach *Epiphanius* Haer. 28, 5; 30, 14 sollen *Cerinth* oder dessen Anhänger sich ebenso wie *Karpokrates* des nur nicht vollständigen Evangeliums des Matthäus bedient haben, indem sie aus der Genealogie am Anfange darzuthun suchten, dass Jesus von Joseph und Maria entsprossen sei; vermuthlich enthielt es nicht das ganze Evangelium infantiae des Matthäus. Näheres ist uns darüber nicht bekannt.

3) Das Evangelium *der Aegypter, καὶ Αἰγυπτίους,***) wird namentlich zuerst von *Clemens Al.* angeführt (Strom. III. p. 452. 465 Sylburg.) und als von den kirchlich überlieferten Evangelien unterschieden bezeichnet. Dann wird es von *Epiphanius* Haer. 62, 2 genannt und angedeutet, dass es einen mystischen Charakter hatte und eine enkratitische Richtung

*) *Hilgenfeld*, a. a. O. pag. 52—67 gibt die Fragmente eines *Πέτρου (καὶ Παύλου) κήρυγμα*, unter die er auch den von *Origenes* aus der doctrina Petri citirten Ausspruch aufnimmt. Dieses *κήρυγμα* ist jedoch nicht mit dem älteren *κήρυγμα Πέτρου* zu verwechseln, wie es von *Bleek* geschehen ist, über das wir auch nicht so Weniges wissen, als im Text angenommen ist; scheint es doch die Grundlage der Clementinischen Recognitionen zu bilden, wie *Hilgenfeld* (Die clementinischen Recognitionen und Homilien. Jena 1848) nachgewiesen hat; in diesen und in den Homilien finden sich reichliche Spuren desselben. Dieses ältere *κήρυγμα* war entschieden judaistisch und paulusfeindlich; das von *Origenes* erwähnte jüngere dagegen stammt von einem Vertheidiger des Paulus, welcher den alten Titel beibehielt, aber unter diesem Titel gerade umgekehrt die Einheit des Petrus und Paulus, ihre gemeinsame Predigt in Rom und ihren gemeinsamen Kampf daselbst gegen Simon Magus schildert. Diese Schriften gehören jedoch in die Classe der apokryphischen Apostelgeschichten. M.

**) *Schneckenburger*, Ueber das Ev. der Aegypter. Bern 1834. [*Hilgenfeld* hat a. a. O. p. 43—49 die Fragmente des Aegypter-Evangeliums gesammelt und erläutert und namentlich eine Reihe evangelischer Citate aus dem II. Brief des Röm. Clemens und aus den Philosophumena über Schneckenburger hinaus demselben zugewiesen. Charakteristisch für die ganze Art dieses Evangeliums sind besonders die in den Stromata a. a. O. aufbewahrten Wechselreden der Salome mit Christus: (ἡ *Σαλώμη* ἔφη) *Μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει; Μέχρις ἄν, εἶπεν, ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε· ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας.* (ἡ δὲ ἔφη) *Καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα.* (ἠμείβετο ὁ κύριος) *Πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς.* (ἡ δὲ *Σαλώμη* ἐπυνθάνετο) *Πότε γνωσθήσεται (τὰ περὶ ὧν ἠρόμην), καὶ πότε ἥξει (σου)* ἡ *βασιλεία;* ἔφη ὁ κύριος *Ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.* M.]

in demselben herrschte. Das bestätigen auch die Fragmente desselben. Der in der ersteren Stelle des Clemens Al. daraus angeführte Ausspruch Christi findet sich im Wesentlichen, obwol nicht völlig gleichlautend, auch bei *Clemens Rom.* [in der unächten] Ep. II. 12, welche möglicher Weise unser Evangelium schon gekannt hat. In Gebrauch war es bei Enkratiten, nach Epiphanias auch bei den Sabellianern, [nach den Philosophumena bei den Naassenern]. Sein Vaterland war wol Aegypten. Wie es sich zum Evangelium der Hebräer verhielt, lässt sich nicht genauer ermitteln; *Schneckenburger* meint, es sei mit dem Evangelium der Ebioniten entweder eins und dasselbe gewesen, oder habe doch zu demselben in ganz naher Verwandtschaft gestanden. Aber jedenfalls hatte es einen eigenthümlichen Charakter.

Sicher bloss eine willkührliche und unbegründete Vermuthung ist es, wenn *Origenes* Homil. in Luc. I. behauptet, es sei eines der, Luc. 1, 1 ff. erwähnten Evangelien gewesen. [Ebenso *Theophylakt.*]

4) Ueber einige andere von den Kirchenschriftstellern, wie *Origenes*, *Epiphanius*, *Hieronymus* u. A. genannte evangelische Schriften s. einige Notizen bei *de Wette* §. 63 u. 73.

Das von Origenes Hom. I. in Luc., Ambrosius ad Luc. 1, 1 und Hieronymus Praef. in Matth.*) als eine besondere Schrift genannte *Evangelium juxta duodecim apostolos* oder *duodecim apostolorum* ist nach Hieron. adv. Pelag. III. 1 (s. S. 120) das Aramäische Evangelium der Hebräer, in der Gestalt, welche es nach Epiphan. 30, 13 wenigstens bei den Ebioniten hatte, in dem Matthäus im Namen der Apostel redend auftrat.**) — Bei dem zuerst von Hieronymus a. a. O. u. a. genannten Ev. des *Bartholomäus* haben wir wol gewiss nicht an das Ev. des Matthäus zu denken, das Bartholomäus Aramäisch bei den Indern hinterlassen haben soll (s. §. 40), sondern an eine wol erst später auf Veranlassung dieser Sage unter dem Namen des Bartholomäus untergeschobene, uns unbekannte evangelische Schrift. Ob der Ausspruch, der bei Pseudo-Dionysius Areopagita de myst. theol. c. 1 als von Bartholomäus angeführt wird, aus diesem sog. Ev. des Bartholomäus genommen ist oder anderswoher, lässt

*) Plures fuisse, qui evangelia scripserunt, perseverantia usque ad praesens tempus monimenta declarant, quae a diversis auctoribus edita diversarum haereseon fuere principia, ut est illud juxta *Aegyptios* et *Thomam* et *Matthiam* et *Bartholomäum*, *duodecimque apostolorum* et *Basilidis* atque *Apellis* ac reliquorum, quos enumerare longissimum est. B.

**) Vrgl. *Hilgenfeld*, a. a. O. p. 32—38. Allerdings trägt diese ebionitische Recension des Hebräerevangeliums die Ueberschrift: *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον Ἑβραικόν;* sie ist aber wohl nur in Griechischer Sprache vorhanden gewesen; *Ἑβραικόν* bezeichnet den Leserkreis und den dogmatischen Standpunkt derselben. M.

sich nicht ermitteln. — Ueber das von Origenes, Eusebius, Ambrosius, Hieronymus erwähnte Evangelium des *Matthias* ist uns ausser dem Namen nichts bekannt.*)

§. **121.** Auch noch eine Anzahl apokrypher Evangelien sind erhalten, die zum Theil schon von den Alten angeführt werden. Sie beschäftigen sich alle nur mit einem Theile der evangelischen Geschichte, entweder mit der Vorgeschichte, der Geburt und Kindheit Christi, sowie mit der Geschichte der Maria und des Joseph oder mit dem letzten Theil der Geschichte des Herrn. Für die wirkliche evangelische Geschichte sind sie sämmtlich ohne allen Werth. Manche derselben sind in der Kirche mehr oder weniger gebraucht und geschätzt worden, jedoch niemals den kanonischen Evangelien gleichgestellt.**)

1) *Das Protevangelium des Jakobus*, in Griechischer Sprache, welches von Jakobus dem Bruder des Herrn zu Jerusalem geschrieben sein will; es wird schon von *Origenes*, *Epiphanius*, *Gregor v. Nyssa* u. A. erwähnt und vielleicht schon von *Justinus Martyr* (dial. c. Tryph. 78) benutzt. Es ist Griechisch mit Lateinischer Uebersetzung bei Fabricius und Thilo gedruckt, bloss Griechisch bei Tischendorf (im Ganzen nach 17 Handschriften); in 25 Kpp. Es erzählt im Styl der Wunderlegende hauptsächlich die frühere Geschichte der Maria, ihre Geburt und Jugend, bis zur Geburt Jesu (Kpp. 1–20); dann den Besuch der Mager, die Flucht nach Aegypten, den Bethlehemitischen Kindermord, bis zum Tode des Zacharias, der ermordet sein soll, weil er seinen Sohn Johannes dem Herodes nicht ausliefern wollte. Die Schrift war in Griechischer Sprache viel verbreitet; es gibt davon auch eine Arabische und eine Koptische Uebersetzung. Die Abfassung fällt wahrscheinlich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, vielleicht noch etwas früher. *Tischendorf* schreibt es einem gnostischen Ebioniten um 150 n. Chr. zu; über seine Unechtheit ist kein Streit.

2) *Das Evangelium infantiae des Thomas*, welches nur elende und abentheuerliche Fabeln aus der Kindheit Jesu von seinem fünften bis zum zwölften Jahre enthält. Namentlich *Thilo* hat nachgewiesen, dass

*) Dieses Evangelium citirt Clemens Alex. unter dem Titel: *Ματθίου παραδόσεις;* die wenigen Fragmente desselben, die mit dem Evangelium *κατ' Αἰγυπτίους* verwandt zu sein scheinen, hat *Hilgenfeld*, a. a. O. p. 50 f. aus den Philosophumena und den Stromata des Clemens gesammelt; in Gebrauch war es bei den Basilidianern. M.

**) Gesammelt sind sie namentlich: 1) von *Joh. Alb. Fabricius* Codex Apocryphus N. T. Hamb. 1703. 2 Bde.; 2. Ausg. 1719 vermehrt mit einem dritten Bande. — *Andr. Birch* Auctarium cod. apocr. N. Ti. Fabriciani. Fasc. I. Kopenh. 1804. — 2) *J. K. Thilo* Cod. apocr. N. T. 1. Thl. Lpz. 1832. CLX. u. 896 SS. (enthält die apokr. Evangelien). — 3) *Tischendorf*, Evv. apocr. Lpz. 1853. LXXXVIII. und 463 SS. — Ej. de Evv. apocr. origine et usu. Haag 1851.

schon *Origenes*, *Eusebius* u. A. (auch *Hippolytus* Philosophumena ed. Miller p. 101) dieselbe Schrift als εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν erwähnen, welches schon *Irenäus* gekannt zu haben scheint (Haer. I, 20), so dass es wol schon im zweiten Jahrhundert verfasst ist. Doch hat es grosse Corruptionen und Veränderungen erfahren und findet sich auch in den Handschriften in sehr verschiedener Gestalt. Wir besitzen es jetzt in vier verschiedenen Gestaltungen: a) bei *Fabricius* (I. p. 159—167) nach einem Pariser Codex; b) bei *Thilo* (p. 275—315) nach zwei anderen Handschriften (zu Bologna und Dresden); darnach auch bei *Tischendorf* (p. 134—149); c) dieser hat es ausserdem nach einem andern ganz abweichenden Codex vom Berge Sinai abdrucken lassen (p. 150—155); so wie d) nach einem Lateinischen Text in einem Vaticanischen Codex (p. 156—170). Am vollständigsten ist es in b), wo es in 19 Kapiteln in 15 verschiedenen Erzählungen die Weisheit und wunderthätige Kraft feiert, die Jesus schon als Knabe sowol in der Tödtung der ihn nicht gehörig respectirenden Menschen als in der Wiedererweckung Getödteter zeigte; das letzte Kapitel enthält eine sehr ausgeschmückte Erzählung vom zwölfjährigen Jesus nach Luc. 2, 41 ff. — Der Lateinische Text (d) gibt (in 15 Kpp.) die meisten dieser Erzählungen ebenfalls, aber zum Theil verkürzt, zum Theil sehr in die Breite gezogen; es fehlen darin ganz die drei letzten Erzählungen (Kpp. 17—19) bei b); dagegen beginnt er (Kpp. 1—3) mit der Flucht nach Aegypten, dem Aufenthalte daselbst und der Rückkehr von dort, was in den anderen Texten ganz fehlt. — In dem Sinaitischen Codex (c) fehlen die sechs letzten Erzählungen (Kpp. 14—19 bei Thilo) ganz, ebenso Kp. 12; die übrigen Erzählungen sind zwar dem wesentlichen Inhalte nach dieselben wie in dem Thilo'schen Texte, aber in der Darstellung sehr abweichend. Den kürzesten Text gibt Fabricius, in 7 Kpp., von denen die sechs ersten dem Inhalte nach, wenn auch in sehr abweichender Darstellung, den Kpp. 1—8 bei Thilo entsprechen, Kp. 7 aber eine eigenthümliche Erzählung, jedoch nur fragmentarisch, bringt. Die Vergleichung dieser Texte zeigt, mit welcher Willkühr man später mit diesem Werke verfahren ist; die ursprüngliche Gestalt, worin die Kirchenväter das Apokryphum kannten, gibt wol keiner dieser Texte; wie denn, was Hippolytus a. a. O. daraus anführt, sich in keinem dieser Texte findet; [nach ihm gebrauchten es die Markosier und Naassener.]

3) *Die Geschichte des Zimmermannes Joseph* existirt in Arabischer Sprache in zwei Handschriften zu Rom und Paris, in Koptischer Sprache in einem Codex der Borgianischen Bibliothek und in einem andern Codex theilweise in Sahidischer Sprache. Arabisch mit Lateinischer Uebersetzung ist sie zuerst herausgegeben von dem Schwedischen Gelehrten *G. Wallin* (Leipz. 1722; und darnach die Lateinische Uebersetzung als Anhang in *Fabrici* cod. pseudepigr. V. T. II. p. 309—336), dann Arabisch mit Lateinischer Uebersetzung bei *Thilo* (p. 1—61, in 32 Kapiteln), wobei *Rödiger* ihm behülflich gewesen, und darnach in Lateinischer Uebersetzung bei *Tischendorf* p. 115—133. — Die Schrift gibt in Form einer Erzählung Jesu an die Jünger zuerst die Geschichte der Maria — ähnlich wie das Protevangelium des Jakobus, aber einfacher, —, dann die Geburt Jesu,

die Verfolgung durch Herodes, die Flucht nach Aegypten, darauf besonders die spätere Geschichte Josephs, hauptsächlich die seines Todes (im 111. Jahre) und seines Begräbnisses. Von unsern Texten ist höchst wahrscheinlich der Arabische Text Uebersetzung aus dem Koptischen; vielleicht ist die Schrift schon ursprünglich Koptisch geschrieben, wenigstens ist sie wol in Aegypten [zur Feier des Todestages (20. Juli) Joseph's] entstanden, wol nicht vor dem 4. Jahrhundert, vielleicht noch später; von den alten Kirchenschriftstellern wird die Schrift nicht erwähnt.

4) Ein *Evangelium infantiae* existirt in verschiedenen Handschriften in Arabischer Sprache, in einer Vaticanischen zugleich in Syrischer. Das Arabische ist wahrscheinlich Uebersetzung aus dem Syrischen. Der Syrische Text ist jedoch bis jetzt noch nicht herausgegeben; der Arabische zuerst von *H. Sike* (Utrecht 1697) mit einer Lateinischen Uebersetzung, und ebenso bei *Thilo* (p. 63—131), bloss in der Lat. Uebersetz. bei *Fabricius* I. p. 168—211 und bei *Tischendorf* p. 171—202. Es enthält in diesen Ausgaben 55 Kapitel. Es beginnt mit der Geburt Jesu und berichtet die Flucht nach Aegypten und Wunder, welche Jesus zum Theil in Verbindung mit Maria dort verrichtet haben soll, von denen einige aber zum Theil der abgeschmacktesten und unwürdigsten Art sind, z. B. dass ein in einen Maulesel verzauberter Jüngling wieder entzaubert sei, und dass durch das Wasser, worin das Kind Jesu gewaschen war, wunderbare Heilungen bewirkt seien u. a. (Kpp. 1—25). Ganz derselben Art sind die Erzählungen Kpp. 26—35 aus der Kindheit Jesu über wunderbare Heilungen zu Bethlehem, bei denen auch wieder besonders das Waschwasser und die Windeln Jesu wirksam sind. Dann folgen Kpp. 36—49 noch andere wunderbare Geschichten aus der Jugend Jesu, vom 7. Jahre an, von denen die letztere Hälfte (Kpp. 43—49) dieselben Ereignisse nur in anderer Reihenfolge und abweichender Darstellung berichten, welche auch das Evangelium infantiae des Thomas erzählt; zuletzt (Kp. 50 ff.) wird auch hier wie am Schlusse des Evangeliums des Thomas (ed. Thilo) der Aufenthalt des zwölfjährigen Jesus im Tempel mitgetheilt, doch noch weiter ausgeschmückt. Auf jeden Fall fällt die Abfassung dieser Schrift erst bedeutend später als die des Evangeliums des Thomas, gewiss nicht vor das 5. Jahrhundert, und ist in Syrien wahrscheinlich durch einen Nestorianer erfolgt, da sie bei den Nestorianern besonders in Gebrauch gewesen zu sein scheint.

5) *Evangelium de nativitate Mariae*, Lateinisch; bei *Fabricius* I. p. 19—38, *Thilo* p. 319—336, *Tischendorf* p. 106—114; in 10 Kapiteln. Es handelt über die Eltern der Maria, Joachim und Anna, und über die Geburt der Maria (Kpp. 1—5); über ihre Kindheit und Verlobung mit dem betagten Joseph (Kpp. 6—8); über ihre Empfängniss und ganz kurz über Jesu Geburt (Kpp. 9—10). Es ist im Inhalte zum Theil mit dem Protevangelium des Jakobus sehr verwandt, aber auch in dem, was es gibt, in der Darstellung kürzer. Ausdrücklich wird auf die (kanonischen) Evangelien verwiesen, indem es heisst, dass hier nur — über das der Geburt Jesu Vorhergehende und Nachfolgende — Solches erzählt werden

solle, was sich dort nicht finde. Doch ist das im Folgenden nicht der Fall. Es scheint daher nur unvollständig vorzuliegen.

6) *Historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris*, Lateinisch. *Thilo* hat sie (p. 339—400) nach zwei Pariser Handschriften herausgegeben. Ihre 24 Kapitel erzählen die Heirath des Joachim und der Anna, die Geburt und Kindheit der Maria, ihre Verlobung mit Joseph, die Geburt Jesu bis zum Aufenthalt in Aegypten. Das Einzelne ist zum Theil übereinstimmend oder ähnlich erzählt wie in No. 5 und im Protevangelium des Jakobus, soweit der Inhalt dieser Schriften sich erstreckt, aber theils noch mehr in die Breite gezogen, theils auch ganz eigenthümlich, Alles aber auf wunderbare und märchenhafte Weise ausgesponnen. In einer jener beiden Pariser Handschriften ist die Geschichte aber durch Aufnahme verschiedener von dem Kinde Jesus zur Verherrlichung seiner Macht und seiner Weisheit verrichteter Wunder, von denen die meisten sich auch im Evangelium infantiae des Thomas (wie im Arabischen Ev. infantiae) finden, noch weiter fortgesetzt. Ebenso in zwei anderen, sonst vielfach einen abweichenden Text darbietenden Handschriften zu Rom und Florenz, welche *Tischendorf* verglichen hat, bei dem sich das Ganze unter dem Titel: *Pseudo-Matthaei Evangelium* in dieser Ausdehnung findet p. 50—105. Diese Bezeichnung beruht auf dem Titel des cod. Vatican. und den demselben vorgesetzten untergeschobenen Briefen der Bischöfe Chromatius und Heliodorus an Hieronymus und der Antwort des Hieronymus, nach der die Schrift aus dem Hebräischen des Matthäus von Hieronymus ins Lateinische übersetzt sein will. Diese Briefe werden zwar gewöhnlich, auch von *Thilo*, auf das kürzere Ev. de nativ. Mariae (No. 5) bezogen, welches sich daher auch in den Ausgaben der Werke des Hieronymus mit abgedruckt findet; auch hat unsere Schrift (No. 6) in den beiden Pariser Handschriften einen Prolog (bei Thilo p. 339), nach dem sie von Jakobus (dem Bruder des Herrn, Sohn des Joseph) verfasst sein will (wie das Protevangelium). Doch ist dieser Prolog ohne Zweifel erst später vorgesetzt, und sind jene Briefe ursprünglich in Beziehung auf diese grössere Schrift geschrieben, die ausser der Geburt der Maria auch von der Kindheit Jesu erzählt, wie das der Inhalt der betreffenden Briefe voraussetzt, was aber in jener kürzeren Schrift (No. 5), wenigstens wie sie uns jetzt vorliegt, nicht der Fall ist; s. *Tischendorf* Evv. apocr. Prolegg. p. XXX. sqq. Tischendorf meint hier auch (anders als früher de Evv. apocr. origine et usu), diese grössere Schrift sei die ältere, und die andere erst mit Rücksicht auf sie angefertigt.

Andere unkanonische Evangelien beschäftigen sich mit dem letzten Theile der Geschichte Christi. So namentlich:

7) *Das Evangelium des Nikodemus mit den Briefen des Pilatus.* Schon *Justinus Martyr* Apol. I. 35. 48 citirt als urkundliche Zeugnisse für einzelne Umstände aus der Leidensgeschichte Akten unter Pilatus (*τὰ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα ἄκτα*); und *Tertullian* Apologet. 21, *Eusebius* H. E. II. 2 u. A. reden von Berichten des Pilatus an Tiberius über Jesu Hinrichtung. Die Bezeichnung *ἄκτα* bei dem Griechisch schreibenden Justin macht sehr wahrscheinlich, dass sie ursprünglich Lateinisch con-

cipirt waren, aber ohne Zweifel nur fingirt. Doch sind diese wol nicht mehr vorhanden, wenngleich sie wahrscheinlich, wie *Tischendorf* meint, den jetzt vorhandenen, vorher bezeichneten Schriften zu Grunde liegen, da die Citate der Alten aus ihnen sich in dem sogenannten Evangelium des Nikodemus finden. Dieses ist eine ziemlich starke Schrift, bei *Fabricius* I. 238—298 Lateinisch, bei *Thilo* p. 490—795 Griechisch und Lateinisch, in 28 Kapiteln; sie macht darauf Anspruch, von Nikodemus in Hebräischer Sprache verfasst und zur Zeit Theodosius II. durch einen Judenchristen Ananias ins Griechische übersetzt zu sein. Bei Griechischen Kirchenschriftstellern wird sie wenigstens unter diesem Titel nicht erwähnt, und bei Lateinern auch erst vom 13. Jahrhundert an. Sie besteht aus zwei verschiedenen Theilen. Der erste, Kpp. 1—16, gibt ausführlichen Bericht über das Verhör Jesu vor Pilatus, seine Verurtheilung, Hinrichtung, Begräbniss und Auferstehung, und dieser Theil findet sich bei *Tischendorf* Griechisch (p. 203—265) als *Gesta Pilati*, mit der Ueberschrift *ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*, und in einer anderen sehr abweichenden, verkürzten Recension p. 266—300; sowie Lateinisch p. 312—367. Nur für diesen Theil können die alten Acta Pilati die Grundlage gebildet haben. Der zweite Theil, Kpp. 17—27, gibt Mittheilungen über Christi Höllenfahrt, nach den Berichten der von ihm (nach Matth. 27, 52 f.) zuerst von den Todten Auferweckten, namentlich zweier Söhne des alten Symeon (Luc. 2, 25 ff.), die im Lateinischen Texte auch namentlich genannt werden, *Karinus* und *Leucius*. Dieses findet sich bei *Tischendorf* (als Ev. Nicodemi, Pars II., sive *Descensus Chr. ad inferos*) Griechisch p. 301—311, Lateinisch p. 368—395, und in einer anderen kürzeren und sehr abweichenden Recension p. 396—410. — Einige Lateinische Handschriften enthalten dann noch ein Kapitel (bei *Thilo* als Kp. 38, bei *Tischendorf* in dem Lateinischen Descensus als Kp. 12, p. 388—391), das Hannas und Kaiphas dem Pilatus auf seine Veranlassung bekennen lässt, Jesus sei wirklich der verheissene Sohn Gottes. Dann folgt in einigen Handschriften des Evangeliums des Nikodemus ein *Brief des Pilatus* an den Kaiser Tiberius (bei *Thilo* p. 796—800, bei *Tischendorf* als Kp. 23 des Lateinischen Descensus, p. 392—395), in dem er diesem mit Hinweisung auf die von Jesus verrichteten ausserordentlichen Wunderzeichen kurz das Unrecht der Juden in der Preisgebung desselben und seine Auferstehung berichtet, um zu verhindern, dass der Kaiser nicht etwa den Lügen der Juden glauben möge. [Vrgl. auch o. S. 267 und *Lipsius*, Die Pilatus-Acten kritisch untersucht. Kiel 1871. Vrgl. darüber das Referat von *Hilgenfeld*, Ztschrft. f. wiss. Theol. 1871, S. 607 ff. *Lipsius* nimmt an, die Grundschrift derselben sei erst zwischen 326 und 376 n. Chr. verfasst und gegen heidnische Pilatus-Acten, voll von Lästerungen gegen Christus, die etwa 307—313 entstanden seien, gerichtet; er meint also, wie *Scholten*, es sei eine blosse Hypothese Justins, dass er die Existenz solcher Akten im kaiserlichen Archiv vermuthe; indess bei Justin, apol. I, 35. 48, handelt es sich doch wol um ausdrückliche Verweisungen auf eine ihm unter dem Titel *ἄκτα Πιλάτου* vorliegende Schrift. M.]

Ein *zweiter kurzer Brief des Pilatus an Tiberius* spricht seine Ueberzeugung über die Unschuld Jesu und sein Bedauern, dass er ihn den Juden preisgegeben, aus; er findet sich bei *Thilo* hinter dem ersteren p. 801—802, bei *Tischendorf* p. 411 sq.; in Handschriften steht er mit dem Evangelium des Nikodemus nirgends in Verbindung.

Zu den Schriften dieser Klasse gehören auch noch folgende:

a) Ein etwas längerer Bericht (*ἀναφορά*) des Pilatus in Griechischer Sprache an Tiberius über die von Jesus verrichteten Wunder, über die Anklage der Juden, weil er diese am Sabbathe verrichtet, über seinen Tod und die Zeichen dabei, namentlich die Auferweckung einzelner Todten, und seine Auferstehung; dieser findet sich bei *Fabricius* III. 456 ff., und nach einer anderen Recension bei *Thilo* p. 803—813; nach beiden (wie schon bei *Birch*) bei *Tischendorf* p. 413—419 u. p. 420—425.

b) Die *παράδοσις* des Pilatus findet sich in mehreren Handschriften als Anhang der *ἀναφορά* in Griechischer Sprache, ein abentheuerlicher Bericht, wie Pilatus wegen des Todes Christi vom Römischen Kaiser zur Rechenschaft gezogen und zuletzt hingerichtet ward; Pilatus erscheint als ein völlig Bekehrter; bei *Thilo* p. 813—816, *Tischendorf* p. 426—431.

c) *Mors Pilati*, Lateinisch, von *Tischendorf* nach einem Mailänder Codex herausgegeben p. 432—435, ist eine andere sehr märchenhafte Legende über den Tod des Pilatus, der, von Tiberius zum Tode verurtheilt, sich selbst entleibt; darin spielt auch die *Veronica* mit ihrem wunderthätigen Tuche, worauf das Angesicht des Herrn abgedrückt war, so wie der ungenähte Rock Christi eine besondere Rolle.

d) *Narratio Josephi Arimathiensis*, Griechisch, zuerst von *Birch* aus einem Griechischen Codex des Evangeliums des Nikodemus herausgegeben, bei *Tischendorf* (mit Vergleichung mehrerer Handschriften) p. 436—447. Joseph von Arimathia berichtet in ihr die Gefangennehmung und Kreuzigung Christi, besonders die Geschichte der beiden mit ihm gekreuzigten Missethäter; vor Allem schildert sie rein mythisch die Bekehrung und Verklärung des einen derselben (*Demas* hier genannt), sowol bei der Kreuzigung als auch nach der Auferstehung.

e) *Vindicta Salvatoris*, Lateinisch, bei *Tischendorf* p. 448—463, handelt durchaus legendenhaft von der strengen Strafe, welche wegen der Ermordung Jesu über die Juden durch die Römer verhängt ward, so wie von der wunderbaren Heilung und Bekehrung des *Titus* und dann des *Tiberius*, wobei auch wieder die *Veronica* und ihr wunderthätiges Tuch eine grosse Rolle spielt.

Noch erwähne ich einen kurzen apokryphischen Bericht, welchen ein *Lentulus*, der vor Pilatus Jüdischer Statthalter gewesen sein will, an den Römischen Senat über Jesu Person, besonders über sein Aeusseres erstattet; bei *Fabricius* I. 301 sq.

Irgend geschichtlichen Werth hat von allen diesen Schriften keine einzige. So weit sie nicht mit dem Inhalte der kanonischen Schriften übereinstimmen, lassen sie sich überhaupt nicht aus geschichtlicher Ueberlieferung ableiten, son-

dern sind — wenigstens im Allgemeinen — willkührliche Dichtungen, deren Ungeschichtlichkeit leicht in die Augen springt, zum Theil abentheuerlichen Charakters, zum Theil den Erlöser verzerrt und selbst ganz unwürdig darstellend. Sehr deutlich aber lassen sie uns den Werth und geschichtlichen Charakter unserer kanonischen Evangelien vor Augen treten.*)

Die Apostelgeschichte.

§. 122. Die Apostelgeschichte gibt sich gleich am Anfange als eine Fortsetzung des dritten kanonischen Evangeliums und von demselben Verfasser zu erkennen; sie ist an denselben *Theophilus*, dem dieses Evangelium dedicirt ist, gerichtet; da das Evangelium von ihr als ein *πρῶτος λόγος* bezeichnet wird, den der Verfasser dem Theophilus bereits abgestattet habe, so will er dieses Werk als den *δεύτερος λόγος* betrachtet wissen.

Der *Titel* des Buches im Griechischen N. T. ist *πράξεις τῶν ἀποστόλων*, d. i. Geschichte der Apostel; er findet sich schon in den ältesten Handschriften, und ebenso schon bei *Clemens Alex.* u. A. Selbst einige der ältesten Uebersetzungen (die Koptische und Syrische und Arabs Erpenii) haben das Griechische *πράξεις* geradezu beibehalten, obwol das Wort sonst in diesen Sprachen nicht üblich ist; also muss er von Alters her üblich gewesen sein und ist als die eigentliche Benennung des Buches zu betrachten. Freilich hat nicht der Verfasser selbst schon dem Buche diesen Titel gegeben; da dasselbe an eine Privatperson gerichtet und dieser auch ohne Zweifel zugesandt ist, so hatte der Verfasser keine Veranlassung, ihm noch einen dergleichen besonderen Titel vorzusetzen; wohl aber trat dieses Bedürfniss bei der Verbreitung des Buches in der Kirche und bei der Aufnahme in den Kanon ein. — Bei den Lateinern ist die herrschende Benennung *Acta* (orum) oder *Actus* (uum) *Apostolorum*, in ersterer Form schon bei *Tertull.*, in letzterer bei *Augustin*, im Deutschen nach der Luther'schen Uebersetzung zusammengezogen: *Apostelgeschichte*, was auch die angemessenste Uebersetzung jener Griechischen Benennung ist.

Der *Inhalt* des Buches knüpft an den Punkt an, womit das Evangelium des Lucas schliesst, an die Himmelfahrt des

*) *Rud. Hofmann*, Das Leben Jesu nach den Apokr. im Zusammenhange aus den Quellen erzählt u. wissensch. unters. Leipz. 1851.

Herrn, die genauer und umständlicher als im Evangelium berichtet wird; dann folgen mehr oder weniger ausführliche Berichte über die fernere Ausbreitung des Reiches Gottes durch die Apostel und andere christliche Lehrer, über die Geschichte der Gemeinde zu Jerusalem und die Gründung von Gemeinden in anderen Gegenden, über die Wirksamkeit und die Schicksale einzelner Männer, welche dafür besonders thätig waren. Den Schluss bildet die Erzählung von der Reise des gefangenen Paulus von Cäsarea nach Rom, und zwar mit der Angabe, dass er hier zwei Jahre lang geblieben sei und Allen, die zu ihm kamen, freimüthig und ungehindert das Evangelium verkündigt habe. Es fallen darnach die hier berichteten Begebenheiten innerhalb eines Zeitraumes von einigen dreissig Jahren. Aber die einzelnen Verhältnisse und Begebenheiten, die aus diesem Zeitraume vorgeführt werden, sind sehr verschiedenartig behandelt, zum Theil ausführlich und anschaulich, zum Theil ganz summarisch, zum Theil auch mit Auslassung mancher Ereignisse und Umstände, deren Erzählung wohl ein anschaulicheres Bild über den ganzen Verlauf der Geschichte gegeben haben würde.

Nach dem Titel des Buches würde man eine Geschichte sämmtlicher Apostel erwarten; allein dergleichen findet sich nicht. Kp. 1, 13 wird zwar beiläufig ein Verzeichniss aller Apostel gegeben; aber im weiteren Verlaufe ist von den meisten derselben gar nicht weiter die Rede, sie werden nicht einmal mehr genannt, wesshalb der Titel des Buches, obwol alt, doch nicht wohl von Lucas selbst herrühren kann. Hauptsächlich sind es nur zwei Apostel, von deren Geschichte Specielleres hervorgehoben wird, zuerst *Petrus*, später *Paulus*, ausserdem wird nur noch *Johannes*, aber nur im ersteren Theile und immer nur als Begleiter des Petrus, genannt und *Jakobus der Aeltere*, von dem nur 12, 2 ganz kurz seine Hinrichtung durch Herodes (Agrippa I.) gemeldet wird. Von anderen Lehrern wird Specielleres mit einiger Ausführlichkeit über den Märtyrertod des *Stephanus* und über die evangelische Wirksamkeit des Diakonus *Philippus* berichtet. Am ausführlichsten behandelt das Buch die Geschichte des *Paulus* von seiner Bekehrung an, besonders seine Missionsreisen in Asien und Europa, so wie seine letzte Reise nach Jerusalem, seine Gefangennehmung daselbst, sein Verhör und seine Reise nach Rom. Indess auch in seiner Geschichte sind mitunter die Begebenheiten ganzer Zeiträume, und zum Theil sehr wichtiger, wie wir aus seinen Briefen ersehen, nur ganz summarisch zusammengefasst (z. B. 18, 18—23; 20, 1—3), mitunter wird von seinem Aufenthalte und seiner Wirksamkeit in mehreren Gegenden, wo er seinen Briefen zufolge sich aufgehalten hat und thätig gewesen ist, gar nichts gemeldet, z. B. in Arabien (Gal. 1, 17), in

Illyricum (Röm. 15, 19), auf Kreta (Tit. 1, 5); ebenso schweigt es ganz über die meisten der 2. Kor. 11, 23—26 aufgeführten Lebensgefahren des Apostels, z. B. die drei Schiffbrüche, die er ohne Zweifel auf seinen Missionsreisen erlitten hat; denn der einzige, den sie berichtet, auf der Reise nach Rom, fällt später als die Abfassung des 2. Kor. Noch lückenhafter ist die Geschichte des Petrus, welche eigentlich schon bei dem Berichte über seine Befreiung aus dem Gefängnisse Kp. 12 abbricht, indem später von ihm und seiner Wirksamkeit nur noch beiläufig Kp. 15 die Rede ist. Auch die Geschichte des Paulus bricht auf eine Weise ab, die wohl einen Ruhepunkt, aber keinen recht befriedigenden Schlusspunkt abgibt.

§. **123.** Den unbefriedigenden Schluss des Buches hat man sich vielfach so erklärt, dass Lucas gerade zu der Zeit, wobei er abbricht, im zweiten Jahre der Gefangenschaft des Paulus, die Schrift geschrieben habe *[Thiersch, Wieseler, Ebrard];* allein mit Unrecht.

Die Weise, wie er sich ausdrückt: ἔμεινεν δὲ διετίαν ὅλην κτλ., macht es viel wahrscheinlicher, dass dieses nicht schon bloss nach Ablauf der zwei Jahre geschrieben ist, sondern dass auch nach dem Ablaufe derselben im Geschick des Paulus eine dem Verfasser bekannte Veränderung eingetreten ist. Ist ausserdem schon das Evangelium des Lucas später, erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben (s. §. 105), so muss die Abfassung der Apostelgeschichte noch etwas später fallen.

Andere helfen sich durch die Annahme, Lucas habe nur den Zweck gehabt, eine Geschichte der Verbreitung des Christenthums von der jüdischen Hauptstadt Jerusalem bis zur heidnischen Hauptstadt Rom zu geben; was wenig wahrscheinlich ist.

So unter verschiedenen Modificationen unter Andern: a) *de Wette* (§. 113 a. Anm. b), der das Thema des Buches in den Worten des Herrn Kp. 1, 8 ausgesprochen findet; b) noch bestimmter *Mayerhoff* (Hist.-krit. Einl. in die Petr. Schriften, S. 1—30: über Zweck, Quellen und Verf. der Apostelgesch.); c) *Lekebusch*, Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte von neuem untersucht. Gotha 1854; d) *Mich. Baumgarten*, Die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. Ein bibl.-hist. Versuch. 2 Thle. Halle 1852; 2. Ausg. Braunschweig 1859. Mit Berufung auf 1, 1 (περὶ πάντων ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν) meint er dabei, Lucas betrachte auch in dieser Schrift wie im Evangelium *Jesum*, nämlich hier den erhöheten, als das handelnde Subject, nicht aber die einzelnen hier auftretenden menschlichen Lehrer, und wolle auch hier von Jesu Wirken einen erschöpfenden Bericht geben; die zweijährige rückhaltslose Verkündigung des Heiden-Apostels in der Römischen Hauptstadt unter dem Schutze der öffentlichen Gewalt sei das Ziel, worauf schon der Anfang des Buches hinweise; dadurch sei die Besiegung der Feinde des Herrn — so dass sie

nicht vernichtet, sondern von Gott zum Schemel seiner Füsse gelegt werden — erreicht.*) — Dieses Besondere der Baumgarten'schen Ansicht ist überhaupt und auch in der Auffassung des Einzelnen höchst unnatürlich und gekünstelt; s. *Lekebusch* S. 201 ff. Aber auch die Ansicht im Allgemeinen, dass die Apostelgeschichte den Zweck habe, die Ausbreitung des Evangeliums gerade bis Rom darzulegen, ist nicht natürlich.

Hätte Lucas bestimmt diesen Gesichtspunkt vor Augen gehabt, so durfte er vor allen Dingen nicht unterlassen zu berichten, wie das Christenthum selbst nach Rom gekommen sei. Dort hatte es schon geraume Zeit vor der Ankunft des Paulus Eingang gefunden, wie der Römerbrief und die Apostelgeschichte selbst Kp. 28, 15 zeigt. Aber wann und wie es dahin gekommen sei, darüber enthält die Apostelgeschichte durchaus nichts.

Da Lucas die Apostelgeschichte ausdrücklich als die Fortsetzung des Evangeliums bezeichnet, so wird uns seine eigene Erklärung im Eingang desselben auch den Gesichtspunkt, den er bei ihr vor Augen gehabt, erschliessen. Dort bezeichnet er seine Absicht ganz im Allgemeinen so, dass er nach dem Vorgange Anderer dem Theophilus einen genauen zusammenhangenden Bericht der *πραγμάτων ἐν ἡμῖν πεπληροφορημένων* geben wolle, damit derselbe zuverlässige Kunde erhalte von diesen Dingen, wovon er schon gehört habe. Der Ausdruck lautet so allgemein, dass sich nicht mit Bestimmtheit sagen lässt, ob Lucas dabei zunächst bloss an die Geschichte Christi gedacht hat, oder zugleich mit an die Begebenheiten der apostolischen Geschichte. Möglich ist auch das Letztere. Aber wenn er vielleicht zunächst auch nur an die Geschichte Christi dachte und damals es ihm noch fern lag, die Geschichte weiter fortzuführen, so hat er vermuthlich, wie er

*) So im Allgemeinen auch *Otto*, Die geschichtl. Verhältnisse der Pastoralbriefe. Leipz. 1860. S. 172—188. B. [Ebenso *Klostermann*, Vindiciae Lucanae. Diss. inaug. Gotting. 1865. S. 63 ff, der aber der Apostelg. neben dem Zwecke, den Fortschritt des Evangeliums von Jerusalem nach Rom zu schildern, auch noch die Absicht beimisst, den Paulus Römern gegenüber von dem Vorwurf zu reinigen, dass er ein leichtfertiger Zerstörer seiner väterlichen Religion sei; es sei vielmehr die Schuld der Juden, dass sie des Segens des Evangeliums verlustig gingen. Auch *Trip*, Paulus nach der Apostelgeschichte (von der Haager Gesellschaft gekrönte Preisschrift). 1866. S. 33. 64 f., *Oertel*, Paulus in der Apostelgeschichte. Charakter dieser Schrift an den paulin. Stücken nachgewiesen. Halle 1868. S. 68 ff., *Ewald*, Die Bücher des Neuen Bundes. I, 2. Götting. 1872. S. 16 ff. gehören hierher. M.]

nun doch eine Fortsetzung unternahm, dabei nicht eben eine andere Absicht gehabt, als dem Theophilus nun auch über den weiteren Fortgang des von dem Erlöser bei seinem Wandeln auf Erden begonnenen Werkes einen möglichst zuverlässigen zusammenhangenden Bericht zu erstatten. Freilich ist dieses nicht in durchaus gleichmässiger Weise geschehen; indess dasselbe finden wir auch im Evangelium, wo ganze Parthieen, wie z. B. der mehrmalige Aufenthalt Christi in Jerusalem sammt den Reisen dahin und zurück, ganz mit Stillschweigen übergangen sind.*) So können auch bei der Apostelgeschichte die geschichtlichen Lücken ihren Grund eben darin haben, dass dem Lucas über manche einschlagenden Verhältnisse und Ereignisse nichts oder nichts Näheres bekannt war, so dass er es nur summarisch berührte, oder auch ganz übergangen hat. Dass er ein besonderes Interesse für Paulus beweist, und dessen Geschichte und Wirksamkeit wenigstens in einzelnen Parthieen mit besonderer Ausführlichkeit berichtet, ist nicht anders als natürlich, da Lucas, auf jeden Fall selbst ein Heidenchrist, wenigstens in späterer Zeit mit Paulus in näherer persönlicher Verbindung stand (§. 49); auch im Evangelium des Lucas haben wir (§. 108) mehrfache Beweise eines näheren Verhältnisses des Verfassers zu Paulus und seiner Verwandtschaft mit dem Paulinischen Geist und den Paulinischen Schriften gefunden. Aber sicher ungegründet ist es, wenn manche Gelehrte dem Verfasser bei der Apostelgeschichte den bestimmten *apologetischen* Zweck beilegen, das Verfahren des Paulus in der Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes gegen die Juden zu rechtfertigen.**) Eine solche Annahme ist schon von vorne herein

*) Das von *Bleek* gewählte Beispiel ist nach S. 208 Zusatz und S. 234 Anm. nicht beweiskräftig, obgleich die Beobachtung, dass auch das Ev. nicht vollständig ist, ihre Richtigkeit hat. M.

**) So im Allgemeinen schon *Michaelis, Paulus, J. E. Ch. Schmidt,* theilweise auch *de Wette* Ausgabe 4 ff., [der als einen, obschon untergeordneten, pragmatischen Gesichtspunkt der Erzählung die Apologie des paulinischen Christenthums ansieht]; ganz besonders aber: a) *Schneckenburger*, Ueber den Zweck der Apg. Bern 1841, [welcher die Apostelg. ausschliesslich apologetisch auf antipaulinische Judaisten berechnet sein lässt]; b) *Baur,* schon früher in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1838. 3. S. 142, und dann in: Paulus, der Apostel J. Chr. Sein Leben u. Wirken, seine Briefe u. seine Lehre. Ein Beitr. zu einer krit. Gesch. des Urchristenthums. Stuttg. 1845. [(2) besorgt von *Zeller* 1866. Aber schon *Baur* schritt über diese einseitige Fassung des apologetischen Zweckes der Apostelg. hinaus;

durchaus unwahrscheinlich, wenn wir die Nationalität sowol des Verfassers als desjenigen, an den das Werk gerichtet ist, beachten.

er lässt diese sich nicht bloss den Paulinismus rechtfertigend an die Judenchristen wenden und diesen mit Zugeständnissen entgegenkommen, sondern ebenso sehr auch an die Pauliner, um diesen ihre Gegner nicht länger als principielle Widersacher der paulinischen Grundgedanken über den Universalismus des Heils und deren praktischer Consequenzen erscheinen zu lassen; er fasst also den Zweck des Buches als einen *conciliatorischen;* vom Standpunkt des Paulinismus aus soll es den Versuch machen, die Partheien der Urkirche zu versöhnen. So auch] c) *Schwegler*, Nachapost. Zeitalter II. 73—125; d) *Zeller*, Die Apg. nach ihrem Inhalt und Ursprung krit. untersucht. Stuttg. 1854 (aus Aufsätzen in den Theol. Jahrbb. 1849—51), [der diese Anschauung in classischer Weise zur Darstellung gebracht hat. e) *Hilgenfeld*, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858, S. 503 ff.; 1860, S. 101 ff. 205 ff.; 1872, S. 495 ff.; Kanon und Kritik, S. 188 ff.; f) *Reuss*, Gesch. d. H. Schriften N. T.'s. §. 210; ebenso *Holtzmann* in: *Schenkel*, Bibel-Lexikon I, S. 216. — g) Auch *Thiersch*, Die Kirche im apostol. Zeitalter (2) 1858, S. 117 schreibt der Apostelg. eine conciliatorische Tendenz zu, aber mit der Verwahrung gegen die Tübinger Kritik, dass das Buch lauter Wahrheit enthalte, diese aber so, wie sie am besten zur Anbahnung und Befestigung der Einheit beider Theile der Kirche dienen konnte. — h) Die jüngste Bearbeitung der Apostelgeschichte, die aus der kritischen Schule hervorgegangen ist (kurze Erklärung der Apostelg. von *de Wette*, (4) bearbeitet und stark erweitert von *Franz Overbeck*. Leipz. 1870), hat zwar die conciliatorische Tendenz derselben wieder aufgegeben; denn das Aposteldecret könne nicht als Vergleichsvorschlag von Seiten des Verfassers für *seine* Zeit gemeint sein, da die Heidenchristen sich niemals zur Anerkennung der unbedingten Verpflichtung des mosaischen Gesetzes für die Judenchristen herbeigelassen haben würden; habe sich damals doch wol auch die Stimmung schon vorbereitet, welche um die Mitte des saec. 2 selbst die antipaulinischen Clementinen bewog, auch für Judenchristen die Forderung der Beschneidung fallen zu lassen, und die nach Justin's Zeugniss (dial. c. 47) die Heidenchristen dazu trieb, den Judenchristen die Conservirung jüdischer Lebensordnungen nicht länger zu gestatten; zudem kenne die Apostelgeschichte einen höheren Standpunkt, welcher die unbedingte Verpflichtung der Judenchristen auf das Gesetz ausschliesse, und bringe ihn auch ausdrücklich 13, 38 f., und selbst in einer Rede des Petrus 15, 7 ff. zur Darstellung; ausserdem offenbare die Apostelg. auf jeder Seite nationalen Antijudaismus, welcher die ganze Entwicklung der christlichen Kirche auf den verstockten Unglauben der Juden zurückführe und desshalb eine conciliatorische Tendenz derselben direct ausschliesse. Dennoch hält *Overbeck* daran fest, dass die Apostelgeschichte eine Tendenz verfolge, welche mit dem urchristlichen Partheigegensatze im innigsten Zusammenhang stehe und allein die Auswahl und Gruppirung des mitgetheilten Stoffes und dessen theilweise Umbildung namentlich im Verhältniss zu den Paulusbriefen erklärlich mache; in ihr versuche nämlich das spätere, schon stark vom urchristlichen Judaismus beeinflusste Heidenchristenthum, sich mit seiner Vergangenheit, insbesondere mit seiner Entstehung und seinem ersten Begründer Paulus aus einander zu setzen. Zu dem Ende werde das Heidenchristenthum als die legitime Frucht des urapostolischen Christen-

Beide gehörten wol gewiss dem Jüdischen Volke nicht an; auch von Theophilus wird dieses von den Meisten angenommen. Wozu also für ihn eine geschichtliche Apologie des Paulus in diesem Sinne? Ganz irrig meint *Schneckenburger*, dass die Dedication an Theophilus eine blosse Maske und das Buch recht eigentlich für Judenchristen geschrieben sei, um deren Vorurtheile gegen Paulus und die Paulinische Parthei zu beseitigen. Aber auch Lucas selbst würde als Heidenchrist wol am wenigsten geeignet und geneigt gewesen sein, auf die Judaisirende Parthei eine besondere schriftstellerische Wirksamkeit auszuüben.

Auch hat der Verfasser einen solchen Zweck gewiss nicht auf die Weise festgehalten und durchgeführt, wie namentlich *Schneckenburger, Schwegler, Baur, Zeller* u. A. es sich denken. Sie meinen, er sei mit feiner, berechnender Kunst darauf ausgegangen, den Apostel Paulus in ein solches Licht zu stellen, dass er auch den Judenchristen unanstössig und auch für sie als wahrer Apostel beglaubigt erscheinen konnte; dieser Ge-

thums, nicht als ursprüngliche Stiftung des die Schranken der Urgemeinde durchbrechenden Paulus aufgefasst, das Decret als Bestimmung, die im apostolischen Zeitalter allgemein gültig gewesen sei, hingestellt, um Paulus, der sich an dieses Decret und desshalb als geborener Jude an das Gesetz gebunden erachtet habe, von dem Vorwurf der Verachtung des Gesetzes zu entladen, Paulus endlich nach den Anschauungen einer späteren Zeit in lebendiger Verbindung mit der Urgemeinde, in seiner Mission von den Urapposteln approbirt, treu dem Gesetze der Väter, das ja auch bei den Urapposteln den Universalismus nicht ausschliesse, die Prärogative des jüdischen Volkes respectirend geschildert. (Aehnlich *O. Pfleiderer*, Der Paulinismus. Leipz. 1873, S. 495 ff.) Dieses ist selbstverständlich eine Abwandlung der *Baur-Zellerschen* Ansicht über den Zweck der Apostelgeschichte, die bei aller Selbständigkeit ihres Urhebers sich in der Auffassung des Einzelnen auf das Innigste mit derselben berührt und nur durch einen anderen Gesichtspunkt für die Auffassung des Ganzen die Einzelbeobachtungen zu einem andern Resultate combinirt. Vergl. auch *Overbeck*, das Verhältniss Justin's des Märtyrers zur Apostelgeschichte in: *Hilgenfeld's* Zeitschr. f. w. Th. 1872, S. 305–349 und ebendas. S. 495 ff. die Gegenbemerkungen *Hilgenfeld's*. — Uebrigens kann man immerhin zugestehen, dass die Apostelg. nebenher auch einen politischen Zweck verfolgt; sie weist darauf hin, dass alle Tumulte, die mit der Predigt von Christo in Zusammenhang zu stehen scheinen, von den Juden erregt sind, dass dagegen insbesondere Paulus überall mit den römischen Magistraten in gutem Einvernehmen stand, um römische Vorurtheile gegen das Christenthum zu zerstreuen und dasselbe den Römern zu empfehlen (*Schneckenburger*, S. 244 ff.; *Zeller*, S. 365 ff.); nur darf man nicht mit *Aberle* (Theol. Quartalschr. 1855, S. 173 ff.; 1863, S. 93 ff.) und *Ebrard* (zu *Olshausen*, Apostelg. S. 317 ff.; Wiss. Kritik (3) S. 941 f.) der Apostelgeschichte den mit der politischen Stellung des Christenthums in der römischen Welt zusammenhängenden Gesichtspunkt aufdrängen, sie solle als Rechtfertigungsschrift für den Apostel in dessen Process durch Theophilus eingegeben werden; schon die Abfassungszeit nach dem Evangelium, das erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, verbietet diese Annahme. M.]

sichtspunkt habe die ganze Composition des Buches bestimmt, sowol die Auswahl des Mitzutheilenden, als die Darstellung des Einzelnen: ebenso sollen die geschichtlichen Lücken des Buches, auch das Schweigen über Paulus Tod, sich aus dieser Rücksicht erklären.

Der Verfasser sei zwar ein Pauliner, aber mit einer conciliatorischen Tendenz; desshalb zeichne er einen Paulus, der in seinem Privatleben das Gesetz sorgfältig beobachte und in seiner amtlichen Wirksamkeit in voller Harmonie mit den übrigen Aposteln und der Urgemeinde handele und die gebührende Pietät gegen das Jüdische Volk beobachte. Was in der Geschichte des Paulus diesem Zweck würde nachtheilig gewesen sein, habe er deshalb ausgelassen; ebenso habe er aber auch im ersten Theile des Buches nur Solches und auf solche Weise mitgetheilt, was und wie es die übrigen Apostel und namentlich Petrus als in Harmonie mit Paulus handelnd und dessen Thätigkeit für die Heiden vorbereitend erscheinen lasse. Die Schrift sei (*Zeller*) der Entwurf eines Friedensvorschlages, von einem Pauliner den Judaisten vorgelegt, mit der Absicht, die Anerkennung des Heidenchristenthums durch Zugeständnisse an den Judaismus zu erkaufen und in diesem Sinne auf beide Partheien zu wirken (*Zeller* S. 357 ff. 363).

Die Voraussetzung einer solchen Absichtlichkeit und berechnenden Verschmitztheit bei dem Verfasser erscheint aber durchaus unwahrscheinlich, wenn man sich unbefangen dem Eindruck überlässt, den die einfache Darstellung der Schrift beim Leser hervorbringen wird. Um eine solche Ansicht durchzuführen, müssen daher die Vertheidiger derselben vielfach zu durchaus unnatürlichen oder entschieden falschen Combinationen ihre Zuflucht nehmen und Manches im Inhalte des Buches ganz mit Stillschweigen übergehen, was ihrer Annahme gar zu sehr widerstrebt.

Daneben kann man unbedenklich annehmen, dass Lucas im ersten Theile dieser Schrift aus der Geschichte der älteren christlichen Lehrer namentlich Solches hervorgehoben hat, was als Vorbereitung auf die Paulinische Wirksamkeit unter den Heiden erscheinen konnte; solches musste für ihn als Heidenchristen und für seinen Theophilus von besonderem Interesse sein. Allein nirgends verräth sich, dass er dabei schon die Absicht gehabt haben sollte, den Paulus in seiner Verfahrungsweise zu rechtfertigen; und noch weniger hat er in diesem Interesse, wie besonders *Baur*, *Schwegler* und *Zeller* meinen, eigens die Geschichte zurechtgemacht. Wie weit er davon entfernt ist, schon in diesem ersten Theile Alles zu Paulinisiren und darauf auszugehen, die Glorie und das apostolische Ansehen des Paulus zu begründen, das zeigt schon 1, 21 f.; hier hebt Petrus als Erforderniss derer, welche bei der Wahl des neuen Apostels in Betracht kommen könnten, hervor, dass sie die ganze Zeit,

während welcher der Herr bei ihnen von der Taufe an bis zu der Himmelfahrt ein- und ausging, mit ihnen (den anderen Aposteln) zusammengewesen sein müssten. Dieses traf bei Paulus auf keine Weise zu, und so würde Lucas dies sicher nicht aufgenommen haben, wenn er für seine Schrift den angegebenen Gesichtspunkt gehabt hätte. Ebenso die Stelle 10, 41, wo Petrus sagt, Gott habe Christum nach seiner Auferweckung erscheinen lassen nicht dem ganzen Volke, sondern *μάρτυσι τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἡμῖν οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*; bei der angenommenen Tendenz seines Buches würde sich der Schriftsteller wol etwas anders ausgedrückt haben (vgl. *Lekebusch* S. 373 Anm.). Unerklärt bliebe es auch, wesshalb 2, 46 hervorgehoben wäre, dass die Jünger auch nach dem Pfingstfeste sich einmüthig im Tempel (zu Jerusalem) versammelt hätten; und so Anderes. Nicht minder falsch erklärt man aus dieser Tendenz, dass im zweiten Theile von Paulus bemerklich gemacht ist, dass er sich habe angelegen sein lassen, das Gesetz zu beobachten, und dass er sich mit seiner Predigt überall zuerst an die Juden gewandt habe, und erst wenn er von diesen zurückgewiesen ward, an die Heiden; denn das ist sicher der rein geschichtliche Verlauf der Sache; so erscheint Paulus in seinen Briefen, voll Liebe zu seinem Volke, erfüllt von Verlangen, gerade dieses nicht vom Reiche Gottes ausgeschlossen zu sehen, sich rühmend, dass er, wie den Heiden ein Heide, so den Juden ein Jude sei. Gewiss haben wir in der Darstellung dieses Verfahrens des Paulus in der Apostelgeschichte, wo dasselbe überdies auch gar nicht so sichtbarlich hervorgehoben ist, wie jene Gelehrten behaupten, nichts Anderes zu suchen, als die einfache Darstellung des Thatsächlichen, wie dieses dem Lucas bekannt war.*)

*) Recht gute widerlegende Bemerkungen (namentlich gegen Schneckenburger) s. bei *E. A. Schwanbeck:* Ueber die Quellen der Schriften des Lucas. Bd. 1: über die Quellen der Apgesch. Darmstadt 1847. S. 94—104; und (überhaupt) bei *Lekebusch* S. 236—386. [Auf keinen Fall kann man einen so weitgreifenden, die Facta bewusst und durchgängig alterirenden Einfluss der angenommenen conciliatorischen Tendenz des Verfassers der Apostelg. auf seine Darstellung zugeben, als dieses von *Schneckenburger* und seinen Nachfolgern, von *Baur, Zeller, Hilgenfeld, Holsten, Lipsius* u. A., in seiner Weise auch von *Overbeck* behauptet wird. In der kritischen Würdigung der historischen Glaubwürdigkeit der Apostelg. entlehnt man gewöhnlich von dieser Seite die Hauptargumente gegen die objective Treue der Berichterstattung der Acta von der aus den nicht wegzuleugnenden Discrepanzen zwischen beiden Darstellungen erschlossenen Unvereinbarkeit von Actor. 15, 1—29 mit Gal. 2, 1—10, zweier Berichte, die sich unzweifelhaft auf dieselbe Begegnung des Paulus mit den Uraposteln in Jerusalem beziehen; daneben macht man geltend, dass das Gebahren des Petrus Gal. 2, 11—22 zwar durchaus begreiflich sei unter der Voraussetzung einer principiellen Differenz der Ansichten über die Gültigkeit des Mosaischen Gesetzes zwischen den Uraposteln und Paulus, aber sofort unbegreiflich werde, wenn der Actor. 15 geschilderte Compromiss wirklich zu Stande gekommen sei, und argumentirt nun nach dem durchaus berechtigten Kanon, dass die Akten überall da, wo sie mit authentischen Mittheilungen

§. **124.** Es frägt sich aber, aus welchen *Quellen* Lucas den Stoff für dieses Werk geschöpft hat. Für das Evangelium hat er ohne Zweifel den grössten Theil des Inhaltes aus

des Apostels Paulus in seinen Briefen in Widerspruch treten, nicht die von ihnen berichteten Thatsachen, sondern nur die Auffassung derselben von Seiten des Schriftstellers, bzw. ihre Umbildung im Interesse seiner schriftstellerischen Tendenz bezeugen, weiter so, dass die Apostelg. nicht bloss in ihrer unwahr abgeglätteten Darstellung des Apostelconvents dem Gegensatz zwischen Paulus und den Urapostеln vermittelnd die Spitze abbricht, sondern auch, dass sich darin überhaupt die conciliatorische Tendenz ihres Verfassers enthüllt, um diesem, den fraglichen Gegensatz des apostolischen Zeitalters über die Actor. 15 m. M. n. richtig gegebene Maassbestimmung desselben erweiternd, überall nachzurechnen, wie er im Interesse der Vermittlung Petrus paulinischer und Paulus petrinischer dargestellt habe, als es sich mit der geschichtlichen Wirklichkeit vertrage (vrgl. *Baur*, Paulus (2) Th. I, S. 119 ff.; *Schneckenburger*, Stud. u. Krit. 1855, S. 554 ff.; *Hilgenfeld*, Galaterbrief, S. 52 ff.; Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858, S. 74 ff., 1860, S. 118 ff.; *Holsten*, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. Rostock 1868, S. 272 ff., S. 356 ff.; *Lipsius*, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, S. 72 ff.; Bibel-Lexicon. I, S. 194 ff.; *Overbeck*, a. a. O. S. 216 ff.; *Weizsäcker*, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1873, S. 121 ff.). Aber das Richtige scheint mir hier *Ritschl*, zu dessen Anschauungen über die Entstehung der altkatholischen Kirche ich mich schon früher (Der Römerbrief. Marburg 1866, S. 160 Anm. 2) im Wesentlichen bekannt habe, gesehen zu haben. Ohne in eine Detailuntersuchung über das Decret Actor. 15 einzutreten, erinnere ich ausser dem o. S. 249 Anm. über die Stellung der Urapostel zur Beschneidung des Titus Bemerkten nur an Folgendes: a) Gal. 2, 2 spricht von Privatverhandlungen mit den δοκοῦντες (dieser Ausdruck ist satirisch, aber er richtet seine Spitze in erster Linie nicht gegen die Urapostel, sondern gegen die Galatischen Gegner des Paulus), deren Verlauf und Resultat neben dem Streit über Titus bis v. 10 berichtet wird; der Galaterbrief lässt also noch Raum für die Verhandlungen vor versammelter Gemeinde Actor. 15, wo sich v. 7 noch die Erinnerung erhalten hat (πολλῆς δὲ συζητήσεως γενομένης), dass die Sache nicht so glatt verlaufen ist, wie es nach der Apostelgeschichte den Anschein hat. b) Wenn den Heidenchristen Actor. 15 die Beobachtung der Proselytengesetze auferlegt wird, von der Abrogation des Mosaischen Gesetzes für Judenchristen aber gar nicht die Rede ist, so scheint damit der urapostolische Standpunkt durchaus gewahrt. Die Consequenz, dass wenn die Heidenchristen ohne Beobachtung des Gesetzes das Heil erlangen, auch für Judenchristen die Beobachtung des Gesetzes nicht mehr Bedingung des Heils sein kann, wird für die Praxis nicht gezogen; dagegen soll gerade den Judenchristen durch die Festhaltung des Gesetzes ihre Qualität als legitime Erben der Verheissung Abrahams und damit der Vorrang im Gottesreich mit der Perspective auf die Bekehrung des ganzen Volkes und auf Jerusalem als Mittelpunkt der Kirche erhalten bleiben, während die Heidenchristen, die Diaspora der jüdischen Nationalkirche, die hinzutretenden Proselyten, zwar als Christen, aber doch nur als Christen zweiter Classe anerkannt werden. Ein solcher Compromiss konnte aber, nachdem die Heidenmission ihre grossartigen Erfolge in Morgenland und Abendland errungen und die Missionsarbeit am jüdischen Volk das ersehnte Resultat nicht erzielt hatte, gewiss nicht mehr von

früheren grösseren oder kleineren Schriften entnommen, Einzelnes wol auch aus der mündlichen Ueberlieferung; bei keiner der Begebenheiten, die er dort berichtet, ist er als

einem Pauliner als Friedensvorschlag zur Verständigung der Partheien für seine Zeit fingirt werden; er passt geschichtlich nur vor die zweite Missionsreise des Paulus, wohin ihn die Apostelg. verlegt. c) Auch zeichnet diese die Stellung des Petrus, Jakobus und Paulus zu diesem Compromiss ganz sachgemäss. Nachdem Paulus durch seine Verhandlungen mit den δοκοῦντες und seine Standhaftigkeit in Betreff des Titus die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen bei den Häuptern durchgesetzt hat, musste die Initiative zu einem derartigen officiellen Abkommen von den Urapposteln ausgehen; sie müssen es vor der Versammlung begründen und können es auch, da es auch mit seiner Fassung des Universalismus in der Linie ihrer theologischen Ueberzeugungen liegt, während Paulus durch das Referat über seine Erfolge (Act. 15, 12) wohl auf den Beschluss der Gemeinde in dieser Richtung einwirken, auch den Beschluss dankbar acceptiren konnte, da er den Heidenchristen wenigstens die Freiheit vom Joche des Gesetzes gewährleistete; aber die theologische Begründung desselben konnte er nicht übernehmen, da das Maass von Freiheit, welches das Abkommen gewährte und welches nach Gal. 2, 1—10 mit der Scheidung der Missionsgebiete allein und nur unter Kämpfen zu erreichen war, nicht an die Höhe der paulinischen Auffassung der principiellen Freiheit des Gläubigen vom Gesetz heranreichte. d) Obgleich ein solcher Beschluss in Jerusalem gefasst war, kann Paulus mit voller Wahrheit Gal. 2, 6 versichern: ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο. Die herrschende kirchliche Sitte verbürgt es, dass Paulus keiner seiner Gemeinden, auch den Galatern nicht, die gesetzesfreie Predigt des Evangeliums jemals gebracht hat, ohne im Gebiete der Sitte, wie das in der Natur der Sache und bei der weiten Verbreitung der Proselyten auch in den Verhältnissen begründet war, zugleich auf die Durchführung der Proselytengebote zu dringen; normirt er doch auch später noch factisch im Sinne des Aposteldecrets (I. Kor. 5 u. 8) das heidenchristliche Leben. Gerade weil das Aposteldecret seine Praxis den Heidenchristen gegenüber bestätigt, ist ihm in Jerusalem Nichts zu seiner Predigt hinzu auferlegt. e) Auch das Eingreifen der Gesandtschaft des Jakobus in die Gemeindeverhältnisse von Antiochien und der Streit des Paulus mit Petrus, den es zur Folge hatte (Gal. 2, 11 ff.), begreift sich nur unter der Voraussetzung des Decrets. Das Decret, ein Compromiss, der bald von der weiteren Entwicklung der Dinge überholt wurde, ordnete zwar ausreichend die Verhältnisse zwischen Judenchristen und Heidenchristen in Palästina, wo die letzteren ein verschwindendes Moment der Bevölkerung bildeten; seine einfachen Bestimmungen hätten auch für rein heidenchristliche Gemeinden genügt; sie reichten aber nicht aus für die gemischten Gemeinden im Missionsgebiet des Paulus. Dieser glaubte, bei geographischer Fassung der Begriffe Heidenchristenthum und Judenchristenthum, das Decret vollständig zur Ausführung zu bringen, wenn er in seinem, dem heidenchristlichen Gebiet, nur auf die Beobachtung der Proselytengesetze dringe, damit seine Heidenchristen ihren judenchristlichen Gemeindegenossen nicht heidnisch unrein und verunreinigend erscheinen könnten; dafür erwartete er aber, dass die Judenchristen wenigstens so viel von der Gesetzeserfüllung nachliessen, dass sie die Speisegebote nicht länger beobachteten, um durch die Tischgemeinschaft und die Gemeinsamkeit des Herrn-

Augen- und Ohrenzeuge zugegen gewesen. Anders aber, meint man gewöhnlich, verhalte es sich wenigstens theilweise mit der Apostelgeschichte. In der Erzählung von Reisen des

mahles mit ihren heidenchristlichen Brüdern zur Einheit der Gemeinde zusammenzuwachsen; waren sie doch seiner Meinung nach weder durch das Wesen des Evangeliums, noch durch das Decret bei seiner Auffassung von dem Geltungsbereich desselben noch länger an dieselben gebunden. Ein derartiger Zustand der Gemeinschaft zwischen beiden Partheien hatte sich nun in Antiochien herausgebildet, als Petrus dort ankam und unbefangen sich der herrschenden Praxis anschloss. Hätte aber Petrus, nun gar unter der Voraussetzung, dass er von Haus aus der strenge Judenchrist war, für den ihn die Tübinger Schule erklärt, überhaupt sich zu einem solchen Schritt herbeilassen können, wenn nicht die officielle Anerkennung der Heidenchristen als Christen durch das Decret vorausgegangen wäre? Dagegen fasste Jakobus den Unterschied von Heidenchristenthum und Judenchristenthum ethnographisch und wollte desshalb auch die Judenchristen der Diaspora bei der vollen Strenge des väterlichen Gesetzes festhalten, die ihnen die Beobachtung des Unterschiedes von Rein und Unrein durch die Speisegesetze vorschrieb; nach seiner Auffassung des Decrets, nach der Nichts im Verhältniss der Judenchristen zum Gesetz durch dasselbe geändert war, musste er also in Antiochien einschreiten, wo Petrus die Prärogative des jüdischen Volkes, die auch in der christlichen Kirche zu wahren seien, preisgab. Petrus endlich hatte sich weder die letzten theoretischen Voraussetzungen seines anfänglichen gesetzesfreien Verhaltens vollständig klar gemacht, noch besass er, wohl in dem Gefühl, aus den Grenzen des ihm eigenthümlichen Berufes herausgetreten zu sein (Gal. 2, 9), die Kraft, die praktischen Consequenzen der von ihm eine Zeit lang thatsächlich bekannten Grundsätze auch gegen den Widerspruch der Abgesandten des Jakobus aufrecht zu erhalten — wesshalb Paulus sein Verfahren als Heuchelei rügt —, und war so nach beiden Seiten über die Schranken des Decrets ohne sichere Haltung hinausgegangen. f) Auch das spricht für die geschichtliche Wahrheit von Actor. 15, dass das Decret nach den beiden möglichen Auffassungen desselben gerade noch das Verhältniss der Judenchristen zum Gesetz im Gebiete des Apostels Paulus streitig lässt und damit präcise den Punkt umschreibt, an den sich für die Häupter der Urgemeinde eine unausgeglichene, aber wohl allmählich tolerirte Differenz ihrer Anschauungen von der paulinischen ansetzte — tolerirt, weil auch die Urapostel nicht den absoluten Heilswerth der Gesetzeserfüllung behaupteten, sonst hätten sie die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen (Gal. 2, 9) nicht zugestehen können, —, an dem aber der dauernde, feindselige Widerspruch der Masse der Judenchristen gegen Paulus immer wieder einsetzte. Die Leidenschaftlichsten unter ihnen wollten zwar den Heidenchristen die vom Decret anerkannte Freiheit vom Gesetz wieder entwinden; aber die Apostelgeschichte hat noch die treue geschichtliche Erinnerung daran aufbewahrt, dass der Groll der Judenchristen nur mit der paulinischen Auffassung des Decrets im Zusammenhang steht (21, 21). Freilich erwähnt Paulus das Decret in keinem seiner Briefe, aber das spricht gewiss nicht gegen dessen Existenz, sondern nur dafür, dass die urapostolische Auffassung desselben es ihm sehr bald als für sein Missionsgebiet nicht ausreichend erscheinen liess. Die tendenzlose Treue der Darstellung dessen, was die Apostelg. über den Apostelconvent mittheilt (vrgl.

Paulus ist nämlich von seiner Reisegesellschaft öfters in der 1. Plur. die Rede, so dass wir hier unverkennbar den Bericht eines ungenannten Reisegefährten desselben haben; man glaubt also voraussetzen zu können, dass es Lucas selbst sei, und nimmt an, er habe sich überall bei Paulus befunden, wo diese communicative Bezeichnungsweise herrscht, und habe, wo dieselbe aufhört, die Gesellschaft des Apostels wieder verlassen. Doch ist diese Annahme mehr naheliegend als sicher. Lucas verfährt wenigstens bei der Benutzung früherer von ihm vorgefundener Aufzeichnungen im Evangelium öfters so, dass er sie aufnahm wie er sie vorfand, ohne sie besonders zu überarbeiten und auch ohne sie mit einander überall in eine so passende Verbindung zu setzen, wie es für ein fortlaufendes geschichtliches Werk angemessen gewesen wäre: dem analog könnten wir auch in der Apostelgeschichte in Fällen der be-

Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche (2) 1857, S. 127 ff. 148 ff.; *Holtzmann*, Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentl. Literatur. Leipz. 1867, S. 566 ff.), scheint mir danach, abgesehen von unschuldigen Zügen derselben in der sachgemässen, wenn auch freien Bildung der Reden, in der allzu concreten Ausprägung der Ueberlieferung z. B. bei dem Synodalschreiben, im Wesentlichen festzustehen und damit der herrschenden Auffassung der conciliatorischen Tendenz der Apg. ihre Hauptstütze entzogen. Dennoch ist die Apg. nicht die einfache, schlichte Erzählung von dem Fortgang des von dem Erlöser begonnenen Werkes, für die sie *Bleek* (S. 386) ansieht; vielmehr zwingt die Auswahl des von ihr gegebenen Stoffes und namentlich ihr beredtes Schweigen über manche Ereignisse des apostolischen Zeitalters, die uns aus den Paulusbriefen und andern Quellen bekannt sind, dazu, ihrem Verfasser einen bestimmten ausserhalb der objectiven Berichterstattung liegenden Zweck zuzuschreiben. Dieser Zweck ist allerdings ein conciliatorischer, der aber, ohne die geschichtliche Zuverlässigkeit des Mitgetheilten zu schädigen, nur innerhalb der Grenzen, wie sie etwa von *Reuss* und *Holtzmann* (S. 387 Anm. f.) bestimmt sind, seinen Einfluss auf die Darstellung übt. Die Apostelg. erfindet nicht Thatsachen, wie etwa das Aposteldecret, oder bildet sie um im Interesse der Tendenz, aber sie kehrt die thatsächlich vorhandene Verwandtschaft zwischen den Urapostеln und Paulus hervor, Elemente des Fortschritts bei Petrus und Jakobus, conservative Neigungen und danach normirte Praxis bei Paulus, und beschweigt absichtsvoll die Punkte (Titus; die Streitigkeiten in den paulinischen Gemeinden), welche an den alten Hader der Partheien erinnern könnten. Obgleich Mythus (Pfingstwunder) und verherrlichende Sage schon auf die Quellen der Apostelgeschichte, namentlich ihres ersten Theils, Einfluss geübt, und diese auch über die frühsten Reisen des Paulus nach Jerusalem (Actor. 8, 26 ff.; 9, 27 ff.) nicht mehr hinlänglich unterrichtet sind, so verdienen doch namentlich die „Wirstücke" im zweiten Theil, dessen Wundergeschichten, abgesehen von Act. 19, 11. 12, auch ganz den Charakter der beglaubigten Heilwunder der evangelischen Geschichte an sich tragen, schlechthin Glauben. M.]

zeichneten Art nicht des Lucas eignen Bericht haben, sondern den eines anderen, in Paulus Gesellschaft befindlichen Gläubigen, den dieser zunächst für bestimmte Leser über die Reise aufgesetzt hatte, der sich dann auch in weitere Kreise verbreitete; so konnte er auch dem Lucas bei der Abfassung dieses Werkes vorliegen und von ihm theilweise in der ursprünglichen Form, auch mit der communicativen Bezeichnungsweise der Reisegesellschaft, aufgenommen sein. Wäre wirklich Lucas selbst hier überall die erzählende Person, so hätte er wol irgendwie ausdrücklich bemerkt, dass und wo er zu Paulus gestossen sei, und wann und weshalb er dessen Gesellschaft wieder verlassen habe, zumal es doch auch für den ihm bekannten Theophilus von Interesse sein musste, welchen Antheil an den erzählten Begebenheiten der Verfasser selbst genommen hatte. Solche Andeutungen aber finden wir nirgends, sondern die 1. Plur. tritt ein und nachher wieder die 3. Plur., ohne dass über die Veranlassung dieses Wechsels das Mindeste bemerkt ist; wäre Lucas selbst der hier Redende, so würde das mindestens eben so auffallend sein, als wenn er hier theilweise wörtliche Mittheilungen aus dem schriftlichen Berichte eines anderen Paulinischen Gefährten gäbe.*) Im Allgemeinen ist die letztere Annahme wahrscheinlicher. In unserem Buche findet sich diese communicative Bezeichnungsweise für die Paulinische Reisegesellschaft: a) bei der zweiten Missionsreise des Paulus 15, 36 ff., und zwar von 16, 9 an bis V. 17, von Troas bis Philippi, bis zu der Erzählung über die Wahrsagerin, welche durch Paulus bekehrt ward; b) bei der späteren Europäischen Reise des Apostels für die Erzählung von der Rückkehr von Philippi an über Kleinasien bis nach Jerusalem, 20, 5 ff.; c) bei der Reise des gefangenen Paulus von Cäsarea nach Rom, Kpp. 27. 28. Hier berichtet überall ein Augenzeuge und Theilnehmer. Derselbe kann aber auch sehr wohl damals in Jerusalem und Cäsarea bei Paulus geblieben sein, ungeachtet sich hier die communicative Bezeichnungsweise nicht

*) Vgl. auch *Schwanbeck* S. 188—191, welcher aus Geschichtschreibern des Mittelalters Beispiele anführt, wo dieselben aus den von ihnen benutzten Quellenschriften Worte, als seien es ihre eigenen, entnehmen und dabei auch die 1. Plur. beibehalten, auf eine für ihren eigenen Standpunkt und ihr Zeitalter unpassende Weise.

findet; denn hier ist überall nur von den persönlichen Schicksalen des Paulus die Rede, also musste der Augenzeuge zurücktreten. Wäre nun Lucas dieser Berichtende, der wenigstens überall, wo mit „Wir" erzählt wird, in Paulus Begleitung gewesen sein müsste, so würde das ein sehr inniges Verhältniss desselben zu Paulus voraussetzen, und schon aus einer Zeit, welche der Abfassung unserer sämmtlichen Paulinischen Briefe vorhergeht. Wir dürften also erwarten: a) dass Paulus auch schon in seinen früheren Briefen vor der Römischen Gefangenschaft denselben irgendwo erwähnt hätte, wie namentlich 1. und 2. *Thessal.*, 1. und 2. *Kor.*, wo er nirgends genannt wird, wohl aber Timotheus und Sylvanus; b) dass Lucas in *den* aus der Römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen, in denen er genannt wird, nämlich *Kol.* und *Philem.*, mehr gegen Andere hervorträte, als der Fall ist; denn Philem. V. 24 wird er als der letzte aller seiner *συνεργοί* genannt, und Kol. 4, 14 hinter dem Aristarch, Marcus, Jesus Justus und Epaphras; sogar findet Paulus sich veranlasst, ihn durch die Bezeichnung *ὁ ἰατρός* kenntlich zu machen. Wäre Lucas überall in den mit „Wir" erzählenden Stücken in Paulus Begleitung gewesen, so würde das wenigstens ein eben so langjähriges und inniges Verhältniss voraussetzen, wie zwischen Timotheus und Paulus. Aber nach den angegebenen Daten lässt sich das kaum denken, sie machen es vielmehr wahrscheinlicher, dass er erst zu Rom selbst in ein näheres Verhältniss zu Paulus getreten ist. Da er daselbst als Arzt auf längere Zeit ansässig gewesen zu sein scheint, so befand er sich vermuthlich dort auch, als Paulus von dort aus den Brief an die *Philipper* schrieb, sei es nun, dass dieser früher oder später als Kol. u. Philem. geschrieben ist (s. §. 172). Wäre nun Lucas der communicativ redende Begleiter des Paulus, der auf dessen zweiter Missionsreise mit ihm von Troas nach Philippi ging und dort bei ihm war, und der auch auf der späteren Reise von Philippi aus ihn wieder nach Asien begleitete, so müsste er in einem näheren Verhältniss gerade zu der Philippischen Gemeinde stehen und wol auch in diesem Briefe genannt sein. Das ist aber nicht der Fall, während Paulus *Phil.* 1, 1 den Timotheus in der Begrüssung neben sich nennt. Auch die Weise, wie der Er-

zählende sich *Act.* 16, 10 ausdrückt (*wir* schlossen, dass der Herr *uns* berufen habe), macht es wahrscheinlich, dass er nicht erst — wie man unter der Voraussetzung, dass es Lucas selbst sei, annehmen muss — in Troas zu Paulus gestossen ist, sondern schon einige Zeit bei ihm gewesen war, so dass er sich als zu ihm gehörend bezeichnen konnte. Daneben macht die Art, wie 20, 6 u. 27, 9 die Jahreszeit nach Jüdischen Festen angegeben ist, es nicht wahrscheinlich, dass das ursprünglich so von Lucas, dem nicht beschnittenen Heidenchristen, für den Theophilus sollte geschrieben sein; es führt vielmehr auf einen Mann, der dem Jüdischen Volke näher stand, und der auch für Solche schrieb, mit denen es eine gleiche Bewandniss hatte.

Demnach ist es wahrscheinlich, dass Lucas für die bezeichneten Abschnitte der Apostelgeschichte den Bericht eines anderen Gefährten des Paulus benutzt und denselben theilweise wörtlich aufgenommen hat. In dem ersten dieser Abschnitte, nämlich in einem Theile des Berichtes über die zweite Missionsreise, von Troas an bis Philippi, 16, 9 ff., weisen nun auch alle Indicien auf die Autorschaft des *Timotheus* hin.

Paulus unternahm diese Reise von Antiochien aus in Begleitung des Silas (15, 40); später von Lystra aus war auch Timotheus bei ihnen (16, 1 ff.). Von anderen Begleitern des Apostels ist hier nirgends die Rede. Was Lucas über diese Reise erzählt, muss also auf dem Berichte eines dieser drei, des Paulus, Silas oder Timotheus, beruhen. Aber weder Paulus noch, wie *Schwanbeck* meint, Silas kann der Berichterstatter sein. Denn wo von Paulus allein oder von Paulus und Silas gemeinschaftlich etwas erzählt wird, wie die Gefangensetzung und Entlassung derselben zu Philippi, da werden sie *namentlich* genannt und ist von ihnen in der dritten Person die Rede, auch wo noch so eben die communicative Erzählungsweise stattfand; s. 16, 13: *wir* gingen an den Fluss und redeten zu den versammelten Weibern; V. 16: als *wir* zum Betorte gingen; — vgl. mit V. 17: das Mädchen folgte dem Paulus und uns; V. 18: Paulus wandte sich, und V. 19: sie ergriffen den Paulus und Silas, und so im Folgenden. Als Erzähler bleibt also nur Timotheus übrig, der über diese Begebenheiten vermuthlich in einem Briefe an seine Angehörigen oder Glaubensbrüder in Lystra oder der Gegend berichtet hatte, welcher dem Lucas vorlag.

§. 125. Für den ferneren Theil dieser Reise, von Philippi aus weiter, findet die communicative Erzählungsweise nicht mehr statt; der ursprünglich Referirende kann sich also

für die nächste Zeit nicht in Paulus Begleitung befunden haben; gerade das passt aber auf Timotheus, welcher bei der Abreise des Paulus und Silas von Philippi entweder dort vom Apostel eine Zeit lang zurückgelassen ist, um die Gemüther der Bekehrten noch mehr zu befestigen, oder sich schon früher entfernt hatte; werden doch auch als die reisenden Glaubensboten für das Nächstfolgende von 16, 40 an ausdrücklich nur Paulus und Silas genannt, vgl. 17, 4. 10. Erst zu Beröa scheint Timotheus wieder zu ihnen gekommen zu sein, da nach 17, 14 f., als Paulus sich veranlasst sah, diese Stadt zu verlassen, Silas und Timotheus dort zurückblieben, und Paulus ihnen anbefehlen liess, ihm bald möglichst nachzukommen. Nach 1. Thess. 3, 2 kam nun Timotheus wenigstens auch schon nach Athen zu Paulus und hielt sich dort mit ihm eine Zeit lang auf. Ob auch für diesen weiteren Verlauf der Reise dem Lucas ein Bericht des Timotheus vorgelegen hat, lässt sich nicht entscheiden; jedoch ist es wol für die ausführlichere Erzählung über Paulus Wirksamkeit zu Athen und über seine Rede auf dem Areopag nicht unwahrscheinlich, sei es nun, dass Timotheus damals schon wieder beim Apostel war, oder dass er bei seiner bald darauf erfolgten Ankunft von Paulus selbst oder von Anderen genaueren mündlichen Bericht darüber gehört hatte. Dass dagegen Silas zu Athen bei Paulus gewesen sei, darüber ist uns wenigstens nichts bekannt.

Derselbe Timotheus ist nun nicht unwahrscheinlich der ursprüngliche Referent auch für die späteren Theile der Apostelgeschichte, wo die communicative Erzählungsweise stattfindet.

Auf der Reise des Paulus von Macedonien nach Jerusalem, welche durchweg in dieser Erzählungsweise dargestellt wird, finden wir auch unmittelbar, ehe sie eintritt, 20, 4 ausdrücklich angegeben, dass Timotheus sich mit unter der Reisegesellschaft befand; von V. 5 an kann sehr gut sein Bericht angehen, wo wir nur das οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρωάδι bloss auf die beiden unmittelbar vorher hinter Timotheus genannten Asiaten Tychikus und Trophimus zu beziehen haben, was *Zeller* mit Unrecht (Apgesch. S. 458 f.) als unstatthaft zurückweist, obgleich es auch an sich am wahrscheinlichsten ist.*) Von Timotheus können wir

*) Die Stelle 20, 5 scheint die Autorschaft des Timotheus für die „Wirstücke" ausdrücklich auszuschliessen; wenn man die Deutung des ἡμᾶς nicht verkünsteln will, so umfasst es nur Paulus und den

nach dem Verhältniss, in dem er auch nach den Paulinischen Briefen zum Apostel stand, uns sehr wohl denken, dass er auch nach der Gefangensetzung des Paulus in Jerusalem und in Cäsarea in dessen unmittelbarer Nähe geblieben ist, und eben so, dass er den Apostel auf der Reise nach Rom begleitet hat und auch dort längere Zeit bei ihm geblieben ist; dort finden wir ihn beim gefangenen Apostel auch wirklich in allen aus dieser Gefangenschaft geschriebenen Briefen desselben, sowol Kol., Philem., Eph. als auch Philipp., und zwar als einen Genossen, der zum Apostel in einem viel näheren Verhältniss stand als Lucas. Für den Timotheus, den Sohn einer Jüdin, der sich gewiss schon von Jugend auf an den Jüdischen Gottesdienst angeschlossen hatte und von Paulus durch Beschneidung ganz ins Jüdische Volk aufgenommen war, lässt sich auch die Bezeichnung der Jahreszeiten nach Jüdischen Festen weit eher begreifen, als von Lucas. Dieses Letztere würde zwar auch ganz gut zu *Silas* stimmen, der dem Jüdischen Volke angehörte,*) aber nicht so die anderen Umstände. Hätte Silas auch in der späteren Zeit in einer so fortgesetzten unmittelbaren Verbindung mit Paulus auf dessen Reisen bis nach Rom gestanden, so dürften wir mit Recht erwarten, dass er auch dort noch längere Zeit beim Apostel geblieben wäre; er wird aber in keinem der von dort geschriebenen Briefe mehr genannt.

Diese Ansicht über den Ursprung dieser Reiseberichte ist zuerst von *Schleiermacher***) in seinen Vorlesungen über Apostelgeschichte vorgetragen; als dessen Ansicht ist sie bekannt gemacht und vertheidigt von *Ulrich*, Stud. u. Krit. 1837, S. 369 ff., 1840, S. 1003 ff.; s. auch *meine* Anzeige von Mayerhoff's Buch, ib. 1836, S. 1026 ff. In Schleiermacher's gedruckten Vorlesungen über Einl. ins N. T. findet sich die gleiche Vorstellung entwickelt, doch bezeichnet er nicht den Timotheus als den ursprünglichen Erzähler. Auch *de Wette* hat sich für diese Annahme erklärt (Exeg. Handb. zur Apgesch., und besonders Einl. ins N. T. 5. Ausg.). Auch *Mayerhoff* sucht geltend zu machen, dass Timotheus hier der Be-

Verfasser des Reiseberichts im Gegensatz zu den sieben andern Begleitern des Paulus, unter denen Timotheus ausdrücklich genannt wird; er kann also der Verfasser der Wirstücke nicht sein. M.

*) Die Silashypothese ist nach *Schwanbeck* von *van Vloten* wieder aufgenommen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, S. 223 f., 1871, S. 431 ff.), der ihr den etymologischen Stützpunkt gegeben, dass Silvanus derselbe Name sei, als Lucanus (silva-lucus), dass also der Reisebericht von demselben Manne herrühre, dem die Ueberlieferung die Abfassung der Apostelg. zuschreibe. Dagegen s. o. S. 397 und *Cropp*, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1868, S. 223 f. — *Krenkel*, Paulus der Apostel der Heiden. Leipz. 1869, S. 214 f. schlägt Titus als Verfasser der Wirquelle vor; aber diese Hypothese hat ebenso wenig Halt in der Tradition über die Abfassung der Apostelg. als die Verfasserschaft des Timotheus. M.

**) Der Erste eigentlich, welcher die Ansicht ausgesprochen hat, dass Lucas in der ängstlichen Benutzung seiner Quellen so weit gegangen sei, dass er stellenweise seinen Gewährsmann in der ersten Person sprechen lasse, ist *Königsmann* (in Flensburg): De fontibus commentariorum sacr., qui Lucae nomen praeferunt, deque corum consilio et aetate. 1798; in Pott's Sylloge commentatt. theol., Vol. III.

richterstatter sei, nimmt dann aber denselben als Verfasser der ganzen Apostelgeschichte sammt dem dritten Evangelium an. Allein dass dieses unstatthaft sei, habe ich a. a. O. nachzuweisen gesucht, und, wie ich glaube, auf ziemlich evidente Weise; auch Mayerhoff selbst hat diesen Theil seiner Ansicht zurückgenommen. Es wäre schon unbegreiflich, wie sich von Anfang an die falsche Ansicht von Lucas als dem Verfasser in der Kirche hätte verbreiten können, zumal Timotheus als thätiger Gehülfe des Paulus in der Kirche jedenfalls bekannter war und in höherem Ansehen stand als Lucas, von dem, wenn er nicht der Verfasser dieser Schriften wäre, eigentlich nichts weiter bekannt gewesen wäre, als dass er sich in Paulus Nähe befand, als dieser an die Kolosser und an Philemon schrieb. Entschieden spricht gegen eine solche Annahme auch die Weise: a) wie manche Parthien in der Apostelgeschichte ausgeführt sind, indem mehrmals gerade solche Zeiträume der Wirksamkeit des Paulus nur ganz kurz und summarisch behandelt sind, von denen wir aus den Paulinischen Briefen wissen, dass während derselben Timotheus sich in der Begleitung des Paulus befunden und dass sich in denselben auch sehr Merkwürdiges begeben haben muss, wie besonders 20, 1—3; und b) wie Timotheus selbst im Buche in einer Art erwähnt wird (16, 1 ff.; 19, 22; 20, 4), die ihn als Verfasser des ganzen Werkes ausschliesst, das er noch dazu zunächst für eine ihm befreundete Privatperson geschrieben hätte. Vielmehr, wenn es richtig ist, dass die mit „Wir" erzählenden Berichte ursprünglich von Timotheus ausgegangen sind, so sind diese Bezeichnungen seiner Person unzweifelhaft nicht von ihm selbst, sondern von dem Verfasser des Buches, und dieser ist daher eine von ihm verschiedene Person.*)

*) Die Timotheushypothese, neuerdings noch von *Beyschlag* (Stud. u. Krit. 1864, S. 215) vertreten, ist nur lebensfähig auf Grund der Anschauung *Schleiermacher's* von dem äusserlichen Verhältniss des Verfassers der Apostelg. zu seinen Quellen; nur unter dieser Voraussetzung kann ἡμεῖς bei der Aufnahme dieser Quelle, des Berichtes eines Reisegefährten Pauli, sorglos vom Verfasser stehen gelassen sein. Aber schon *Zeller* hat nachgewiesen, dass die Quellen der Apostelg. in dieser eine sehr eingreifende und gleichmässige Verarbeitung erfahren haben, so dass sich die charakteristischen Eigenthümlichkeiten ihres Verfassers durch das ganze Buch hindurch, auch in den „Wirstücken", nachweisen lassen. Von dieser letzten Beobachtung aus ist man zu einer doppelten Ansicht über den Verfasser der „Wirstücke" gekommen: a) Die „Wirstücke" gehören einer älteren Schrift, dem Berichte eines Mitarbeiters über die Missionsthätigkeit des Paulus an, der an einzelnen Stellen wörtlich, an andern nach der Tendenz des Verfassers der Acta überarbeitet, bzw. verkürzt von demselben aufgenommen ist. Da nun die kirchliche Ueberlieferung den Namen des Lucas mit der Abfassung der Apostelg. in Verbindung bringt, so mag er der Verfasser dieses Berichtes gewesen sein und dessen Aufnahme in die Apostelg. die Annahme erklären, dass Lucas diese und das dritte Evangelium geschrieben habe. Das „Wir" dieses Berichtes habe aber der viel spätere Verfasser der Apostelgeschichte an einzelnen Stellen absichtlich beibehalten, um für diesen Lucas und einen Augenzeugen zu gelten. So *Zeller*, a. a. O. S. 459 ff. 516; *Overbeck*, a. a. O.

§. 126. Ausser diesen Berichten des Timotheus hat Lucas auch schon in den vorhergehenden Theilen der Apostelgeschichte nach ziemlich deutlichen Spuren schriftliche Quellen benutzt.*) So wol z. B. in dem Berichte über die erste Missionsreise des Paulus (in Begleitung des Barnabas) Kpp. 13. 14; schon wenn wir in formeller Hinsicht den Anfang dieses Berichtes mit dem jetzt Vorhergehenden vergleichen, wird das bemerkbar.

Es heisst 12, 25: „und Barnabas und Saulus kehrten zurück aus Jerusalem u. s. w." Unmittelbar darauf 13, 1 werden nun als Einleitung zu der folgenden Aussonderung des Paulus und Barnabas zur Mission die christlichen Lehrer und Propheten aufgeführt, welche sich damals in Antiochien befanden, aber in einer Form, die nicht leicht so auf ganz selbständige Weise von demselben Schriftsteller gebildet wäre. Man würde dann erwarten, dass nur diejenigen genannt wären, welche Paulus und Barnabas bei ihrer Rückkehr dort antrafen; aber mit den übrigen werden auch sie selbst mit aufgeführt. Weit eher erklärt sich dieses,

S. LI. Auf Lucas, den sie von dem späteren Verfasser der Apostelg. unterscheiden, führen auch *Gfrörer*, Heilige Sage. II, S. 235 f.; *Köstlin*, Syn. Evv., S. 291; *Hilgenfeld*, Evv., S. 225 die „Wirstücke" zurück, ohne der Beibehaltung des „Wir" eine solche Tendenz beizulegen. b) Andere führen die „Wirstücke" auch auf Lucas zurück, aber unterscheiden den Verfasser des Reiseberichts nicht von dem des ganzen Buches; in dem „Wir" trete das „Ich" des Prologs, die Person des Verfassers mit auf, der sich für die „Wirstücke" als Mittheilnehmer an den berichteten Ereignissen kennzeichnen wolle. So *Schneckenburger*, a. a. O. S. 17 f.; *Leckebusch*, a. a. O. S. 131 ff.; *Meyer*, Apostelg. (4) S. 4 ff.; *Ewald*, a. a. O. S. 34; *Klostermann*, a. a. O. zusammenfassend S. 70; *Trip*, a. a. O. S. 7 ff.; *Rénan*, les Apôtres. 1866, S. 7 ff.; *Holtzmann*, a. a. O. S. 211 ff., und wohl mit Recht. M.

*) In Betreff der Benutzung schriftlicher Quellen für die vorhergehenden Theile der Apostelgeschichte kommt zuletzt *Overbeck*, a. a. O. S. LII ff. nach dem Vorgang von *Zeller*, a. a. O. S. 489 ff., *Leckebusch*, S. 402 ff. zu dem Schlusse, dass sie zwar nicht unmöglich, aber bei der stilistischen und sprachlichen Einheit der Apostelg. nirgends mit voller Sicherheit nachweisbar sei. Dagegen glaubt *Ewald*, a. a. O. S. 42 ff. einen ersten und zweiten judäochristlichen Erzähler für capp. 1—12, 24, einen besonderen Bericht über die erste Missionsreise des Paulus (c. 13. 14) und mindestens das authentische Synodalschreiben (15, 23—29) als Quellen für die betreffenden Abschnitte der Apostelg. annehmen zu müssen. Ist übrigens Lucas als Verfasser der „Wirstücke" der langjährige Begleiter des Paulus und zugleich der Verfasser der Apostelg., so mag ihm die locale Ueberlieferung in Jerusalem und Antiochien die Hauptmasse seines Stoffes für die Geschichte der älteren Zeit zugeführt haben, und wir brauchen uns kaum nach schriftlichen Quellen für dieselbe umzusehen, zumal die Reden der Apostelgeschichte zwar sachgemäss sind, aber gerade in der Detailausführung der Composition des Lucas angehören, wenn ihm auch Erinnerungen der ersten Hörer derselben mitgetheilt wurden. M.

wenn Lucas den Bericht über die erste Missionsreise des Paulus schon als besondere Aufzeichnung vorgefunden und in sein Werk vollständig oder theilweise aufgenommen hat. Da er von Paulus und Barnabas vorher zuletzt 11, 30 erzählt hatte, dass die Antiochenischen Christen durch sie eine Collecte den Brüdern in Judäa übersandt hätten, so war es natürlich, dass er vor der Aufnahme jenes Berichtes bemerkte, sie seien von ihrer Mission nach Antiochien zurückgekehrt, da sie in dem Berichte als in Antiochien befindlich vorausgesetzt und von dort zur Mission ausgesandt werden. Dabei hat er aber den Anfang des Berichtes unverändert stehen lassen, obwol es allerdings schriftstellerisch angemessener gewesen wäre, ihn in formeller Hinsicht ein wenig zu verändern.

Auch über die Verhandlungen der Apostel 15, 1—33 hat Lucas wol eine frühere Aufzeichnung vorgefunden, welche ursprünglich unabhängig von dem Berichte über die zweite Missionsreise des Paulus 15, 35 ff. concipirt war.

Jener Bericht schliesst V. 33 mit der Angabe, dass Judas Barsabas und Silas, welche von Seiten der Apostel in Jerusalem mit Paulus und Barnabas nach Antiochien gesandt waren, um das apostolische Sendschreiben zu überbringen, nach einiger Zeit wieder zu denen, welche sie abgesandt hatten, (nach Jerusalem) zurückgekehrt seien. Dann folgt zwar im gewöhnlichen Texte V. 34: Silas habe für gut befunden, dort (in Antiochien) zu bleiben. Aber diese Bemerkung, welche auch formell in Vergleich zu V. 33 ungeschickt ist, fehlt in den ältesten und meisten Handschriften und ist ohne Zweifel mit *Lachmann* und *Tischendorf* als spätere Einschaltung zu tilgen. Alsdann ist aber V. 33 nicht in Uebereinstimmung mit V. 40, wonach Silas, als Paulus seine zweite Missionsreise antritt, in Antiochien befindlich erscheint. Wir haben uns die Sache ohne Zweifel so zu denken: der Antritt dieser zweiten Missionsreise des Paulus fällt, was sich auch anderweitig erweisen lässt, erst geraume Zeit nach der Rückkehr des Paulus von Jerusalem nach Antiochien und nach der Wiederabreise des Silas von Antiochien nach Jerusalem. Dann ist inzwischen Silas von Jerusalem wieder nach Antiochien gekommen, vielleicht in Begleitung des Petrus, der in dieser Zeit dort gewesen sein muss (Gal. 2, 11); so ist er denn dort geblieben, bis Paulus seine Missionsreise antrat und ihn mitnahm. In einem Berichte über den apostolischen Convent zu Jerusalem und was damit zusammenhing, war keine Veranlassung, zu erwähnen, dass Silas nach der Rückkehr von seiner Antiochenischen Sendung nach Jerusalem bald wieder nach Antiochien gegangen sei; und eben so konnte in einem Berichte über die zweite Missionsreise des Paulus die Notiz fehlen, dass dessen Begleiter Silas erst vor kurzem aus Jerusalem nach Antiochien gekommen sei. Wären aber beide Berichte ursprünglich im Zusammenhang hinter einander niedergeschrieben, so wäre, da vorher V. 33 gemeldet war, Silas sei nach Jerusalem zurückgekehrt, gewiss auch bemerkt worden, er sei von dort wieder nach Antiochien gekommen.

Auch für den ersten Theil der Apostelgeschichte sind

theilweise wenigstens schriftliche Quellen benutzt. Namentlich scheint Manches einer Schrift entnommen zu sein, welche speciell die Geschichte des Apostels Petrus behandelte.*) So erklärt sich am ehesten die Ausführlichkeit, mit der sich dieser Theil ganz besonders mit ihm beschäftigt, während andere Apostel, wie Johannes und Jakobus, nur mehr beiläufig in ihrem Verhältniss zu Petrus und zu dessen Geschichte hervortreten.

So erscheint, was 12, 2 über die Enthauptung des Jakobus des Aelteren durch Herodes (Agrippa I.) erzählt wird, eben so wie die vorhergehende allgemeine Bemerkung V. 1, dass dieser Fürst Hand angelegt habe, um Einige von der Gemeinde zu misshandeln, unverkennbar nur als Einleitung zu dem folgenden umständlichen Bericht, wie durch diesen König Petrus ins Gefängniss gesetzt und aus demselben auf wunderbare Weise befreit worden sei. Wäre dieser Abschnitt ursprünglich schon als Bestandtheil eines solchen allgemeineren Werkes niedergeschrieben, wie die Apostelgeschichte, deren eigentlicher Zweck nicht sein konnte, speciell die Geschichte des einen Apostels zu erzählen: so würde auch bei einem so angesehenen Apostel, wie Jakobus der ältere war, — der zu den drei vertrautesten Jüngern des Herrn gehört hatte, und dessen eingreifende Thätigkeit für das Evangelium sich schon daraus erschliessen lässt, dass Agrippa vor Allen ihn aus dem Wege räumte, — etwas Specielleres über seinen Märtyrertod wie über die besondere Ursache seiner Gefangensetzung und seine vorhergegangene öffentliche Wirksamkeit überhaupt erzählt worden sein. Johannes ist mit seinem mehr contemplativen Gemüthe gewiss weniger nach aussen thätig gewesen als z. B. Petrus. Aber dass doch auch er in dem apostolischen Kreise zu Jerusalem sich bemerklich gemacht hat, zeigt die Art, wie Paulus Gal. 2, 9 ihn erwähnt. Daher hat es immer etwas Auffallendes, dass er in den Erzählungen der Apostelgeschichte nur wie beiläufig, als Begleiter des Petrus und wie schweigend neben ihm gehend erwähnt wird.

Ganz ohne Grund behauptet *Schneckenburger* (S. 159), dass Specialgeschichten einzelner Apostel im apostolischen Zeitalter unbegreiflich seien; aber weshalb sollte nicht schon bald nach dem Tode eines einflussreichen Apostels eine solche über ihn geschrieben sein können?

Wahrscheinlich hat Lucas auch für die ausführlichen Erzählungen über den Märtyrertod des Diakonus Stephanus und

*) So schon manche frühere Ausleger, und jetzt auch *Schwanbeck* und *de Wette* §. 115 c. [Gewiss ist sie nicht das *κήρυγμα Πέτρου*, das nach *Volkmar*, Religion Jesu, S. 282 ff. paulinisch überarbeitet in unserer Apostelgeschichte, später aber entschieden antipaulinisch umgebildet in den Clementinen vorliegen soll. Schon *Zeller* (a. a. O. S. 509) hat darauf hingewiesen, dass sich im Auszug desselben in den Recognitionen keine greifbaren Berührungen mit den petrinischen Stücken unserer Apostelg. finden. M.]

über die Wirksamkeit des Diakonus Philippus eine frühere Schrift benutzt, welche es vielleicht speciell mit der Geschichte und Wirksamkeit der Diakonen zu Jerusalem zu thun hatte.

Darauf führt namentlich, dass 8, 5 Philippus nicht durch eine nähere Bezeichnung von dem gleichnamigen Apostel unterschieden wird.

Dagegen ist nicht mit *Schwanbeck* die Benutzung einer besonderen Biographie des Barnabas anzunehmen (daraus soll entnommen sein: 4, 36—37; 9, 8—30; 11, 19—30; 12, 25; 13, 1—14, 27; 14, 28—15, 4); sonst würde über die gewiss nicht unbedeutende Wirksamkeit des Barnabas weit mehr Specielles mitgetheilt sein, als unsere Schrift bietet. Vgl. dagegen auch *de Wette* §. 115 c. Anm. d.

Etwas Bestimmtes indessen über die Zahl und den Umfang der einzelnen vom Verfasser benutzten Schriften und Aufzeichnungen können wir nicht mit einiger Sicherheit ermitteln, und so auch nicht *überall,* wo er bloss aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft hat. Das Letztere thut er wahrscheinlich bei solchen Abschnitten, wo z. B. ganze Zeiträume kurz zusammengefasst sind. Dass er einzelne Begebenheiten als Augenzeuge und Theilnehmer berichten sollte, ist nach dem Bisherigen nicht wahrscheinlich.

§. **127.** Die Benutzung der Quellenschriften von Seiten des Lucas ist in der Apostelgeschichte im Wesentlichen dieselbe wie im Evangelium. Er hat das Vorgefundene nicht bloss ganz roh aneinander gereiht, sondern zu einem geschichtlichen Ganzen zu verschmelzen gesucht; das zeigt der geschichtliche Zusammenhang, der sich, wenn auch nicht überall streng, durch das ganze Werk hindurchzieht, die mannichfaltige Rückbeziehung der späteren Abschnitte auf die früheren, so wie das Hindeuten in den früheren auf den Inhalt der späteren.*) Eben so zeigen auch einzelne sprachliche Eigenthümlichkeiten, welche die verschiedenen Theile der Apostelgeschichte mit einander wie mit dem Evangelium gemein haben,**) dass Lucas auch, was Darstellung und Ausdruck betrifft, mit einer gewissen Freiheit verfahren ist. Doch ist das Fremdartige nicht so verarbeitet und in einander gearbeitet, wie das ein klassischer oder moderner Geschichtschreiber gethan haben würde. Unverkennbar bieten öfters einzelne Partieen des Buches auch in der Darstellung

*) *de Wette* §. 115 a. Anm. d, *Lekebusch* S. 82 ff., *Zeller* S. 401 ff.
**) *de Wette* §. 115 a. Anm. b, *Lekebusch* S. 35 ff., *Zeller* S. 388 ff.

und dem Stile charakteristische Eigenthümlichkeiten dar, wodurch sie sich von anderen unterscheiden, und die als schriftstellerische Eigenthümlichkeiten der verschiedenen ursprünglichen Concipienten zu erklären sind;*) auch ist die Verknüpfung verschiedener Abschnitte mitunter nicht ganz angemessen. Gewiss hat aber Lucas seine Quellenschriften nicht überall vollständig aufgenommen, sondern theilweise nur im Auszuge, was denn eine gewisse Ueberarbeitung schon von selbst mit sich führte.

Aus der Specialgeschichte des Petrus, die ihm wahrscheinlich vorlag, kann er nur einzelne Erzählungen aufgenommen haben, da sie die Geschichte des Petrus gewiss mehr im fortlaufenden Zusammenhange erzählt und weiter fortgeführt haben wird, als in der Apostelgeschichte geschieht.

Mehrmals finden wir auch in den einzelnen Erzählungen Erscheinungen, welche es sehr wahrscheinlich machen, dass Lucas einen ausführlicheren Bericht zusammengezogen hat.

So 19, 16 nach dem ursprünglichen Texte (*Lachm.*, *Tischend.*), wo statt rec. *αὐτῶν* gelesen wird *ἀμφοτέρων*. Dieses passt allerdings nicht ganz zum Vorhergehenden, wo von sieben Söhnen des Skeuas die Rede war, welche im Namen Jesu Dämonen auszutreiben suchten; hier wird dagegen vorausgesetzt, dass besonders zwei derselben thätig waren; dieses Verhältniss trat wahrscheinlich in dem ursprünglichen ausführlicheren Berichte bestimmter hervor, ist aber hier durch Abkürzung verwischt. Zusammengezogen aus einer ausführlicheren Darstellung erscheint auch der Abschnitt 11, 19—26 über die Verbreitung des Reiches Gottes in Antiochien auch unter den Hellenen, über den ein ganzes Jahr dauernden Aufenthalt des Barnabas und Paulus daselbst, und namentlich V. 26 über das Aufkommen der Benennung *Χριστιανοί* für die Bekenner des Herrn. 17, 5 wird zu Thessalonich das Haus des Jason genannt, auf welches das Volk losstürmte, um sich des Paulus und Silas zu bemächtigen, ohne dass vorher von seinem Verhältniss zu diesen Glaubenspredigern etwas angedeutet ist; das erklärt sich so, dass in der ursprünglichen Erzählung wol vorher angegeben war, dass sie bei Jason eingekehrt seien, was Lucas nur als minder wesentlich ausgelassen hatte. Aehnlich verhält es sich wol mit 13, 6—8, wo in der ursprünglichen Erzählung das Verhältniss der Namen Barjesus und Elymas zu einander deutlicher hervortrat.

Anderswo erklärt sich eine gewisse Unklarheit in den Erzählungen am wahrscheinlichsten durch Einschaltungen von Seiten des Lucas in eine von ihm vorgefundene schriftliche Erzählung.

So z. B. 7, 58 f. Es heisst dort schon V. 58 a: *καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν*. Dann V. 58 b: und die Zeugen legten ihre Kleider

*) Vgl. *de Wette* §. 115 c. Anm. a u. b.

zu den Füssen „eines Jünglings mit Namen Saul"; und darauf wieder V. 59: *καὶ ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον κτλ.* Hier fand Lucas in seiner schriftlichen Quelle bloss im Allgemeinen angegeben, man habe Stph. aus der Stadt hinausgeführt und gesteinigt und nun hat er diese Worte 58 b: *καὶ οἱ μάρτυρες* bis zum zweiten *ἐλιθοβόλουν* (V. 59) nach einer anderweitigen wol bloss mündlichen Ueberlieferung eingeschaltet um dessenwillen, was dort von Saul bemerkt ist, da er von diesem im Folgenden weiter erzählen wollte; man erwartet eigentlich hinter dem ersteren *ἐλιθοβόλουν* auch die Hinzufügung eines Objects, dessen Auslassung sich durch die Annahme einer solchen Einschaltung am leichtesten erklärt. Eben so findet sich in der Erzählung 8, 1—3, wie sie jetzt vorliegt, eine gewisse Verwirrung und Unklarheit, indem a) das dort über die Verfolgung nach Stephanus Hinrichtung Angegebene (V. 1 u. 3), unnatürlich von einander getrennt ist durch V. 2, die Notiz über die Bestattung des Stephanus, die man eigentlich vor der Erwähnung über diese Verfolgung erwarten würde; und b) V. 1 und V. 3 nicht ganz mit einander zu stimmen scheinen; denn während V. 1 gesagt ist, dass mit Ausnahme der Apostel Alle sich (ausserhalb Jerusalems) in Judäa und Samarien zerstreut hätten, lautet V. 3 ganz so, als ob, was dort von der Verfolgungswuth Saul's gesagt wird, sich auf die an ihrem gewöhnlichen Wohnorte in Jerusalem Anwesenden bezöge. Auch hier hat Lucas wahrscheinlich in die ursprüngliche Erzählung das den Paulus Betreffende aus einer andern Quelle eingeschaltet.

Auffallend wird auch 13, 9 der Name Paulus für den Apostel eingeführt. In Vorhergehenden ward er immer *Σαῦλος* genannt; hier während des Berichtes über die erste Missionsreise des Apostels heisst es mit einem Male *Σαῦλος δὲ ὁ καὶ Παῦλος*, und dann wird er in der Erzählung immer *Παῦλος* genannt. Der Apostel hat diesen Namen gewiss nicht erst auf Cypern angenommen; auch würde man das auf andere Weise angedeutet erwarten. Wahrscheinlich war derselbe in der ursprünglichen Erzählung über diese erste Missionsreise des Apostels überall Paulus genannt; Lucas setzte aber am Anfange dafür noch Saulus, wie er ihn bisher genannt hatte, fand aber darnach angemessen, den Namen Paulus, unter dem der Apostel ausserhalb Palästina's bekannter war, beizubehalten, und liess dann an dem angegebenen Punkte die Veränderung auf die bezeichnete Weise eintreten.

§. 128. Aus dem Bisherigen ergibt sich auch im Allgemeinen schon das Urtheil über den *geschichtlichen Charakter und Werth* der Apostelgeschichte, die in neuerer Zeit sehr unbillig beurtheilt sind. [Vrgl. S. 390 Anm.]

So schon von *K. Schrader* (Der Apostel Paulus, Thl. V. Leipz. 1836) und *Gfrörer* (Die heilige Sage. Stuttgart 1838. I. 383—452; vgl. II. 244 bis 247), von denen der letztere jedoch den zweiten Theil des Buches als geschichtlich ansieht, aber den ersten Theil ins Gebiet der Sagengeschichte verweist, während Schrader das ganze Buch als völlig ungeschichtlich und unzuverlässig betrachtet. Ebenso *Schneckenburger* und die

Theologen der Baur'schen Schule, welche die ganze Geschichtserzählung des Buches rein zu einem apologetischen Zwecke zurechtgemacht erachten, wie *Schwegler*, *Baur* selbst und besonders *Zeller*, [auch *Overbeck*]. Dabei hält *Schneckenburger* die Abfassung des Ganzen durch Lucas fest, den mit „Wir" erzählenden Gefährten des Paulus. Dagegen setzen die Anderen die Abfassung erst in das zweite Jahrhundert, *Zeller* namentlich zwischen 110—130, wobei er annimmt, wie auch *Baur*, dass der Verf. im letzten Theile Aufzeichnungen des Lucas, des Paulinischen Gefährten, benutzt habe und für diesen gehalten werden wollte, aber dieselben willkührlich umgestaltet habe. Der Verfasser sei aber derselbe wie der Verfasser des dritten Evangeliums. Dieses Letztere, die Identität des Verfassers beider Schriften, thut er ausführlicher und genügend dar S. 414—452. [Vrgl. o. S. 400 Anm.]

Zuvörderst kann darüber vernünftiger Weise kaum ein Zweifel sein, dass die Apostelgeschichte denselben Verfasser hat wie das dritte kanonische Evangelium, als dessen zweiten Theil sie sich ausdrücklich gibt. Ein späterer Schriftsteller kann ein solches Verhältniss zu der früheren Schrift nicht nur fingirt haben, sonst hätte er dasselbe sicher mit mehr Absichtlichkeit hervorgehoben, als 1, 1 der Fall ist. Auch zieht sich durch beide Schriften derselbe Geist hindurch, wie sich auch vielfach Uebereinstimmung im besonderen Sprachgebrauch derselben nachweisen lässt. Dass der Verfasser aber Lucas, der Freund des Paulus sei, beruht wie beim Evangelium so bei der Apostelgeschichte auf nicht anzuzweifelnder kirchlicher Ueberlieferung.

Lucas findet sich als Verfasser dieser Schriften freilich zuerst nicht lange vor dem Ausgange des zweiten Jahrhunderts genannt bei *Irenäus*, dann bei *Clemens Alex.*, *Tertullian* u. A.*) Aber bei diesen Schriftstellern wird er so ohne weiteres als Verfasser genannt und vorausgesetzt, dass sie das in der Kirche ihrer Zeit als eine allgemein anerkannte Vorstellung vorgefunden haben müssen, welche auf älterer Ueberlieferung beruhte; ohne Zweifel hatte sich dieselbe in der Kirche von Anfang an mit den Schriften selbst verbreitet; darauf beruht auch die Angabe der Ueberschrift über den Verfasser, die wir in den Handschriften des Evangeliums durchaus finden, zum Theil auch in denen der Apostelgeschichte, und eben so auch in den alten Uebersetzungen. Die Apostelgeschichte ward zwar von manchen häretischen Partheien der ersten Jahrhunderte nicht angenommen, wie von den *Ebioniten*, den *Marcioniten*, den *Manichäern* und der enkratitischen Parthei der *Severianer*. Doch beruhte die Ver-

*) In Bezug auf die Apgesch. s. *Iren.* Haer. III. 14. 15; *Clemens Al.* adumbrat. in 1. Petr. ep. und Stromat. libr. V. p. 588 B. ed. Sylburg; *Tertull.* de jejun. c. 10. Ueber das Evang. vgl. §. 50. B.

werfung von Seiten dieser Sekten anerkannt bloss auf dogmatischen Gründen und bezog sich auch bloss auf die kanonische Autorität des Buches, ohne dass sie dessen Echtheit und Abfassung durch Lucas bestritten; wenigstens finden sich darüber keine Andeutungen. Auch in der grösseren Kirche ward die Apostelgeschichte nicht so viel gelesen wie das Evangelium; *Chrysostomus* (zu Anfang der ersten Homilie über dieselbe) spricht sich, jedoch wol etwas übertrieben, so aus, Vielen sei sie ganz unbekannt; das hatte seinen Grund aber nur darin, dass ihr Inhalt vergleichungsweise weniger interessirte als der der evangelischen Schriften. Später zwar, bei *Photius* (9. Jahrhundert) in seinen Amphilochia (d. i. Antworten auf 308 Fragen und Zweifel des Amphilochius, Bischofs von Cyzicum) Quaest. 145 finden wir die Angabe: *τὸν δὲ συγγραφέα τῶν πράξεων οἱ μὲν Κλημέντα λέγουσι τὸν Ῥώμης, ἄλλοι δὲ Βαρνάβαν, καὶ ἄλλοι Λουκᾶν τὸν εὐαγγελιστήν.* Allein diese auffallende Angabe ist aus zu später Zeit, als dass wir daraus wirklich auf die Ueberlieferung und Ansicht der Kirche, zumal der älteren, schliessen dürften, wie wir denn bei den früheren Schriftstellern etwas der Art durchaus nicht finden.

Die Allgemeinheit dieser Ueberlieferung in der älteren Kirche bildet schon an sich eine bedeutende Autorität, welche durch den in beiden Schriften herrschenden Paulinischen Geist (vgl. §. 108. 123) und durch das Interesse des Schriftstellers für Paulus eine Bestätigung findet.

§. **129.** Auch der geschichtliche Inhalt des Buches ist dem keineswegs entgegen. Gerade die Art, wie der Verfasser andere Quellenschriften benutzt, zum Theil offenbar solche, die von Augenzeugen und Theilnehmern der Begebenheiten niedergeschrieben sind, spricht für sein Bestreben, den Lesern die geschichtlichen Ereignisse ihrem wirklichen Verlaufe und Zusammenhange nach vorzuführen, so gut ihm dieses nach seiner Kenntniss möglich war. Allerdings findet nicht in jeder Beziehung eine gleiche Genauigkeit statt. Es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass in manchen Abschnitten die geschichtliche Darstellung entweder der Anschaulichkeit ermangelt und in sich Schwierigkeiten darbietet oder, in der Geschichte des Paulus, mit den eigenen Angaben des Apostels in seinen Briefen nicht ganz stimmt; so an den Stellen 9, 20 ff. 27 ff.; 12, 25. In solchen Fällen müssen wir überall die eigenen Angaben des Paulus zu Grunde legen und darnach die Darstellung der Apostelgeschichte prüfen, ergänzen und theilweise berichtigen. Allein was sich durch solche Vergleichung als ungenau ergibt, ist weder so durchgehend, noch findet es überhaupt in dem Grade statt, wie jene Gelehrten

es geltend machen wollen, dass dadurch die wesentliche Glaubwürdigkeit des Buches verloren ginge, noch ist es der Art, dass wir desshalb die Abfassung desselben durch Lucas in Zweifel ziehen könnten.

Wäre Lucas der gewöhnlichen Annahme zufolge während einer ganzen Reihe von Jahren der vertraute Begleiter des Paulus gewesen, schon von dessen zweiter Missionsreise an: so müssten wir von ihm eine auch im Einzelnen genaue Kenntniss der Geschichte des Paulus und seiner apostolischen Wirksamkeit in ihrem ganzen Verlaufe erwarten, schon aus der früheren Zeit, ehe er selbst in seine Gesellschaft kam, um wie viel mehr noch für die spätere; und eben so würden wir eine in jeder Beziehung genaue Darstellung der Geschichte des Paulus, theilweise auch der Wirksamkeit der anderen Apostel erwarten, wenn er sich bei der Abfassung des Buches selbst bei Paulus befunden hätte. Hat aber Lucas, worauf schon das Evangelium führt, erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben, also wenigstens sechs Jahre und darüber nach Paulus Tode, und ist er erst in den letzten Jahren, während des Aufenthaltes des Paulus zu Rom, mit ihm in persönliche Berührung gekommen, so mag ihm, als er später diese zusammenhangende Geschichtserzählung zunächst für Theophilus aufsetzte, auch schon in der Geschichte des Paulus in manchen Parthieen der nähere Verlauf und Zusammenhang nicht vollständig genug bekannt gewesen sein, um eine recht anschauliche und genaue Darstellung davon zu geben, und so noch mehr in der Geschichte der anderen christlichen Lehrer. Hat er besonders fremde Aufzeichnungen über einzelne Verhältnisse oder gewisse Reihen von Begebenheiten auf die früher angedeutete Weise benutzt, so fehlte ihm wol eine anschauliche Kenntniss über das chronologische Verhältniss und den inneren Zusammenhang des Einzelnen; so bietet auch gerade in dieser Beziehung seine Darstellung manches Unbestimmte und Ungenaue dar; dasselbe finden wir aber auch im Evangelium, wie in den synoptischen Evangelien überhaupt. Wo sich aber in der Apostelgeschichte etwas der Art findet, hat das seinen Grund nur darin, dass dem Lucas etwas Genaueres nicht bekannt war, nirgends aber in einer absichtlichen Verfälschung nach irgend einem besonderen Zwecke, wie denn der Verfasser, wenn er einen bestimmten apologetischen Zweck vor Augen gehabt und durch das ganze Buch verfolgt hätte, die einzelnen ihm vorliegenden Materialien auch in formeller Hinsicht gewiss ganz anders würde durchgearbeitet haben, als unverkennbar der Fall ist.

§. 130. Sehr mit Unrecht hat man neuerdings auch den geschichtlichen Charakter der *Reden* der Apostelgeschichte ganz in Abrede gestellt.*) Dagegen bemerke ich Folgendes:

*) So zuerst besonders *Eichhorn*, der meint, diese Reden seien alle frei componirt, wie es bei Griechischen und Römischen Geschichtschreibern ganz gewöhnlich ist; eben so *Mayerhoff*, zum Theil schon in der Abhandlung über die Apostelgeschichte, noch weiter gehend in

a) Allerdings findet sich in den Lehrvorträgen der verschiedenen christlichen Lehrer in der Apostelgeschichte manches Gleichartige; so geht Paulus 13, 16ff. auf die alte Geschichte des Israelitischen Volkes zurück, wie Stephanus 7, 2 ff.; so braucht Paulus ib. V. 35 ff. als Beweisstelle für die Auferweckung Jesu von den Todten Ps. 16, 10, wie Petrus 2, 25 ff., und dergl. Allein desshalb sind diese Reden doch nicht von einem und demselben componirt und ganz ungeschichtlich; vielmehr hatte sich im apostolischen Kreise und in der ersten christlichen Kirche in der Anwendung der messianischen Stellen des A. T. und in der Beweisführung für den christlichen Glauben überhaupt ein gewisser gleichmässiger Typus gebildet, dem im Wesentlichen verschiedene christliche Lehrer folgen konnten, ohne sonst von einander abhängig zu sein. Dazu bieten die Reden der einzelnen Lehrer in der That auch manches Charakteristische, Eigenthümliche dar, z. B. namentlich die des Stephanus in Vergleich mit den anderen Reden, so dass es schon deshalb durchaus unwahrscheinlich ist, dass sie von demselben Schriftsteller componirt sein sollten.

b) Die von uns entwickelte Ansicht über die Quellen des Lucas und deren Benutzung durch ihn schliesst die Möglichkeit aus, dass die Reden der Apostelgeschichte alle von Lucas selbst frei componirt sind; er muss sie im Wesentlichen so mitgetheilt haben, wie er sie in seinen Quellenschriften vorfand. Das verbürgt besonders die treue Ueberlieferung der Paulinischen Reden namentlich in den Abschnitten, welche von einem Reisegefährten des Paulus herrühren. Wir besitzen die Reden hier zwar nicht ganz vollständig und mit den eigensten Worten des Redners; wahrscheinlich sind sie vom Referenten öfters abgekürzt und zusammengezogen, was selbstverständlich auf Stil und Ausdruck Einfluss üben musste

dem späteren Abschnitte seines Buches: über die Petrinischen Reden in der Apostelgeschichte; ferner *Schneckenburger, Baur, Zeller,* welche den Verfasser auch diese Reden auf ganz freie Weise, seinen apologetischen Zwecken gemäss, gestalten lassen. [Vrgl. S. 401 Anm. 2. Der Versuch von *Weiss,* die Authentie der petrinischen Reden der Apostelgeschichte zu erweisen (Kritisches Beiblatt zur Deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben. 1854. No. 10. 11. Petrinischer Lehrbegriff S. 5. 199 ff. Biblische Theol. des N. T.'s §. 39), unterliegt für mich den stärksten Bedenken. M.]

und schon erklärt, dass sich in ihnen nicht derselbe Stil und dieselben sprachlichen Wendungen und Ausdrucksweisen finden, wie in den *Briefen* des Apostels; aber gewiss können wir voraussetzen, dass wir sie nach ihrem wesentlichen Inhalte und Gedankengange besitzen. Dafür spricht auch die Angemessenheit einer jeden derselben in ihrer Art und nach den Umständen, wie z. B. der Athenischen Rede 17, 22 ff., der Abschiedsrede an die Ephesinischen Aeltesten 20, 18 ff. u. a. Für die wesentliche Authentie der letztgenannten spricht noch besonders V. 25.

„Ich weiss, dass ihr Alle, bei denen durchkommend ich das Reich Gottes verkündete, mein Angesicht nicht wieder schauen werdet." Offenbar spricht sich hier die trübe Ahnung des Apostels aus, dass er den Nachstellungen der Juden in Jerusalem dieses Mal unterliegen und wo nicht des Lebens so der Freiheit beraubt und nicht wieder frei werde. Da aber Paulus aus dieser Gefangenschaft wahrscheinlich wieder befreit worden und auch wol wieder in Kleinasien gewesen ist (s. §. 176. 183), so könnte Lucas oder ein späterer Schriftsteller in einer frei von ihm componirten Rede ihn so nicht haben reden lassen; wohl aber konnte Lucas die Rede auch in dieser Gestalt aufnehmen, wenn er sie aus der älteren Schrift eines Begleiters des Apostels herübernahm.

Von den Reden anderer christlichen Lehrer kann zunächst die schon genannte des Stephanus*) durchaus nicht erst 40 Jahre und darüber nach Stephanus Tode von einem Schriftsteller sei es nach bloss mündlicher Ueberlieferung oder gar nach reiner Willkühr concipirt sein; sie erklärt sich in ihrem abgerissenen Charakter und in ihrer ganzen Beschaffenheit sicher am natürlichsten bei der Annahme, dass sie im Wesentlichen wirklich in dieser Gestalt gehalten und von einem Hörer nach seinen Erinnerungen bald nach dem Halten zusammengestellt und niedergeschrieben ist. Auch in den anderen nicht-Paulinischen Reden finden sich Spuren, welche beweisen, wie genau mitunter selbt im Einzelnen die Worte des Redenden wiedergegeben sind, und wenigstens die Annahme widerlegen, dass die Rede von Lucas frei componirt ist.

Kp. 15, 14 nennt Jakobus den Apostel Petrus *Symeon*. Er mag diesen Namen noch im Kreise der Apostel und seiner näheren Freunde neben seinem apostolischen Namen fortwährend beibehalten haben; hätte aber Lucas diese Rede ganz frei componirt, so würde er sicher den Namen Petrus, mit dem er ihn in der Erzählung immer nennt, auch hier gesetzt

*) Ueber die Rede des Stephanus s. *Friedr. Nitzsch*, Stud. u. Krit. 1860. B.

oder diesen zu Symeon noch hinzugefügt haben (wie 2. Petr. 1, 1). — Ferner in der Petrinischen Rede 2, 24 ist die Formel gebraucht: *λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου.* Gemeint ist hier das Bild von Schlingen, Fesseln, die der Tod anlegt. Das kann das Griechische *ὠδῖνες* indessen nicht heissen. Die Sache erklärt sich aber aus dem Hebräischen Ausdruck חֶבְלֵי מָוֶת, der sich eben so im Aramäischen findet und dessen Petrus sich in seiner ohne Zweifel Aramäisch gehaltenen Rede bedient hat, mit Anspielung auf alttestamentliche Stellen, wo er in diesem Sinne vorkommt: Stricke, Schlingen des Todes. Die Rede des Petrus ist wahrscheinlich auch ursprünglich Aramäisch niedergeschrieben worden. Da hat nun der Griechische Uebersetzer, sei dieser Lucas selbst oder der Verfasser seiner Quelle, da חֲבָלִים zugleich *Stricke, Schlingen,* und *Schmerzen, Wehen* bedeutet, hier an den letzteren Begriff gedacht, und es daher, statt durch *σχοινία,* was passender würde gewesen sein, durch *ὠδῖνες* gegeben (wie eben so die LXX Ps. 18, 5; 116, 3). Von einem Uebersetzer eines fremden Originals lässt sich eine solche Verwechselung wohl erklären; aber schwer begreiflich wäre sie, wenn Lucas selbst diese Rede auf freie selbständige Weise Griechisch verfasst hätte. Sehr ungenügend ist, was *Zeller* S. 502 f. dagegen und gegen das folgende Beispiel bemerkt. Dasselbe gilt nämlich von den Stellen 2, 33; 5, 31, wo es in Petrinischen Reden heisst, Christus sei erhöht worden *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ.* Dem Wortlaut nach muss man diesen Griechischen Ausdruck erklären: *durch* die Rechte Gottes. Ohne Zweifel ist aber gemeint: *zur* Rechten Gottes, mit Beziehung auf Ps. 110, 1; denn nach dieser Stelle ist es im N. T. ganz herrschend, Christum nach seiner Himmelfahrt zu bezeichnen als sich befindend zur Rechten Gottes. Der fragliche Griechische Ausdruck ist gewiss nur entstanden durch eine nicht ganz angemessene Uebersetzung des לִימִינִי durch den Dativ.

Hierbei mache ich auch aufmerksam auf das apostolische Sendschreiben über die Befreiung der Heidenchristen vom Mos. Gesetz 15, 23—29. Es kann als Zeichen seiner Authentie betrachtet werden, dass V. 25 Barnabas vor Paulus genannt ist, während sonst in der Erzählung über den apostolischen Convent (nur mit Ausnahme von V. 12), wie schon vorher von Kp. 13 an, die umgekehrte Stellung herrschend ist, welche sich auch hier gewiss finden würde, wenn dies Sendschreiben von Lucas selbst frei abgefasst wäre. — Bei der Autorität, welche bei jenen Verhandlungen Jakobus, der Bruder des Herrn, geltend macht, ist es an sich nicht unwahrscheinlich, dass er dieses Sendschreiben concipirt hat; eine kleine Bestätigung dafür findet sich in der Griechischen Begrüssungsform *χαίρειν* V. 23, welche sich unter den Briefen des N. T. nur in dem des Jakobus 1, 1 findet, wie auch beide Schreiben sich durch gewählte Griechische Ausdrucksweise auszeichnen. Die Authentie eines solchen Aktenstückes dient aber wiederum zur Bestätigung des geschichtlichen Charakters der Apostelgeschichte überhaupt.*)

*) Sehr bestimmt spricht sich *Ewald,* a. a. O. S. 178 für die Authentie des von Lucas überlieferten Gemeindeschreibens aus; indess wie das

c) Wie schon im Bisherigen nicht gerade eine buchstäbliche Treue der mitgetheilten Reden behauptet ist, so können auch einzelne Reden in der Apostelgeschichte ihre besondere formelle Gestaltung noch mehr dem Schriftsteller verdanken, alle die z. B., welche Worte mehrerer Personen oder einer Menge zugleich mittheilen.

Z. B. 2, 7 (Worte der versammelten fremden Juden beim Pfingstfeste); 4, 15 (der über Petrus und Johannes berathschlagenden Synedristen); 4, 19 (des Petrus und Johannes); 4, 24 (der versammelten Apostel); 5, 29 (der Apostel vor dem Synedrium); 6, 2 (der Apostel zu den übrigen Jüngern); 13, 46 (des Paulus und Barnabas) etc. Hier meint der Schriftsteller gar nicht, dass alle einzelnen zu der Mehrheit gehörenden Personen gerade die folgenden Worte gesprochen hätten, sondern das Angeführte soll im Wesentlichen der Sinn dessen sein, was von ihnen ausgesprochen wird; ein moderner Schriftsteller würde sich hier nur der indirecten Anführungsweise bedienen, dagegen lieben die Alten, besonders auch die Hebräer, die directe Rede auch da, wo es ihnen gar nicht um die Worte, sondern bloss im Allgemeinen um die Gedanken zu thun ist.

Dasselbe gilt z. B. auch von der Rede Gamaliels im Synedrium, nach dem Abtreten der Apostel 5, 34 ff.

Ueber diese Rede ist dem christlichen Schriftsteller gewiss kein authentischer Bericht zugekommen, sondern wol nur eine Nachricht über deren Sinn und Tendenz im Allgemeinen, während die Ausführung von dem christlichen Referenten, vielleicht von Lucas selbst herrührt; jedenfalls gehört sie einer nicht sehr frühen Zeit an. Denn hier ist von dem Aufstande eines *Theudas* wie von einem, der noch vor dem des Galiläers Judas stattgefunden habe, die Rede. Sehr wahrscheinlich ist hier kein anderer gemeint, als den wir auch aus *Josephus* (Ant. XX, 1) kennen, der aber erst lange nach dem Galiläer Judas und auch wohl erst acht Jahre oder darüber nach dem hier berichteten Verhöre der Apostel aufgestanden ist, so dass Gamaliel ihn nicht erwähnt haben kann.

Unleugbar aber verhält es sich mit diesem Falle auch ganz anders als mit den Reden der Apostel und anderen christlichen Lehrer; daher kann daraus durchaus kein nachtheiliger Schluss gegen die wesentliche Authentie dieser letzteren gezogen werden, welche sich für jeden Unbefangenen

χαίρειν der Grussformel nicht auf Jakobus führt, sondern nur darauf, dass der Verfasser der Apostelg. überhaupt gut griechisch schreibt, so scheint das Gemeindeschreiben überhaupt nach seiner stilistischen und sprachlichen Eigenthümlichkeit die Redaction des Lucas zu verrathen; ein Abkommen, wie es in dem Gemeindeschreiben vorliegt, ist freilich in Jerusalem getroffen, aber gewiss ist es nicht in der einen hierarchischen Geist athmenden und die Stellung des Paulus als Mitcontrahenten des Uebereinkommens durchaus alterirenden Weise dieses Synodalschreibens publicirt. M.

durch so bedeutende Gründe feststellen lässt, wie der geschichtliche Charakter dieses Werkes überhaupt. Für seine Erhaltung haben wir um so mehr Ursache Gott zu danken, da die Apostelgeschichte das einzige uns erhaltene historische Buch ist, welches uns über die apostolische Geschichte nach der Himmelfahrt des Herrn irgend zuverlässigen Bericht erstattet.

Woher der unbefriedigende Schluss der Apostelgeschichte (vgl. §. 122. 123)? Ob, weil Lucas das Folgende dem Theophilus als bekannt voraussetzen konnte? Das genügt nicht. Lebte er auch zu Rom und wusste, was mit Paulus nach Ablauf der zwei Jahre für eine Veränderung eingetreten war, so doch schwerlich den ganzen weiteren Verlauf seiner Geschichte. Wahrscheinlicher hatte Lucas wol vor, noch Weiteres in einem dritten λόγος zu berichten.*)

Apokryphische Apostelgeschichten.**)

§. **131.** Schon ziemlich frühzeitig gab es auch und gibt es zum Theil noch apokryphische Apostelgeschichten, welche aber für die wirkliche Geschichte eben so werthlos sind als die evangelia apokrypha. Zum Theil sind sie durch besondere Parthei-Interessen und ausserhalb der grösseren Kirche entstanden, zum Theil von dem unschuldigeren Bestreben aus,

*) Ebenso glaubt *Ewald*, a. a. O. S. 22. 23, dass der Verfasser noch ein drittes Buch beabsichtigt habe, das auch die 12, 17 abgebrochene Erzählung über die Thätigkeit des Petrus wieder aufgenommen und ebenso wie den Bericht über Paulus zu Ende geführt haben würde. Aehnlich *Credner, Meyer, Bunsen.* Am wahrscheinlichsten hängt das Abbrechen der Apostelg. mit der conciliatorischen Tendenz ihres Verfassers, auch in den von mir zugestandenen Grenzen, zusammen; Paulus hat in Rom noch ernste Kämpfe mit den Judenchristen zu bestehen (s. meinen Römerbrief S. 147 ff.); an diese Periode des paulinischen Lebens will die Apostelg. nicht mehr erinnern. In Betreff der Abfassungszeit schwanken die Angaben der Kritiker zwischen den Jahren 62 und 110, am wahrscheinlichsten ist die Apostelg. nach 70, wol um das Jahr 80 entstanden; diese letzte Zeitbestimmung würde auch mit der Zeit ungefähr stimmen, in welcher der Name Χριστιανοί, wol vorderasiatischer Bildung, in Gebrauch kam, der freilich von Lucas Apg. 11, 26 nach einem begreiflichen Irrthum der Ueberlieferung vordatirt ist. Vrgl. *Lipsius,* Ueber den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens. Jena 1873, S. 19. M.

**) Vrgl. *Hofmann* und *Holtzmann* in den o. S. 370 citirten Abhandlungen. M.

die Lücken, welche der Kanon über Leben und Wirksamkeit der meisten Apostel darbietet, auszufüllen. Das ist aber meist auf rein romanhafte Weise geschehen; sie beschäftigen sich theils mit der Geschichte der Apostel überhaupt, theils behandeln sie nur einzelne derselben.

Nach *Epiphanius* Haer. XXX. 16 hatten zu seiner Zeit die *Ebioniten* eine eigene Apostelgeschichte, in der Jakobus (im Gegensatze gegen Paulus) eine besondere Rolle spielte, Paulus selbst aber auf sehr gehässige Weise behandelt ward (er sei von Geburt ein Hellene gewesen, der aus Neigung zur Tochter des Hohepriesters zum Judenthum überging, dann aber, als er jenes Mädchen nicht erhielt, feindlich gegen das Jüdische Gesetz, gegen den Sabbath und gegen die Beschneidung aufgetreten). [Mit dieser ebionitischen Apostelgeschichte sind ihrem dogmatischen Standpunkt und wohl auch ihrem Inhalte nach verwandt: a) das *κήρυγμα Πέτρου*, nach *Volkmar's* unbeweisbarer Behauptung die Hauptquelle des ersten Theils unserer Apostelgeschichte (S. o. S. 403 Anm.); b) die *Περίοδοι Πέτρου*, zwei ebionitische Schriften, welche die Hauptquellen für die um die Mitte des saec. 2 in Rom entstandenen pseudoclementinischen Recognitionen und Homilien wurden; auch diese könnte man den apokrypischen Apostelgeschichten zuzählen. Vrgl. o. S. 374 Anm.] Als Verfertiger apokryphischer Apostelgeschichten wird in der Kirche namentlich ein Manichäer *Lucius* (oder *Leucius*) *Charinus* genannt (vgl. bei *Fabricius* II. 768—775), dessen Werke, von der Kirche ausdrücklich verworfen, sich uns zwar nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, aber zum Theil wol überarbeitet erhalten haben. Bei *Fabricius* II. p. 402—742 findet sich eine — auch schon früher öfters gedruckte — ausführliche Schrift in Lateinischer Sprache: Historia apostolica (oder Historia certaminis apostolici), in zehn Büchern, die von *Abdias*, dem angeblichen ersten Bischofe von Babylon, in Hebräischer Sprache geschrieben und daraus durch *Julius Africanus* ins Lateinische übersetzt sein will; den Alten ist sie ganz unbekannt und gewiss nicht vor dem 7. Jahrhundert schon ursprünglich Lateinisch geschrieben. Sie behandelt die Geschichte der einzelnen Apostel je besonders, theils nach der Apostelgeschichte des Lucas, theils nach anderen ganz ungeschichtlichen Quellen.

Nachrichten der Alten über verschiedene andere apokryphische Geschichten der Apostel nebst einzelnen Fragmenten daraus s. bei *Fabricius* p. 745—832. Seitdem sind mehrere Schriften dieser Art vollständiger veröffentlicht; s. besonders *Tischendorf* Acta Apostolorum apocrypha, ex triginta antiquis codicibus Graecis vel nunc primum eruit vel secundum atque emendatius edidit. Leipz. 1851. LXXX u. 276 SS. Die Sammlung enthält 13 Stücke, von denen Tischendorf sieben hier zum ersten Male herausgibt, drei waren schon von Thilo herausgegeben, die anderen drei schon früher von anderen Gelehrten. Die letzteren sind folgende:

1) *Acta Pauli et Theclae*, zuerst herausgegeben Griechisch mit Lateinischer Uebersetzung von *Grabe* in s. Spicilegium Patrum, Tom. I. (*1698) ed. 2. 1700 p. 95—119, nach einem (nicht ganz vollständigen) cod. Bod-

lejan.; bei *Tischendorf* vervollständigt und verbessert nach drei Pariser Handschriften, p. 40—63. Diese Schrift erwähnt schon *Tertullian* de baptismo c. 17, als von einem Asiatischen Presbyter dem Paulus untergeschoben, und zwar, wie er, darüber zur Rede gestellt, angab, aus Liebe zu Paulus. Sie enthält die Legende von der Thekla, einer edlen Jungfrau zu Ikonium, welche dort im Hause des Onesiphorus den Paulus hörte und durch seine Rede so gefesselt ward, dass sie weder durch ihre Mutter noch durch ihren Verlobten Thamyris sich bestimmen liess, von ihm zu lassen und den letzteren zu ehelichen; als Paulus deshalb ins Gefängniss geworfen ward, drang sie zu ihm und wurde desshalb zum Feuertode verurtheilt; aber auf dem Scheiterhaufen blieb sie unversehrt, traf dann wieder mit Paulus zusammen und ging mit ihm nach Antiochien; dort widerstand sie eben so der Werbung eines angesehenen Mannes, des Alexander; als sie auf dessen Veranlassung den wilden Thieren vorgeworfen wurde, blieb sie wieder auf höchst wunderbare Weise unversehrt und nahm zugleich an sich die Taufe vor, u. s. w.

2) *Acta Barnabae,* Griechisch, bei Tischendorf p. 64—74 (früher von *Papebroche* herausgegeben in den Actis sanctorum, Tom. II. Antwerpen 1698), will verfasst sein von Johannes Marcus.

3) *Acta Andreae,* in Form eines Schreibens der Presbyter und Diakonen der Gemeinden Achaja's an andere christliche Gemeinden über das Martyrium des Andreas; früher schon öfters Lateinisch edirt; Griechisch zuerst mit Lateinischer Uebersetzung von *Woog* (*Leipz. 1749), nach einem Codex bei Tischendorf Griechisch mit Benutzung noch zweier anderer Handschriften, p. 105—131. Schon *Eusebius* (H. E. III. 25) erwähnt unter anderen von Häretikern in Umlauf gesetzten Schriften die πράξεις des Andreas, und so auch andere Kirchenschriftsteller, welche sie dem Leucius zuschreiben. Dessen Arbeit liegt auch wol bei diesem Werke mit zu Grunde, ist aber vom Standpunkte der rechtgläubigen Kirche überarbeitet.

Die drei zuerst von *Thilo* herausgegebenen Schriften dieser Art sind:

4) Die *Acta Thomae,* Griechisch zuerst von *Thilo* herausgegeben, Leipz. 1823 (nach Pariser Handschriften und mit gelehrten Anmerkungen), bei Tischendorf p. 190—234. Diese Schrift wird ebenfalls von Epiphanius, Augustin u. A. angeführt als ein Apokryphum, das bei Enkratiten, Manichäern u. A. in Gebrauch sei; gemeint ist ohne Zweifel die uns erhaltene Schrift, die freilich nicht gerade unverändert auf uns gekommen ist.

5) Die *Acta Petri et Pauli,* über das Martyrium der beiden Apostel; Griechisch zuerst vollständig herausgegeben von Thilo in zwei Hallischen Oster-Programmen 1837/38, für den letzten Theil auch mit einer alten Lateinischen Uebersetzung; bei Tischendorf (mit Vergleichung noch einer Anzahl anderer Handschriften) p. 1—39.

6) Die *Acta Andreae et Matthiae* (oder, nach anderen Zeugnissen: *Matthaei*), Griechisch, von Thilo herausgegeben in einem Hallischen Programm 1846, nach drei Pariser Handschriften, ungefähr aus dem achten Jahrhundert; bei Tischendorf (der diese codd. von neuem verglichen hat und noch zwei andere) p. 132—166. Es liegt hier auch wol die Fiction des Leucius zu Grunde, die aber sehr überarbeitet ist.

Die folgenden Schriften hat Tischendorf zuerst herausgegeben:

7) Die *Acta Philippi* oder *ἐκ τῶν περιόδων Φιλίππου τοῦ ἀποστόλου*, ex peregrinationibus Philippi apostoli, nach zwei Handschriften; Griechisch, p. 75—94, über das Martyrium des Philippus zu Hierapolis, wo er mit seiner Schwester Mariamne und Bartholomäus gepredigt haben soll. (In dem Decret des Gelasius mit unter den Apokryphen aufgeführt.)

8) Die *Acta Philippi in Hellade*, Griechisch, nach einem Pariser Codex aus dem saec. 11, p. 95—104, eine alberne Legende über Verhandlungen des Apostels Philippus mit den Philosophen zu Athen und mit dem von diesen zum Beistande herbeigerufenen Hohepriester Ananias aus Jerusalem, der bei allen Zeichen, die Philippus an ihm und an Anderen thut, ungläubig bleibt und zuletzt lebendig in den Hades steigt.

9) *Acta et martyrium Matthaei apostoli*, Griechisch, p. 167—189, nach zwei Handschriften zu Paris und Wien; eine Fortsetzung der unter No. 6 genannten Acta Andreae et Matthiae (oder Matthaei), über das Martyrium des Matthäus im Lande der *ἀνθρωποφάγοι*, in der Stadt Myrene.

10) *Consummatio Thomae* (*ἡ τελείωσις Θωμᾶ τοῦ ἀποστόλου*), Griechisch, p. 235—242, nach einem Pariser Codex; über das Märtyrerthum des Apostels Thomas bei den Indern durch den König *Misdeos*, der aber, wie früher schon seine Frau und andere Angehörige, nach Thomas Tode selbst bekehrt ward, da ein Sohn von ihm durch Berührung der Erde, wo Thomas begraben war, geheilt ward. Es stimmt das wesentlich überein mit dem, was das Buch des Abdias hierüber enthält.

11) Die *Acta* oder *das μαρτύριον des Apostels Bartholomäus*, p. 243 bis 260, Griechisch nach einem Codex der St. Marcus-Bibliothek zu Venedig aus dem 13. Jahrhundert; über die Predigt und Wirksamkeit des Bartholomäus unter den Indern, wo er die falschen Götter stürzt und selbst den König Polymius bekehrt, aber durch dessen Bruder Astreges getödtet wird u. s. w.; auch dieses in wesentlicher, zum Theil wörtlicher Uebereinstimmung mit der Schrift des Abdias.

12) Die *πράξεις des Apostels Thaddäus*, Griechisch, p. 261—265, nach einem Pariser Codex aus dem 11. Jahrhundert mit Benutzung eines anderen Codex zu Wien; über die Wirksamkeit des Thaddäus bei dem Könige Abgarus zu Edessa und in anderen Städten Syriens, bis zu seinem Tode; der Brief des Abgarus an Jesus ist hier nach einer anderen Recension wie bei Eusebius (H. E. I. 13) mitgetheilt.

13) Die *πράξεις des Apostels Johannes*, Griechisch, p. 266—276, nach einem Codex zu Paris aus dem 11. Jahrhundert und einem Wiener. Die Schrift verweilt besonders a) bei den Verhandlungen des Johannes mit Domitian zu *Rom* vor seiner Verbannung nach Patmos, wozu der Kaiser sich nach dem, was er von ihm hört und sieht, nur sehr ungern entschliesst; b) bei den längeren Reden des Johannes nach seiner Rückkehr zu Ephesus vor seinem Abschiede, in denen besonders auch auf die fortdauernde Jungfräulichkeit des Johannes grosses Gewicht gelegt wird; in diesem letzten Theile gerirt der Verfasser sich als Augenzeuge. Die *πράξεις* des Johannes werden schon von *Eusebius* H. E. III. 25 als eine der von Häretikern in Umlauf gesetzten Schriften genannt, eben so von

Epiphanius (Haer. 47, 1), *Augustin* (c. advers. leg. et proph. I. 20) u. A.; von Anderen als eine der Schriften des Leucius. Eine solche mag auch zu Grunde liegen.

Die Paulinischen Briefe.

§. 132. Die einzelnen Paulinischen Briefe betrachten wir kurz nach der wahrscheinlichen chronologischen Reihenfolge, indem wir dieselben in eine geschichtliche Uebersicht des Lebens und der Wirksamkeit des Paulus verweben.

Abgesehen von seinem Tode und den demselben vorhergehenden letzten Schicksalen sind dafür die alleinige Quelle die Apostelgeschichte und die Paulinischen Briefe selbst. Paulinische Briefe besitzen wir im N. T. dreizehn; denn der Brief an die Hebräer macht selbst nicht darauf Anspruch, von Paulus verfasst zu sein. Die Echtheit mancher ist in neuerer Zeit bezweifelt oder angegriffen; zuerst die des ersten Briefes an Timotheus, dann die der drei Pastoralbriefe überhaupt, auch der Briefe an die Thessalonicher, an die Epheser und Kolosser. Noch weiter ging *Baur,* der [die Kategorien, nach denen Eusebius die neutestamentl. Schriften klassificirt, auf die Paulusbriefe übertragend, nur den Galaterbr., die beiden Corintherbr. und den Römerbr. für Homologumena erklärte, die drei Pastoralbriefe der Klasse der Notha zuwies und sämmtliche übrigen mindestens als Antilegomena charakterisiren zu müssen glaubte (Paulus (2) I, S. 275 f.; vrgl. o. S. 32 f.); am weitesten *Bruno Bauer,* der in: Kritik der paulinischen Briefe. 3 Abtheil. Berl. 1850—52 keinen dieser Briefe mehr als echt stehen lässt und dadurch jeden Maassstab des kritischen Urtheils einbüsst.] Doch finden sich nur etwa bei einem der Briefe gerechte Gründe, seinen Paulinischen Ursprung zu bezweifeln. Demnach sind diese Briefe die zuverlässigste Quelle für die Geschichte des Apostels, und sind, wo zwischen ihnen und der Apostelgeschichte etwa Differenzen sich zeigen sollten, ihre Aussagen zu Grunde zu legen. Bietet nun die Apostelgeschichte auch in dem, was sie über den Apostel Paulus mittheilt, manche Unvollständigkeit dar, auch hin und wieder Ungenauigkeit in den Angaben, so ist sie doch keineswegs so ungeschichtlich und unzuverlässig, wie man sie neuerdings (s. o. S. 390) zum Theil hat darstellen wollen.*)

*) Ueber Paulus Leben und Schriften vrgl. ausser älteren Werken und den Einleitungen ins N. T. noch folgende aus neuerer Zeit: *J. T. Hemsen* († 1830), Der Ap. Paulus, sein Leben, Wirken u. seine Schriften. Nach seinem Tode herausg. von Lücke. Gött. 1830. — *K. Schrader,* Der Ap. Paulus. Thl. 1: chronol. Bemerkk. über sein Leben. Leipz. 1830. Thl. 2: das Leben des Paulus 1832. Thl. 3: Lehre des Paulus 1833. Thl. 4 u. 5: Erkl. der Briefe des P. und

§. **133.** Der Apostel war der Sohn Jüdischer Eltern aus dem Stamme Benjamin (Röm. 11, 1; Phil. 3, 5). Er war geboren zu Tarsus in Cilicien (Apg. 9, 11; 21, 39; 22, 3).

Hieronymus de vir. ill. 5 gibt an, er sei zu Gyskala (einer kleinen Stadt in Galiläa) geboren, und erst als diese von den Römern eingenommen ward, mit seinen Eltern nach Tarsus ausgewandert; vgl. dess. Comment. in Ep. ad Philem. V. 23. Aber bei welcher Veranlassung in der Kindheit des Paulus sollte eine Galiläische Stadt von den Römern eingenommen und sollten dadurch die Jüdischen Bewohner zur Auswanderung veranlasst sein? Nach der letzteren Stelle denkt Hieronymus an die Verheerung des Landes in dem letzten Jüdisch-Römischen Kriege, was auf einem argen Anachronismus beruht. Diese Notiz kann also gegen die wiederholte Angabe der Apostelgeschichte nicht in Betracht kommen, zumal die beiden letzteren Stellen uns die eigenen Aussagen des Paulus geben. Auch lässt sich aus Phil. 3, 5; 2. Kor. 11, 22, wo Paulus sich einen Ἑβραῖον und ἐξ Ἑβραίων nennt, nicht folgern, dass er Palästinischer Abkunft war, da der Ausdruck dort nicht, wie Prof. *Paulus* meint (Des Ap. Paulus Lehrbriefe an die Galater- und Römer-Christen etc. Heidelb. 1831. S. 323), im engeren Sinne als Gegensatz gegen Hellenistische Juden gemeint ist.

Seine Eltern hatten das Römische Bürgerrecht und daher auch er selbst, Apg. 16, 37 f.; 22, 25—29.*) Wie die Eltern zu dem Bürgerrechte gekommen waren, ob der Vater oder

der Apgesch. 1835. 36. — *J. F. Köhler*, Vers. über die Abfassungszeit der epistolischen Schriften im N. T. u. der Apokal. Leipz. 1830. — *Neander*, Gesch. der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. 2 Thle. Hamb. 1832. 33. 4. Ausg. 1847. Bd. I. Abschnitt 3. — *Baur*, Paulus der Ap. J. Chr. Stuttg. 1845. 2. Aufl. besorgt von *Zeller*. Leipz. 1866. — *K. Wieseler*, Chronologie des apost. Zeitalters bis zum Tode der Ap. Paulus und Petrus, mit einem Anhange über den Br. an die Hebräer und Excursen über den Aufenthalt der Apostel Paulus u. Petrus in Rom. Gött. 1848. — *Rud. Anger*, De temporum in Actis Apost. ratione. Leipz. 1833. — *Winer* Real-W. B. in dem Artikel Paulus. — *Tholuck*, Einleitende Bemerkk. in das Studium der Paulin. Briefe, die Lebensumstände, den Charakter u. die Sprache des Apostels betreffend; Theol. Stud. u. Krit. 1835. 2. S. 364—393 (in s. vermischten Schriften II. 274—329). — *Ewald*, Die Sendschreiben des Ap. Paulus übersetzt u. erklärt. Gött. 1857. Die Pastoralbriefe und der Epheserbrief sind von Ewald hier nicht mitbehandelt, da er sie nicht unmittelbar von Paulus herrührend betrachtet. [Vgl. *desselben* Gesch. des Volkes Isr. Bd. VI. Auch u. d. T.: Gesch. des apost. Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems. Gött. 1858; *Laurent*, N.Tstmntl. Studien. Goth. 1866. S. 93 ff.; *Krenkel*, Paulus, der Apostel der Heiden. Leipz. 1869; *Rénan* (s. o. S. 53); *Hausrath*, Der Apostel Paulus. Heidelberg 1865. (2) 1872.]

*) Neuerdings hat man das wieder bezweifelt (*Rénan*, a. a. O. S. 256 ff., *Hausrath*, a. a. O. S. 19) und das römische Bürgerrecht des Paulus als Erfindung im Interesse der politischen Tendenz der Apostelgeschichte (s. o. S. 388 Anm.) behandelt, aber ohne zureichenden Grund. M.

schon einer seiner Vorfahren es sich erkauft, oder ob er es wegen etwaiger Verdienste von den Römern geschenkt erhalten hatte, ist nicht bekannt; nur darf man nicht, wie Manche, meinen, die Stadt Tarsus überhaupt habe zu der Zeit das Römische Bürgerrecht gehabt.

Der Jüdische Name des Apostels war *Saul*, שָׁאוּל. So heisst er auch in der Apostelgeschichte überall vor seiner Bekehrung, und auch noch längere Zeit nachher, und zwar theils unter der Form *Σαούλ*, theils unter der Gräcisirten *Σαῦλος*, unter dieser letzteren überall in der geschichtlichen Erzählung Kp. 7, 58 und im Folgenden (zuletzt 13, 9), unter der ersteren in der Griechischen Anführung der Aramäischen Anrede Christi an ihn bei seiner Bekehrung, so wie der Anrede des Ananias, und zwar sowol 9, 4. 17, wo Lucas die Sache erzählt, als auch 22, 7. 13; 26, 14, wo Paulus selbst davon spricht. In seinen Briefen nennt sich der Apostel selbst aber überall *Παῦλος*, wie ihn auch die Apostelgeschichte in der geschichtlichen Erzählung von 13, 9 an, wo sie den Namen zuerst einführt: *Σαῦλος δὲ, ὁ καὶ Παῦλος*, überall bezeichnet. Die Hellenistischen Juden pflegten überhaupt neben ihrem Jüdischen Namen noch einen anderen Römischen oder Griechischen zu führen, wonach sie sich im Verkehr mit diesen Völkern benannten, oder ihren Jüdischen Namen in den am meisten entsprechenden Griechischen oder Römischen umzugestalten, wie Jesus in Jason, Dosthai in Dositheus u. a.; und so auch Saul in Paulus. Indess hat der Apostel diesen Namen gewiss nicht schon von Kindheit an neben dem Jüdischen geführt, auch ihn nicht gleich bei seiner Bekehrung angenommen; sonst hätte die Apostelg. schon in den früheren Abschnitten dieses angedeutet; vielmehr hat er selbst ihn sich beigelegt, als er als Heiden-Apostel die grösseren Reisen ausserhalb des Jüdischen Landes machte. Uebrigens finden sich weder Andeutungen der Apostelg., noch ist es an sich wahrscheinlich, dass Paulus den Namen in Beziehung auf den durch ihn bekehrten Proconsul von Cypern, Sergius Paulus (Apgesch. 13), angenommen hat, obgleich schon *Hieronymus* a. a. O. und noch *Meyer*, *Olshausen*, *Baur*, Paulus S. 93 (der aber die Bekehrung des Mannes für eine blosse Dichtung der Sage hält, wodurch man die Namensveränderung des Apostels habe motiviren wollen) [und *Ewald* (Apost. Zeitalter, S. 419 f. Bücher des N. Bundes I, 2. S. 160)] diese Beziehung festhalten. [Aber die Apostelg. will durch die Einführung des neuen Namens Paulus an der bezeichnenden Stelle 13, 9 gewiss darauf hinweisen, dass der Apostel jetzt seine eigentliche Berufsarbeit, die Heidenmission, mit Erfolg beginne. Die Vermuthung *Umbreit's* (Stud. u. Krit. 1852, S. 377), der Apostel wolle nach jüdischer Sitte durch einen bedeutungsvollen Namenwechsel (שָׁאוּל der Erbetene, פָּעוּל der Gemachte, scl. von Gott, der Bekehrte) die Erinnerung an den durch die Gnade Gottes herbeigeführten Wendepunkt seines Lebens festhalten und zum Ausdruck bringen, würde nur haltbar sein, wenn der Name Paulus sofort nach der Bekehrung in der Apostelgeschichte aufträte. *Παῦρος*, mit Ver-

tauschung der Liquida *Παῦλος* = dem lat. paulus heisst übrigens: gering, klein, also der Kleine; ob in dem Namen eine Erinnerung an die Körperbeschaffenheit seines Trägers, die wir uns auch nach Stellen der paulinischen Briefe nicht als besonders robust zu denken haben (2. Kor. 10, 10; 4, 7; Gal. 4, 13; auch wol 2. Kor. 12), aufbehalten ist? M.]

Tarsus war damals nicht bloss ein sehr angesehener Handelsplatz, sondern auch eine Pflegestätte Griechischer Wissenschaft, die sich selbst mit Athen und Alexandrien messen konnte, obwol sie nicht gerade, wie diese, von lernbegierigen Ausländern besucht ward (*Strabo* Geogr. XIV. 5). Diese Bildungsanstalten der Stadt übten wol auch einen wenigstens mittelbaren Einfluss auf die Jugendbildung des Paulus.

Ueber den Grad seiner Griechischen Bildung überhaupt ist gestritten worden; vgl. bei *de Wette* §. 119 b. Anm. b. Manche haben dieselbe zu hoch gesetzt, wie *Schrader*, aus zum Theil durchaus falschen Gründen. Andere dagegen haben ihm alle Bekanntschaft mit Griechischer Literatur absprechen wollen, wie *Thalemann* (1769), oder *Bertholdt*, der ihm nicht einmal die Fähigkeit zugesteht, Griechisch zu schreiben, die er sich doch leicht selbst dann hätte erwerben können, wenn er in Palästina von Aramäisch redenden Eltern geboren wäre. Wir finden aber selbst bestimmte Spuren einer Bekanntschaft mit Griechischer Literatur, namentlich mit Griechischen Dichtern. 1. Kor. 15, 33 war nach Hieronymus eine Sentenz Menanders; Tit. 1, 12 war nach Clem. Alex. Strom. I. p. 299 ed. Sylb. eine Stelle des Epimenides; vgl. in der Athenischen Rede Apg. 17, 28, was sich so bei Aratus aus Cilicien (Phaenomena V. 5) und ähnlich bei Kleanthes (Hymn. in Jovem V. 5) findet. Aus diesen drei Stellen folgert schon *Hieronymus* (ad Gal. 4, 24), Paulum scisse, licet non ad perfectum, literas saeculares. Allerdings könnte Paulus, was *Tholuck, de Wette* u. A. annehmen, sich diese Kenntniss auch erst später, etwa während seines Aufenthaltes in Cilicien nach seiner Bekehrung (Apg. 9, 30; Gal. 1, 21) erworben haben. Aber der Sohn Römischer Bürger kann sehr wol auch schon in seiner Jugend in Tarsus mit Griechischen Schriftstellern bekannt geworden sein. [Aus den angegebenen Citaten darf man nicht zu viel folgern, da Tit. 1, 12 und Act. 17, 28 nicht für Paulus beweisen und alle einen sprüchwörtlichen Charakter an sich tragen. Gewiss hat der Apostel, was er von Griechischer Bildung besitzt, nicht durch die Schule, sondern durch das Leben in griechisch gebildeter Umgebung, durch den Verkehr und das Studium der LXX empfangen. Vrgl. *Hausrath*, a. a. O. S. 11 ff. M.]

Doch war seine hauptsächlichste Bildung von Kind an sicher nicht eine Griechische, sondern Jüdische. — Obwol, wie es scheint, von früh an dazu bestimmt, ein Jüdischer Gelehrter zu werden, ein Rabbi, so lernte er doch der Jüdi-

schen Sitte zufolge auch ein Handwerk, nach dem Sprüchworte: „wer seinen Sohn kein Handwerk lehrt, der führt ihn zum Stehlen an." Und zwar hatte er das Gewerbe eines Zeltmachers erwählt.*) Durch diesen Handwerksbetrieb pflegte er auch noch als christlicher Lehrer an den Orten seiner längeren Missionsthätigkeit, um nicht den christlichen Brüdern zur Last zu fallen, sich selbst die Mittel zu seiner Subsistenz zu verschaffen.**) Seine gelehrte Jüdische Bildung aber erhielt Paulus in Jerusalem, wohin er schon in seiner Jugend, aber wol nicht vor dem zwölften Jahre,***) wahrscheinlich noch etwas später gekommen sein muss. Ob auch seine Eltern ihn begleiteten oder ob er allein dorthin gesandt ward zu seiner Ausbildung in den dortigen Schulen, ist uns nicht bekannt. Aus Apg. 23, 16 lässt sich nur schliessen, dass später ein Schwestersohn des Paulus und auch vielleicht dessen Mutter in Jerusalem wohnte. Paulus aber besuchte in Jerusalem besonders die Schule des Pharisäers Gamaliel (Apg. 22, 3).

S. Apg. 22, 3 und besonders 26, 4 f. Dazu vgl. 7, 58, wo er bei Stephanus' Hinrichtung als ein *νεανίας* bezeichnet wird. Unrichtig lassen ihn z. B. *Eichhorn*, *Hemsen* u. A. erst in reiferen Jahren, *Hemsen* erst etwa im 30. Jahre nach Jerusalem gehen; aber er ist auch nicht in frühester Kindheit dahin gekommen, da er dann wol nicht wiederholt Tarsus als seine Vaterstadt bezeichnet hätte. — Gamaliel war ein auch bei den späteren Juden in grosser Achtung stehender Lehrer von der Sekte der Pharisäer, der sich durch Gelehrsamkeit und Geistesfreiheit vor Vielen auszeichnete und sich auch selbst mit Griechischer Weisheit be-

*) So ist *σκηνοποιός* Apg. 18, 3 einfach zu fassen, von dem Anfertigen von Zelten für Reisende, aus Tuch oder Leder, [oder vielmehr eines rauhen filzigen Stoffes aus den Haaren der cilicischen Ziegen, der zu Zeltdecken benutzt wurde. M.]

**) S. Apg. 18, 3; 20, 24; 1. Thess. 2, 9; 2. Thess. 3, 8; 1. Kor. 4, 12; 9, 6—15; 2. Kor. 12, 13 f.

***) Mit dem 12. Jahre wurde der Jüdische Knabe בֶּן הַתּוֹרָה d. h. er wurde gesetzespflichtig; desshalb ist diese Zeitbestimmung gut gewählt. Wenn die Apostelg. überhaupt darin Recht hat, dass Paulus in Jerusalem und nicht in Tarsus seine Gesetzesschule durchgemacht (Bedenken dagegen s. bei *Hausrath*, a. a. O. S. 34 ff.), so muss er Jerusalem wenigstens vor dem Auftreten des Täufers und Jesu wieder verlassen haben; denn in seinen Briefen findet sich keine Spur davon, dass Paulus diese mächtigen Bewegungen in nächster Nähe mit erlebt hat; er müsste also kurz vor der Steinigung des Stephanus wieder nach Jerusalem zurückgekehrt sein. Wenn man diesen Zug im Berichte der Apostelg. als unhistorisch streicht, so hat man es aber nur mit einem Irrthum der Ueberlieferung, nicht mit einer tendenziösen Erfindung der Apostelg. zu thun. M.

schäftigte; vgl. *Jost*, Gesch. der Israeliten seit der Zeit der Maccab. Thl. III. (Berl. 1822), S. 170 ff. und Anhang zum 11. Buche Anm. 39, und darnach bei *Tholuck* S. 286. Er war ein Enkel des berühmten *R. Hillel*, welcher, aus Babylonien gebürtig, um die Zeit kurz vor Christus in Jerusalem das Haupt einer der angesehensten Jüdischen Schulen war, die mit der Schule des R. Schammai wetteiferte. Mit den Jüdischen Berichten über Gamaliels Charakter stimmt auch die Erzählung Apg. 5, 34 ff., über seine weise Mässigung im hohen Rathe, als die Apostel vor demselben standen, um gerichtet zu werden. In dieser Schule ward Paulus ausgebildet als ein Gesetzeskundiger von der Sekte der Pharisäer, Phil. 3, 5; Apg. 26, 5; 22, 3. Nach Apg. 23, 6 gehörte auch schon sein Vater der Sekte der Pharisäer an (*υἱὸς Φαρισαίου*), oder, nach der wahrscheinlicheren Lesart *Φαρισαίων*, seine Eltern oder Vorfahren überhaupt.

§. **134.** Wie lange Paulus in seiner Unterweisung geblieben ist und in wie nahem persönlichen Verkehr er mit ihm gestanden hat, ist uns nicht bekannt. Doch hat er sich seine weise und umsichtige Mässigung nicht zum Beispiele genommen. Er ward, wie so manche Pharisäer, ein strenger Eiferer für das väterliche Gesetz und die pharisäischen Satzungen; und so hegte er grossen Widerwillen und Erbitterung gegen die Bekenner Christi, die Nazarener, welche ihm dasselbe zu untergraben schienen; s. Gal. 1, 13 f.; Phil. 3, 6. In der Apostelgeschichte wird er zuerst genannt bei der Steinigung des Stephanus, als ein Jüngling, dem diejenigen, welche die Steinigung verrichteten, so lange ihre Oberkleider in Verwahrung gaben, und der an dieser rohen Handlung selbst sein Wohlgefallen hatte (7, 58; 8, 1; 22, 20). Mit fanatischem Eifer betheiligte er sich dann an der sich hierauf erhebenden Verfolgung der Jünger Christi in Jerusalem, Apg. 8, 1; im Auftrage des hohen Rathes brachte er Männer und Weiber von dieser Sekte ins Gefängniss, liess sie in den Synagogen wegen ihres Glaubens geisseln, gab seinen Beifall, wenn sie hingerichtet wurden, und suchte sie durch Schrecken zu bewegen, zu *βλασφημεῖν*, d. i. Christum durch Lästerung auf ihn zu verleugnen.*) Er verfolgte aber nicht bloss die Gläubigen in Jerusalem, auch in auswärtige Städte eilte er, wohin sie sich bei den Verfolgungen in Jerusalem geflüchtet und theilweise das Evangelium weiter ausgebreitet hatten (Apg. 26, 11). So zog er denn, *ἔτι ἐμπνέων*

*) Apg. 8, 3; 22, 4. 19; 26, 9—11; Gal. 1, 13; 1. Kor. 15, 9; Phil. 3, 6; 1. Tim. 1, 13.

ἀπειλῆς καὶ φόνου εἰς τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου (Apg. 9, 1), auch nach Damaskus, versehen mit Briefen vom hohen Rath an die Jüdischen Synagogen der Stadt und mit der Vollmacht, die etwa dort befindlichen Anhänger der neuen Lehre gebunden nach Jerusalem zu führen. Hier aber auf dem Wege in der Nähe von Damaskus hatte er eine Erscheinung des Herrn, welche eine völlige Umwandlung in ihm bewirkte.

Die Bekehrung des Paulus wird in der Apostelgeschichte dreimal erzählt, zuerst in dem geschichtlichen Berichte des Lucas, Kp. 9, 1—19, und dann zweimal in Reden des Paulus, 22, 5—16 in der Rede an das Volk zu Jerusalem, und kürzer 26, 12—18 in der Rede vor Agrippa und Festus zu Cäsarea. Die beiden letzteren Stellen gehören in den Bereich der „Wirstücke", rühren also von einem Begleiter des Paulus her, der auch bei jenen Reden wol mit zugegen gewesen war, wenigstens bei der ersteren. Wir dürfen daher voraussetzen, dass diese Reden im Wesentlichen so mitgetheilt sind, wie Paulus dieselben gehalten hat, und dass die darin gegebene Mittheilung eine wesentlich treue geschichtliche ist, am wenigsten aber von Lucas auf freie Weise componirt. Das bestätigt auch die eigene Erzählung des Lucas, die den Eindruck macht, auf Grundlage der Paulinischen Rede mit Zuziehung von dem, was Lucas anderweitig über das Ereigniss gehört hatte, entstanden zu sein.*)

Nach Paulus' eigener Erzählung war er — mit mehreren Gefährten — bis in die Nähe von Damaskus gekommen: da umstrahlte sie zur Mittagszeit ein heller Glanz vom Himmel, so dass er erschrocken zu Boden fiel; und er vernahm die Stimme des Herrn (nach Kp. 26 in Hebräischer Sprache), welche ihm zurief: Saul, Saul, was verfolgest du mich?

Ungenau berichtet 9, 7, dass auch seine Reisegefährten die Stimme gehört, obwol Niemanden gesehen hätten. Denn 22, 9 sagt der Apostel ausdrücklich, seine Gefährten hätten zwar das Licht gesehen (vgl. 26, 13 f.), nicht aber die Stimme des mit ihm Redenden gehört. Also muss der Lichtglanz ein äusserlicher und in den leiblichen Gesichtssinn fallender

*) Da die Apostelgeschichte über ein Jahrzehend später geschrieben, als die Rede Pauli gehalten ist, so ist aber auch die umgekehrte Annahme nicht ausgeschlossen, dass Lucas die ihm zugekommene Ueberlieferung über das Ereigniss bei Damaskus in der Rede, von der er auch als Ohrenzeuge doch nur die Grundgedanken behalten haben kann, mit einer gewissen Freiheit verarbeitet hat; über das Detail des Vorgangs stehen beide Berichte in einer unauflöslichen Differenz, welche anzuerkennen ist und die Vermuthung nah legt, dass es sich gar nicht um eine sinnfällige, objective Erscheinung Christi gehandelt hat, sondern um eine ekstatische Vision Pauli, die nur den Inhalt seines eigenen Denkens für ihn scheinbar in die Aussenwelt projicirte und erst im Weitererzählen auf seinen Bericht hin die Form eines äusserlichen Hergangs angenommen hätte. Doch vrgl. die folgende Anm. M.

gewesen sein, den daher auch alle Anwesenden gleichmässig schauten, nicht aber so die Stimme, welche Paulus hörte; diese vernahm er nicht mit dem äusseren leiblichen, sondern mit dem inneren Gehörsinne wie in der Vision, aber doch als eine objective und bestimmt articulirte, da er sonst nicht hätte unterscheiden können, dass sie in Aramäischer Sprache an ihn erging (26, 14).

Der Lichtglanz hatte Paulus so geblendet, dass, als er aufstand, er nichts sehen konnte und von seinen Begleitern an der Hand nach Damaskus geführt werden musste. Hier blieb er in diesem Zustande, bis (nach Kp. 9 am dritten Tage) ein frommer Gläubiger aus Jüdischem Geschlechte, Ananias, (der nach Kp. 9 dazu in einer Vision vom Herrn angewiesen war) zu ihm trat, auf dessen Wort er wieder sehend ward und sich taufen liess; von da an war sein ganzes Leben mit ungetheilter Hingabe dem Dienste des Herrn gewidmet.

Der wunderbare Charakter der Bekehrung des Paulus und das Objective der Erscheinung des Herrn, wodurch dieselbe bewirkt ward, bestätigt sich auch durch ausdrückliche Andeutungen in Paulinischen Briefen, namentlich Gal. 1, 15 f., wo, wie das *καλέσας (με) διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ*, so das *εὐδόκησεν . . . . ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*, wie der Zusammenhang mit dem Folgenden zeigt, sich jedenfalls zunächst auf diese bei und in Damaskus ihm zu Theil gewordene Berufung und Erleuchtung bezieht. Ferner 1. Kor. 9, 1; 15, 8; denn das Sehen des Herrn an der ersteren dieser beiden Stellen bezieht sich nicht auf die Zeit des Lebens und Wandelns Christi auf Erden — denn wenn er Ihn damals auch gesehen hätte, was nicht wahrscheinlich ist, so würde er daraus keinen Grund, für sich Autorität in Anspruch zu nehmen, herleiten können —, sondern ohne Zweifel auf die Erscheinung bei Damaskus, in der sich ihm der erhöhte Heiland darstellte; ebenso bezieht sich die zweite Stelle auf dieselbe Erscheinung des Auferstandenen, die ihn, den Verfolger seiner Gemeinde, bekehrte. Vgl. Apg. 22, 14, wo Ananias das dem Paulus Begegnete als ein *ἰδεῖν τὸν δίκαιον καὶ ἀκοῦσαι φωνὴν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ* bezeichnet; vgl. 26, 16: *ὤφθην σοι.**)

*) Die angezogenen paulinischen Aussprüche beweisen nur, dass Paulus die Erscheinung Christi auf dem Wege nach Damaskus für einen objectiven äusserlichen Vorgang hielt, nicht, dass sie es wirklich war. Dieser Beweis lässt sich nur aus I. Kor. 15, 6 führen. Paulus stellt a. a. O. v. 8 die ihm zu Theil gewordene Erscheinung auf eine Linie mit den übrigen Erscheinungen des Auferstandenen, deren vollständigen Katalog er v. 5—8 aufführt. Unter diesen findet sich nun auch eine Erscheinung vor mehr als 500 Brüdern auf einmal, von denen die Mehrzahl noch lebt, als Paulus seinen Bericht erstattet. Nun mag man sich die Uebertragbarkeit ekstatischer Zustände in geschichtlichen Krisen noch so leicht denken, mir scheint diese Stelle doch die Achillesferse der Visionshypothese zu sein, welche ***Holsten*** (zuerst in ***Hilgenfeld's*** Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, S. 233 ff. und erweitert durch eine Ausführung gegen ***Beyschlag*** in:

Auch *nach* dieser ersten Erscheinung des Herrn wurden dem Paulus wiederholt besondere Offenbarungen zu Theil (Apg. 22, 17 ff.; 2. Kor. 12, 1 ff.; desgl. Apg. 16, 9; Gal. 2, 2), durch die sein Glaube und seine Erkenntniss des Herrn immer mehr befestigt und erweitert wurden. So macht er auch wiederholt geltend, dass er seine Erkenntniss der evangelischen Wahrheit nicht durch Menschen, auch nicht durch die früheren Apostel empfangen habe, sondern durch Offenbarung von Christus selbst, der ihn zu seinem Apostel bestellt habe; Gal. 1, 1. 11 ff. 15 f.; 2, 6; Eph. 3, 2 f. Doch beziehen sich diese Offenbarungen nicht auch auf die äusserlichen Thatsachen der evangelischen Geschichte oder specielle Gegenstände der Lehre. Zwar beruft sich Paulus auch in Beziehung auf solche auf Belehrungen von Seiten des Herrn, dass er Etwas vom Herrn empfangen habe, oder Etwas als Wort des Herrn aussage, wie besonders 1. Kor. 11, 23; vgl. ib. 7, 10. 25; 1. Thess. 4, 15. Doch ist dieses wol von mittelbarer Belehrung, durch treue Ueberlieferung besonders der Reden des Herrn, zu verstehen. Ohne Zweifel war Paulus schon vor seiner Bekehrung mit den äusseren Umständen des Lebens Jesu nicht unbekannt und kannte auch manche seiner Reden, theils durch mündliche Mittheilung, theils auch durch frühzeitig vorhandene

Zum Evangelium des Paulus und Petrus. Rostock 1868, S. 1—114) mit ausgezeichnetem Scharfsinn durchgeführt und fast zum Dogma in der kritischen Schule erhoben hat (*Baur*, Das Christenth. und die christl. K. der 3 ersten Jahrhh. (2) S. 44 ff.; *Hilgenfeld*, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1864, S. 155 ff. (gegen *Beyschlag*)). Fünfhundert, und nicht ein kühler Kopf, der nicht sieht, was die Andern doch nur zu sehen glauben, und diese 500 Glieder einer Gemeinschaft, welche nicht die ekstatischen Schauungen etwa ein Jahr lang, wie *Rénan* will, als ihr tägliches Brot genoss, sondern die sich sofort mit nüchterner Energie an die Lösung einer eminent schwierigen praktischen Aufgabe machte, die ausserdem vereinzelte ekstatische Zustände, wie auch Paulus 2. Kor. 12, sehr wohl kannte und zu beurtheilen verstand, und doch gerade diese fünf Christuserscheinungen, mit denen Paulus die ihm zu Theil gewordene gleichstellt (I. Kor. 15, 5—8), als eigenthümliche aussonderte, die sie nicht unter den Gesichtspunkt der ekstatischen Vision gebracht zu haben scheint: das ist, auch wenn ich die Qual des Widerspruchs zwischen dem Kreuzestod und dem Messiasideal, zwischen dem Kreuzestod und dem lebendigen Eindruck der sittlichen Hoheit Christi, die mit aller Kraft der Sehnsucht nach einer Lösung desselben ringt, mit in Rechnung stelle, für mich unglaublicher, als die Annahme eines objectiven Vorgangs als Grundlage dieser Erscheinung, und so wird die Stelle 1. Kor. 15, 6 der Schlüssel auch für die Erscheinung, die, dem Paulus zu Theil wird (vrgl. *Beyschlag*, Stud. u. Krit. 1864 S. 197 ff.; *Keim*, G. J. III, S. 594 ff.). M.

kleinere evangelische Schriften und besonders Redesammlungen; nach seiner Bekehrung hat er es sich aber gewiss angelegen sein lassen, seine Kenntniss der evangelischen Geschichte auch auf diesem Wege zu erweitern und sicher zu stellen; was dem Apostel aber so auf zuverlässige Weise zugekommen war, konnte er als von Seiten des Herrn empfangen betrachten.*)

§. 135. Für die nächsten Jahre nach der Bekehrung ist die Erzählung der Apgesch. 9, 19—26 aus Gal. 1, 17ff. und 2. Kor. 11, 32 f. zu ergänzen. Nach der Apostelgeschichte blieb Paulus einige Zeit bei den Jüngern in Damaskus (*ἡμέρας τινάς*), predigte (dann) alsbald (dort) in den Synagogen Jesum zum Staunen der Juden, die gehört hatten, in welcher Absicht er nach Damaskus gekommen war, erregte aber dadurch deren Feindschaft, so dass sie nach geraumer Zeit (*ὡς ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί*) den Entschluss fassten, ihn umzubringen, und zu dem Ende Tag und Nacht die Thore bewachten; desshalb liessen ihn die Jünger in einem Korbe über die Mauer herab, worauf er nach Jerusalem gekommen sei. Aus Gal. a. a. O. aber ersehen wir: a) dass diese Ankunft in Jerusalem erst drei Jahre nach seiner Bekehrung erfolgte, denn so ist die Zeitbestimmung ohne Zweifel gemeint; und b) dass er in der Zwischenzeit in Arabien gewesen und von dort wieder nach Damaskus zurückgekehrt war, ehe er nach Jerusalem ging. Sehr wahrscheinlich verweilte er das erste Mal in Damaskus nur kurze Zeit und hat auch erst bei seiner zweiten Anwesenheit daselbst nach seiner Rückkehr aus Arabien in den Synagogen der Stadt gepredigt; doch kann er auch schon bei der ersten Anwesenheit daselbst aufgetreten sein; vgl. Apg. 26, 20.

*) Da Paulus so ausserordentlich selten auf Herrnworte recurrirt und die Anfänge der Bildung der schriftlichen Evv. nicht sehr früh zu setzen sind, so ist es mir sehr problematisch, ob ihm schriftliche Quellen über die evangelische Geschichte zugänglich waren. Unzweifelhaft aber ist es, dass ihm durch mündliche Ueberlieferung die genaue Kenntniss des Lebens Jesu zukam (*Paret*, Paulus und Jesus. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1858, I); daneben kann aber Paulus mit voller Wahrheit behaupten, dass er sein Evangelium durch *ἀποκάλυψις* erhalten hat; denn die *γνῶσις* des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi war ihm durch die Erscheinung des erhöhten Heilandes aufgegangen und überhaupt wusste er sich durch das *πνεῦμα Χριστοῦ* des specifischen Heilswerthes der Heilsthatsachen und der sich aus demselben entwickelnden Consequenzen für die christliche Erkenntniss gewiss. M.

Aller Wahrscheinlichkeit nach fällt aber die in der Apostelgeschichte erzählte Lebensrettung des Apostels vor den dortigen Juden in das Ende seiner *zweiten* Anwesenheit. Denn ohne Zweifel erzählt Paulus 2. Kor. a. a. O. dasselbe Ereigniss: in Damaskus habe der Ethnarch des Königs Aretas die Stadt bewachen lassen, um ihn zu fangen, er sei aber seinen Händen entkommen, indem er durch ein Fenster in einem Korbe die Mauer herab gelassen sei. Der Ethnarch handelte ohne Zweifel auf Antrieb der Juden, die ihn gegen Paulus eingenommen hatten.

Damaskus muss also damals unter der Herrschaft des Arabischen Königs Aretas gestanden haben;*) vielfach hat man von hier aus das Jahr der Flucht des Paulus aus Damaskus und darnach das seiner Bekehrung ermitteln wollen. Doch kann dieses Datum nicht zu einem sichern Resultate führen. Damaskus gehörte in diesem Zeitalter zur Römischen Provinz Syrien, wie auch Münzen dieser Stadt die Bildnisse der Römischen Kaiser tragen, des Augustus und Tiberius wie des Nero und seiner Nachfolger. Die Besitznahme der Stadt durch Aretas kann also nur eine vorübergehende gewesen sein, und nur vermuthungsweise und im Allgemeinen lässt sich ermitteln, wann sie erfolgt sei. Aretas hatte Fehden mit seinem Schwiegersohne Herodes Antipas, welcher seine erste Frau, des Aretas Tochter, verstossen hatte, um die Herodias zu heirathen. Als Aretas das Kriegsheer des Antipas schlug, wandte dieser sich um Hülfe an den Kaiser Tiberius, welcher dem Syrischen Statthalter Vitellius befahl, den Aretas zu züchtigen. Indess die Nachricht von dem Tode des Tiberius († 37 n. Chr. im März) traf den Vitellius noch auf dem Marsch und veranlasste ihn, seine Truppen zurückzuziehen (Joseph. Ant. XVIII. 5, 3). Am wahrscheinlichsten, was auch von Manchen angenommen wird, bemächtigte sich Aretas also der Stadt direct nach dem Abzuge des Vitellius, im Winter 37 n. Chr., und behauptete sie einige Zeit; indess lange Zeit kann er sie nicht im Besitz gehabt haben, wol spätestens bis z. J. 39 n. Chr. *Wieseler* dagegen (a. a. O. S. 167—175) [u. in *Herzog's* Real-Encykl. Art. Aretas] glaubt, dass der neue Kaiser Caligula selbst, auf Betrieb des in Rom anwesenden Agrippa, dem Aretas die Stadt verliehen und er sie auch noch nach Caligula's Tode († 41 n. Chr.) unter Claudius besessen habe. Nur so viel lässt sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit aus jener Stelle 2. Kor. feststellen, dass Paulus' Flucht wol nicht vor Ende d. J. 37 stattgefunden hat und somit seine Bekehrung nicht vor dem J. 34 oder 35; nicht aber, ob und um wie Vieles etwa später. In frühere Zeit lässt sich die Bekehrung des

*) Nach Paulus Darstellung ist es nicht statthaft, mit *Anger* p. 180 ff. u. A. anzunehmen, dass jener Ethnarch bloss zufällig damals in Damaskus anwesend gewesen und aus Freundschaft gegen die Juden oder Feindschaft gegen Paulus bei der Römischen Behörde Maassregeln gegen den Apostel erwirkt haben sollte.

Apostels auch schon nicht wohl setzen, wenn wir auf die Verbreitung achten, welche das Christenthum damals schon bis nach Damaskus hin gefunden hatte.

Ob Paulus nach der Flucht aus Damaskus sich unmittelbar nach Jerusalem begeben hat, lässt sich auch aus Gal. 1, 17 ff. nicht bestimmt ersehen. Als den eigentlichen Zweck seiner Reise nach Jerusalem aber bezeichnet er hier ausdrücklich, den *Petrus,* der bisher für das Evangelium am meisten nach aussen hin wirksam gewesen war, persönlich kennen zu lernen (ἱστορῆσαι); bei diesem scheint er auch gewohnt zu haben; doch dauerte sein damaliger Aufenthalt nur 15 Tage, während welcher Zeit er von den angesehenen Judenchristlichen Lehrern daselbst, mit denen man den Heidenapostel später wol in Gegensatz stellte, ausser Petrus nur noch den *Jakobus,* Bruder des Herrn, sah. Eingeführt ward er bei diesen und den dortigen Gläubigen überhaupt nach Apg. 9, 27 durch den Hellenisten *Barnabas.*

Die Apostelgeschichte sagt etwas ungenau, zu allgemein, Barnabas habe den Paulus zu den Aposteln überhaupt geführt und diesen erst seine Bekehrung erzählt. Das hängt damit zusammen, dass die Apostelgeschichte diese Reise nach Jerusalem mit seiner Bekehrung überhaupt in eine etwas zu nahe Verbindung setzt, während doch beides drei Jahre aus einander lag. Nach der Apostelgeschichte könnte man auch voraussetzen, dass der damalige Aufenthalt des Paulus in Jerusalem von längerer Dauer gewesen wäre, was sich denn nach der ausdrücklichen Aussage des Paulus selbst näher bestimmt. Die Apostelgeschichte lässt ihn auch damals in Jerusalem öffentlich als Verkündiger Christi auftreten und namentlich mit Hellenistischen Juden disputiren; doch kann sich das nach Gal. a. a. O. wol nur auf Privatunterredungen mit Einzelnen, vielleicht mit ehemaligen Bekannten, beschränkt haben.*)

In die Zeit dieses Aufenthaltes in Jerusalem fällt aber auch die Vision des Paulus Apg. 22, 17—21 im Tempel, in der ihm der Herr eröffnete, er solle sich schnell aus Jerusalem entfernen, da man dort sein Zeugniss doch nicht annehmen werde; er wolle ihn zu den Heiden in die Ferne senden.

*) In der Apostelg. liegt ein Irrthum der Ueberlieferung vor, den ihr Verfasser aber um so leichter acceptirt hat, weil der conciliatorischen Tendenz seiner Schrift entsprechend Paulus dadurch von Anfang an in Verbindung mit der Urgemeinde erscheint. Auch ist Barnabas als Mittelsperson zwischen Paulus und der Urgemeinde nach dem Galaterbrief zu streichen. M.

Diese Erzählung, namentlich V. 19 f., zeigt deutlich, dass Paulus damals in Jerusalem nicht öffentlich aufgetreten war; anderer Seits ergibt sich aus ihr, dass er bis dahin, also während der drei ersten Jahre nach seiner Bekehrung, das Evangelium noch nicht den Heiden gepredigt hatte.

Unstatthaft halten *Schrader*, *Wieseler* (S. 162—165 [Comment. über d. Brief P. an die Galater. Gött. 1859. S. 592 ff.), *Laurent*, neutestam. Studien. S. 73] u. A. diese Vision für identisch mit der Entzückung 2. Kor. 12, 2 ff., in der er unaussprechliche Worte hörte; denn [abgesehen von den *unaussprechlichen* Worten] sagt Paulus dort, dass er in diese Entzückung vor 14 Jahren versetzt sei; zwischen dem ersten Aufenthalte des Paulus in Jerusalem und der Abfassung des zweiten Korintherbriefes liegt aber ein längerer Zwischenraum als 14 Jahre.

§. **136.** Von Jerusalem ging Paulus (Gal. 1, 21) nach Syrien und Cilicien; nach der Apostelgeschichte 9, 30 geleiteten ihn die christlichen Brüder, um ihn den Nachstellungen der Juden in Jerusalem zu entziehen, nach Cäsarea (Stratonis, am Mittelländischen Meere) und liessen ihn von da nach Tarsus (seiner Vaterstadt) ziehen. Wie lange der Apostel sich in diesen Gegenden, seiner Heimath, aufgehalten hat, wird nicht gesagt; es kann leicht ein Jahr und selbst mehrere Jahre gewesen sein, und wahrscheinlich hat er diese Zeit nicht unthätig für das Evangelium verbracht, obwol es uns an allen bestimmteren Nachrichten darüber fehlt. Von Tarsus ward Paulus nach Apg. 11, 25 durch Barnabas nach Antiochien geholt, wo sie nach V. 26 ein volles Jahr, eifrig mit Lehren beschäftigt, blieben. Hier hatte schon vorher (nach V. 20 ff.) das Evangelium ausser bei Juden auch bei Hellenen Eingang gefunden; auf diese Veranlassung war Barnabas von Jerusalem aus dahin gesandt worden, von dort aus nach Tarsus gegangen und hatte von da den Paulus nach Antiochien mit sich genommen. Die dortige Lehrthätigkeit der beiden Männer war wol, wenn nicht ausschliesslich, doch hauptsächlich auf die Hellenen dieser Stadt gerichtet, auf Stärkung der bereits Gläubigen und Bekehrung Anderer. Indess bei Gelegenheit einer Hungersnoth unter Claudius, welche schon durch einen christlichen Propheten Agabus vorhergesagt war, verliessen sie als Ueberbringer einer Collecte für die Brüder in Judäa an die Aeltesten in Jerusalem (ib. V. 27—30) Antiochien wieder eine Zeit lang.

Diese Hungersnoth, von der Judäa sehr zu leiden hatte, fand nach Josephus (Ant. XX, 5, 2) zu der Zeit statt, wo *Cuspius Fadus* und dar-

nach *Tiberius Alexander* Landpfleger von Judäa waren, von denen der Erstere nach dem Tode Agrippa's I. († 44 n. Chr.) dieses Amt erhielt; wann ihm der Letztere gefolgt ist, ist nicht sicher, wahrscheinlich aber spätestens im Jahre 46. Jedenfalls dauerte die Hungersnoth einige Jahre. Sie kann aber gar wohl schon mit einem Misswachse im Jahre 44 begonnen haben; am schlimmsten ist sie wol im Jahre 45 gewesen, und in dieses Jahr mag auch erst die Uebersendung der Collecte von Antiochien nach Jerusalem fallen, wie auch *Wieseler* (S. 156—161) annimmt, obwol seine Gründe nicht alle beweisend sind.

Nach Apg. 12, 25 kehrten Barnabas und Saulus, nachdem sie die Dienstleistung vollendet, aus Jerusalem (nach Antiochien) zurück, indem sie den *Johannes Marcus* (den Evangelisten) mit sich nahmen. Obwol über die Reise und den Aufenthalt des Barnabas und Paulus in Jerusalem nichts weiter mitgetheilt wird, scheint doch vorausgesetzt zu werden, dass sie beide damals wirklich in Jerusalem gewesen sind. Doch ist dieses in Beziehung auf Paulus wegen Gal. 2, 1 ff. sehr schwierig.

Dort spricht Paulus von einer zweiten Reise nach Jerusalem, die er mit Barnabas gemacht habe, und zwar nach 14 Jahren. Diese Zeitbestimmung ist nicht von der Bekehrung des Apostels an (so viele Ausleger, noch *Olshausen*, *Schott*, *Anger*, *Fritzsche* Opusc. acad., *Wieseler* S. 177 [u. zu Gal. 2, 1], u. A.), sondern von dem Jahre jener ersteren Reise selbst an zu berechnen, so dass diese zweite Reise 17 Jahre nach der Bekehrung fällt. Achten wir nun auf den Zweck und Zusammenhang der Stelle im Galaterbriefe, so war dieses unzweifelhaft auch wirklich das zweite Mal, dass Paulus seit seiner Bekehrung nach Jerusalem hinkam, und kann er nicht auch inzwischen einmal dort gewesen sein. Deshalb liegt die Annahme nah, dass diese zweite Reise (2, 1 ff,) dieselbe mit der bei der Hungersnoth unter Claudius Apg. 11, 27—30; 12, 25 sei; so schon *Tertullian* adv. Marc. I. 20 und *Eusebius* Chron. und viele neuere Gelehrte. Allein dieses ist schon aus chronologischen Gründen unstatthaft, da diese Reise Apg. 11. 12 allerspätestens in das Jahr 46, und somit unmöglich 17 Jahre, auch nicht einmal 14 Jahre nach Paulus Bekehrung fallen kann. Dazu kommt noch, dass die Reise Gal. 2 ohne Zweifel dieselbe mit der Apg. 15 geschilderten ist. So sieht es schon *Irenäus* adv. Haer. III. 13 an, und so auch die meisten neueren Gelehrten, auch *Anger [Baur, Zeller, Leckebusch, Overbeck]* u. A. Ist dieses aber richtig, so kann nach dem, was schon vorher bemerkt ist, Paulus vor dieser Reise nicht seit seiner Bekehrung schon mehr als einmal in Jerusalem gewesen sein, noch weniger gar dreimal, wie *Wieseler* will, der die Reise Gal. 2, 1 ff. mit sehr sophistischen Gründen mit Apg. 18, 22 identificirt (S. 176—201 [vgl. Galaterbr. S. 553 ff.]). Wir dürfen vermuthen, dass er bei Gelegenheit der Hungersnoth nicht nach Jerusalem gekommen ist, obwol die Apostelgeschichte das allerdings voraussetzt,

aber ohne dass sie uns irgend etwas Näheres über seinen damaligen Aufenthalt daselbst mitzutheilen weiss.

Wahrscheinlich war Paulus mit Barnabas zur Ueberbringung der Collecte von Antiochien nach Judäa gereist, aber nicht bis Jerusalem gekommen; er ist wol, vielleicht wegen der früher erfahrenen und noch anhaltenden erbitterten Stimmung der Jerusalemer gegen ihn, in einer anderen Ortschaft Judäas zurückgeblieben und hat dem Barnabas allein die weitere Besorgung der Collecte übergeben, ist dann aber mit Barnabas wieder nach Antiochien zurückgekehrt; so konnte es manchen der dortigen Christen unbekannt bleiben, dass er selbst nicht in Jerusalem gewesen war.*)

§. **137.** Uebrigens ist die damalige Reise des Paulus und Barnabas und ihre Abwesenheit wol nicht gerade von langer Dauer gewesen; sie blieben nun, wir wissen nicht, wie lange, in Antiochien, bis sie die grössere Bekehrungsreise Apg. 13. 14 antraten. Barnabas und Paulus wurden zu dieser Mission auf Antrieb des heiligen Geistes ausgewählt, und nahmen den Johannes Marcus als Gefährten mit, der aber vor vollendeter Reise nach Jerusalem zurückkehrte (s. §. 47).

Die Reise ging über *Seleucia* nach *Cypern*, das sie von Osten nach Westen durchzogen; von dort nach *Perge* in Pamphylien — hier verliess sie Marcus (s. S. 135 Anm.) —; weiter nach dem Pisidischen *Antiochien*, nach *Ikonium* und dann nach anderen Lykaonischen Städten, namentlich *Lystra* und *Derbe*, von wo sie wieder über Antiochien durch Pisidien nach *Perge* zurückgingen und sich in *Attalia* nach *Antiochien* (in Syrien) einschifften, von wo sie ausgegangen waren. — Lucas gibt über diese Reise wol wenigstens theilweise (vgl. §. 127) einen Auszug aus einem grösseren Berichte, der ihm vorlag, vielleicht von einem der Reisenden selbst oder nach deren mündlicher Mittheilung niedergeschrieben.**)

*) Näher liegt die Vermuthung, dass die Apostelg. Paulus in eine freundliche Berührung mit der Urgemeinde bringen wollte, und deshalb auch diese nach Gal. 2, 1 unrichtige Ueberlieferung kritiklos aufnahm. Freilich hat D gerade in dem Abschnitt Actor. 11, 27—30 schon das erste „Wirstück"; er liest nämlich v. 28: *ην δε πολλη αγαλλιασις· συνεστραμμενων δε ημων εφη εις κ. τ. λ.*; nach dieser Lesart würde also Lucas, m. M. n. der Verfasser der „Wirstücke", schon als Mitglied der antiochenischen Gemeinde zur damaligen Zeit bezeichnet und als Augenzeuge von diesen Vorgängen berichten (*Ewald*, Bücher des N. T.'s. I, 2. S. 32); indess die Autorität dieses einen, an vielen Stellen corrigirten Codex reicht nicht aus, die Zuverlässigkeit des recipirten Textes zu erschüttern. M.

**) Das Verhältniss des Lucas zu seinen Quellen lässt sich auch bei diesem Abschnitt nicht genauer bestimmen, da uns überall auch in diesen beiden Capp. die Lucanischen Eigenthümlichkeiten begegnen. *Bleek* ist geneigt, einen älteren Reisebericht als Grundlage anzu-

Meistentheils ist der Bericht nur summarisch; Specielleres wird nur aus einigen Städten erzählt: aus *Paphos* auf Cypern, wo Paulus den Römischen Statthalter *Sergius Paulus* bekehrte, nachdem er zuvor einen Jüdischen falschen Propheten, der den Statthalter vom Glauben abzuwenden suchte, durch sein Wort geblendet hatte (13, 6—12); aus dem *Pisidischen Antiochien* ist eine ausführlichere Lehrrede, die Paulus bei der ersteren Anwesenheit am Sabbathe in der Synagoge hielt, mitgetheilt (13, 14—52); aus *Lystra*, wo Paulus einen von Geburt Lahmen heilte, so dass Barnabas und er für Zeus und Hermes gehalten wurden.

Auf dieser Verkündigungsreise wandten sie sich zuerst an die Juden, bei denen sie am meisten Anknüpfungspunkte hatten, an die Synagoge; dort hatten sie auch schon Gelegenheit, von Hellenischen Proselyten, Männern und besonders Weibern, gehört zu werden; und durch diese wurden denn auch wieder Andere ihres Volkes mit ihnen bekannt.

Unberechtigt (s. §. 123) ist es, wenn *Baur* und seine Nachfolger ein solches Verfahren, wie es die Apostelg. dem Paulus und Barnabas zuschreibt, durchaus ungeschichtlich finden und es rein auf die conciliatorische Tendenz ihres Verfassers zurückführen wollen; im Gegentheil, die Schilderung des Lucas wird durch den Römerbrief (1, 16; 11, 13 f.; 11, 26) vollständig gedeckt. Auch der Vorgang im Pisidischen Antiochien (Actor. 13, 44—46) hat an Röm. 10, 16; 11, 11 seinen deutlichen Commentar; demgemäss schildert die Apostelg. auch mit geschichtlicher Treue den heftigen Widerstand der Juden gegen das Evangelium in Antiochien 13, 50, in Ikonium 14, 4 ff. und Lystra 14, 19.

Auch das ist ein Zug geschichtlicher Treue an der Lukanischen Erzählung, dass nach ihr Barnabas, der Aeltere und Bekanntere, beim Anfange der Missionsreise in den Vordergrund tritt (13, 1. 2), so namentlich in seiner Heimath Cypern (13, 7); aber schon mit 13, 13 ändert sich das Verhältniss (*οἱ περὶ Παῦλον*); von nun an rückt Paulus, der geistig Bedeutendere, thatsächlich und so auch in der Darstellung (13, 16. 43. 46. 50; 14, 9. 10. 12. 20) in die erste Linie. [Die Ausnahme 14, 14 — hier steht Barnabas noch einmal voran — bestätigt nur, dass Lucas ungesucht, ohne besondere schriftstellerische Tendenz, den thatsächlichen Verhältnissen nachgehend diesen Wechsel hat eintreten lassen.]

Die Dauer dieser Missionsreise wird nicht angegeben. Bei ihrem Umfang und der Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe währte sie aber gewiss ein Paar Jahre, namentlich da das Werk der Bekehrung so weit gefördert wurde, dass es an einzelnen Orten zur Bildung von Gemeinden und zu Aeltestenwahlen kam (14, 23).

nehmen, weil 13, 1 ganz ohne Rücksicht auf 12, 25 geschrieben ist und desshalb wie ein ganz neuer Anfang lautet, so dass also die Quelle mit ihren eigenen Worten eingerückt scheine; indess dieser Anfang erklärt sich auch unter dem Gesichtspunkt, dass Lucas die bedeutungsvolle Wichtigkeit des Moments markiren will, in dem Paulus die Heidenmission beginnt (*Overbeck*, a. a. O. S. 188 ff.). M.

§. 138. In Antiochien blieben Paulus und Barnabas geraume Zeit, *χρόνον οὐκ ὀλίγον* (Apg. 14, 28); wie lange aber, lässt sich nicht genauer ermitteln. Wir ersehen nur aus Gal. 2, 1, dass die sich daran anschliessende Reise derselben nach Jerusalem (Apg. 15) 17 [oder nach anderer Zählung 14] Jahre nach Paulus Bekehrung erfolgte. Die Veranlassung der Reise war diese. In Jerusalem bestand die christliche Gemeinde fortwährend wol so gut wie ausschliesslich aus Juden-Christen, geborenen Juden und etwa Proselyten der Gerechtigkeit. Alle diese betheiligten sich als Juden noch fortwährend mit am Jüdischen Tempeldienste und beobachteten die Vorschriften des Jüdischen Gesetzes, wie bei Christi Lebzeiten Er selbst und seine Jünger es gethan hatten. Kaum befanden sich in dieser Gemeinde wol solche Heiden, welche sich, wie Cornelius vor ihrer Bekehrung zur Anerkennung des Einen wahren lebendigen Gottes gelangt, zwar nicht hatten beschneiden lassen, aber sich als sogenannte Proselyten des Thores (גֵּרֵי הַשַּׁעַר, in der Apostelgeschichte *σεβόμενοι*), denen die sog. sieben Noachischen Gebote zur Beobachtung auferlegt wurden (s. *Winer* Real-W.-B. Proselyten [*Leyrer* in Herzog's Real-Encykl. XII. 249 f.] u. a.), an den Jüdischen Cultus angeschlossen hatten. Für Petrus hatte es auch einer besonderen Offenbarung bedurft, um ihn zu bewegen, zu Cornelius zu gehen, so wie er nachher Mühe hatte, in Jerusalem sich darüber zu rechtfertigen, dass er mit diesem in solche Verbindung getreten war. Wie aber diese unbeschnittenen Proselyten des Thores bei den Juden nicht als volle Israeliten galten, mit denen die gesetzlich strengeren Juden keinen genaueren Verkehr, namentlich keine Tischgemeinschaft pflegten, durch die sie verunreinigt zu werden fürchteten: so trugen auch die strengeren unter den Juden-Christen Bedenken, Heiden in die christliche Gemeinschaft zuzulassen, wenn sie nicht durch Beschneidung sich zugleich in das Jüdische Volk hatten aufnehmen lassen und sich zur Beobachtung des Jüdischen Gesetzes verstanden. Sie bekannten zwar Jesus als den verheissenen Messias, legten aber dem Mosaischen Gesetze eine bleibende Gültigkeit auch nach der Erscheinung Christi bei, nicht bloss für geborene Juden, sondern für Alle, welche an der Kindschaft Gottes und an

dem messianischen Heile Theil haben wollten; ohne Beschneidung, glaubten sie, sei keine wahre Theilnahme am Volke Gottes möglich, und es könne der Verkehr mit solchen Unbeschnittenen für die wahren Mitglieder des Volkes Gottes nur verunreinigend sein. In Antiochien dagegen waren schon seit längerer Zeit manche unbeschnittene Hellenen zugelassen worden, darunter auch manche, die vorher nicht Proselyten des Thores gewesen waren; noch in grösserem Maasse war dieses in denjenigen Gemeinden geschehen, welche Paulus und Barnabas auf ihrer Reise gegründet hatten. Nach ihrer Rückkehr aber entstand über dieses Verhältniss ein Zwiespalt in Antiochien, veranlasst durch Judenchristen, welche aus Judäa dahin gekommen waren und mit der Forderung auftraten, dass die Mitglieder der Gemeinde, wenn sie selig werden wollten, durchaus sich der Beschneidung unterwerfen müssten. Darüber geriethen besonders Paulus und Barnabas mit ihnen in Streit. Dadurch ward die Antiochenische Gemeinde veranlasst, diese Beiden mit noch einigen Anderen — unter denen sich nach Gal. 2, 1. 3 auch der unbeschnittene *Titus* befand — nach Jerusalem zu senden, um sich mit den Vorstehern der dortigen Gemeinde, Aposteln und Aeltesten, über diese Streitfrage zu besprechen.

Paulus wurde auch, wie er Gal. 2 sagt, zu dieser Reise (welche sie nach Apg. durch Phönizien und Samarien machten) durch eine göttliche Offenbarung bestimmt; das vereinigt sich aber mit der Angabe der Apostelgeschichte ohne Schwierigkeit etwa so, dass in der Gemeinde der Beschluss dieser Mission zunächst auf Veranlassung eines Vortrages des Paulus über die ihm zu Theil gewordene Offenbarung gefasst ward. Auch was der Galaterbrief und die Apostelgeschichte über Zweck und Gang der damaligen Verhandlungen mittheilen, ist keineswegs, wie *Baur* u. A. meinen, unvereinbar, sondern das Eine ergänzt nur das Andere. Die Apostelgeschichte hebt nur mehr die öffentlichen Verhandlungen über die Forderung der Judaisirenden Parthei hervor, Paulus mehr dasjenige, worauf es ihm für seinen Zweck dort besonders ankam: seine Lehrweise sei auch von den Häuptern in Jerusalem, dem Jakobus (Bruder des Herrn), Petrus und Johannes anerkannt; denn sie hätten seine apostolische Berufung und Begabung an seiner bisherigen gesegneten Wirksamkeit erkannt, so dass sie willig sich mit ihm und Barnabas darüber verständigt hätten (*δεξιὰς ἔδωκαν . . . κοινωνίας*), dass sie beide nach wie vor für die Heiden wirksam sein sollten. Auch nach der ganzen Art, wie Paulus darüber spricht, hat es durchaus nicht den Anschein, als ob jene Häupter in Jerusalem selbst im strengen Judaismus befangen gewesen wären und

dem Heiden-Apostel nur nothgedrungen einige Concessionen gemacht hätten; vielmehr ist es durchaus falsch, wenn *Baur* u. A. meinen, die Aeusserungen des Paulus über dieselben seien unvereinbar mit der liberalen Weise, wie die Apostelgeschichte sie bei der öffentlichen Verhandlung auftreten lasse, wo Petrus und Jakobus selbst im Widerspruch gegen streng Judaisirende es dringend empfehlen, den Heidenchristen nicht das Joch des Gesetzes aufzulegen. Ueber diese öffentlichen Verhandlungen spricht Paulus nicht. Aber dass in ihnen wegen der den Heiden aufzulegenden Beschneidung verhandelt worden ist, lässt sich deutlich daraus ersehen, dass Paulus (V. 3) so ausdrücklich hervorhebt, dass nicht einmal der ihn begleitende Hellene Titus genöthigt worden sei, sich beschneiden zu lassen. Nach Paulus Aeusserungen darüber ist die Annahme zwar nicht unwahrscheinlich, aber nicht nothwendig, dass man zum Theil versucht hatte, ihn dazu zu nöthigen; aber sehr unwahrscheinlich ist es auch nach der Paulinischen Stelle, dass das die *Häupter* der Jerusalemischen Gemeinde gethan haben, vielmehr Andere, die er im Unterschied von diesen ausdrücklich (V. 4) als *παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν κτλ.* bezeichnet.

Das Ergebniss der Berathung der Jerusalemischen Gemeinde war der Apostelgeschichte zufolge das Einverständniss mit dem Vorschlage des Jakobus, den Heidenchristen nicht Beschneidung noch die Beobachtung des ganzen Jüdischen Gesetzes aufzulegen; man forderte von ihnen nur (ähnlich wie von den Jüdischen Proselyten des Thores) die Beobachtung einiger Punkte, um die Bedenken der Angehörigen des Jüdischen Volkes gegen den genaueren Verkehr mit ihnen hinwegzuräumen: nämlich die Enthaltung von Unzucht, welche bei den Heiden vielfach als ganz erlaubt galt,*) sodann vom Genusse des Götzenopferfleisches, des Blutes und des Erstickten. Dieses wurde von Seiten der Jerusalemischen Gemeinde den Heidenchristen in Antiochien, Syrien und Cilicien in einem Sendschreiben angezeigt, zu dessen Ueberbringung man zwei Männer aus ihrer Mitte, den *Judas Barsabas* und den *Silas*, mit Paulus und Barnabas nach Antiochien gehen liess. Nach Gal. 2, 10 hatten Paulus und Barnabas sich ausserdem anheischig gemacht, durch Collecten in den heidenchristlichen Gemeinden die ärmeren Brüder in Judäa zu unterstützen.

*) Sicher falsch ist, wenn man zum Theil — auch *Wieseler* S. 185 Anm. — die *πορνεία* bestimmt von Blutschande, nämlich Eingehung der Ehe in gewissen im Mosaischen Gesetze verbotenen Graden der Verwandtschaft versteht, oder *Baur* (S. 142) namentlich von dem Eingehen einer zweiten Ehe.

Ueber die muthmassliche Echtheit des apostolischen Sendschreibens vrgl. §. 130. Befremdend ist es, dass der Inhalt desselben nur in der Apostelgeschichte erwähnt und berücksichtigt wird (s. noch 16, 4; 21, 25), nirgends aber in den Paulinischen Briefen, auch da nicht, wo man die Hinweisung darauf erwarten könnte, wo von der Forderung der Beschneidung die Rede ist, wie im Galater- und im Kolosserbrief, oder von dem Essen des Götzenopferfleisches u. dergl., wie 1. Kor. 8—10; Röm. 14. Doch berechtigt dieser Umstand uns nicht, mit *Baur* u. A. das Sendschreiben nicht bloss der Form, sondern auch dem Inhalte nach für unecht, vom Verfasser der Apostelgeschichte fingirt, und die ganze Darstellung der Apostelgeschichte über jene Verhandlungen für ungeschichtlich zu halten. Aber allerdings führen jene Erscheinungen uns darauf, dass man jene Bestimmungen nicht als ohne Weiteres für alle Zukunft für alle Heidenchristen bindend erachtet hat. Das Sendschreiben ist nur an die Heidenchristen in den Gemeinden in Syrien und Cilicien, zunächst in Antiochien gerichtet, und empfiehlt ihnen diese Vorschriften, nicht als an sich gleich wichtig und wesentlich, sondern als solche, durch deren Beobachtung von ihrer Seite der gestörte Friede in den gemischten Gemeinden wieder hergestellt und auch die Judaisirenden beruhigt werden konnten, um von dem näheren Verkehre mit den Heidenchristen keine Verunreinigung zu besorgen. Dass diese Bestimmungen aber ohne weiteres für sämmtliche Heidenchristen und absolut bindend sein sollten, sowol in den damaligen als in den noch künftig zu gründenden Gemeinden, ist darin nicht ausgesprochen. Paulus scheint es auch in den seitdem durch seine Wirksamkeit sich neu bildenden heidenchristlichen Gemeinden nicht gerade für nöthig und angemessen gehalten zu haben, auf diese Bestimmungen zu verweisen, auf deren Haltung zu dringen. Eine bestimmte Verpflichtung war er dafür im Allgemeinen nicht eingegangen, und er mag besorgt haben, dass die neu bekehrten Heiden, wenn sie gleich von vorne herein auf diese Punkte verwiesen wurden, die doch meistens etwas Aeusserliches, an sich Gleichgültiges betrafen, darauf ein zu grosses Gewicht legen, sie als wesentliche Stücke des Evangeliums und als zur Seligkeit nothwendig betrachten möchten. Auf der andern Seite scheint aber auch die streng Judaisirende Parthei, namentlich in Jerusalem, durch jene Bestimmungen keineswegs befriedigt worden zu sein; sie mag fortwährend darauf bestanden haben, dass die Heiden, um volle Glieder der Gemeinde Gottes zu werden, sich beschneiden lassen müssten, da sonst die Mitglieder des Volkes Gottes durch näheren Verkehr mit ihnen, namentlich durch gemeinsame Mahlzeiten verunreinigt würden; in Antiochien selbst scheint das bald darauf wieder hervorgetreten zu sein.

§. **139.** Die Apostelgeschichte erzählt nun (15, 35. 36), dass Paulus und Barnabas nach der Rückkehr aus Jerusalem nach Antiochien *μετά τινας ἡμέρας* an eine neue Verkündigungsreise gedacht hätten. Aber schon §. 126 ist bemerkt, dass wahrscheinlich ihr damaliger Aufenthalt daselbst von nicht

ganz kurzer Dauer gewesen ist und inzwischen Silas nach Jerusalem zurückgekehrt und von dort wieder vielleicht in Gesellschaft des Petrus nach Antiochien gekommen war. Denn ohne Zweifel fällt in diese Zeit der Vorfall Gal. 2, 11 ff., nicht aber, wie *Neander* meint, in spätere Zeit, bei dem Apg. 18, 22 f. angedeuteten späteren Aufenthalte des Paulus in Antiochien, nachdem er kurz vorher wieder in Jerusalem gewesen war.

Paulus spricht Gal. a. a. O. so von der Sache, dass sie nicht lange nach der im Vorhergehenden von ihm berichteten Verhandlung in Jerusalem vorgefallen sein kann, und nicht mehrere Jahre später, nachdem er inzwischen noch einmal wieder in Jerusalem und somit wol mit den dortigen Aposteln zusammengewesen war. Petrus kam nämlich auf eine Zeitlang nach Antiochien, vielleicht eben auf Veranlassung der erfreulichen Nachrichten, welche Silas und Judas Barsabas über die dortige Gemeinde nach Jerusalem gebracht hatten, auch wol um die durch die neuerlichen Verhandlungen zwischen beiden Gemeinden geknüpften Bande zu befestigen. Im Anfange trug er kein Bedenken, mit den (gläubigen) Heiden genauen Verkehr zu pflegen, mit ihnen gemeinschaftlich zu essen. Nachher aber, als Andere von der streng Judaisirenden Parthei*) aus Jerusalem kamen, liess er sich durch diese bestimmen, sich von dem genaueren Verkehre mit den gläubigen Heiden zurückzuziehen, und auch andere Judenchristen und selbst Barnabas liessen sich zu gleichem Verfahren hinüberziehen; das veranlasste Paulus, dem Petrus deshalb die ernstlichsten Vorwürfe zu machen.

Diesen Vorfall hat man unter anderm neuerdings zu dem Beweise benutzt, dass auch Petrus noch im strengen Judaismus müsse befangen gewesen sein und dass daher die Weise, wie er z. B. Apg. 15 auftritt, nicht geschichtlich sein könne. Allein dann würde derselbe streng Judaisirende Charakter daraus auch für den Barnabas sich ergeben müssen. Nach dem Galaterbriefe selbst verhielt es sich anders und sieht auch Paulus es anders an. Petrus liess sich nur durch Scheu vor Anderen, wol mit von dem Wunsche aus, jene streng Judaisirenden Christen nicht von der christlichen Gemeinschaft zu entfernen, aber doch mit einer nach dem Urtheile des Paulus unzeitigen Nachgiebigkeit gegen sie, bestimmen, ein Verfahren einzuschlagen, welches Paulus als *ὑπόκρισις* bezeichnet, da

*) Das *ἀπὸ Ἰακώβου* V. 12 macht nicht gerade nothwendig, aber allerdings wahrscheinlich, dass sie nach Paulus Voraussetzung mit Jakobus irgendwie in einem näheren Verhältnisse standen; vielleicht waren sie von ihm in irgend einer Angelegenheit nach Antiochien gesandt und gerirten sich auch hier als in seinem Sinne handelnd, ohne dass daraus folgt, dass Jakobus mit ihrem Benehmen einverstanden war. [Im Gegentheil, Jakobus war gewiss mit dem Benehmen seiner Sendboten einverstanden, da diese nur auf die strenge Aufrechterhaltung des Decrets drangen, das den Judenchristen keinerlei Abweichung von dem väterlichen Gesetz gestattete. M.]

es den Schein erweckte, als ob er über die Nothwendigkeit der Beobachtung des Jüdischen Gesetzes eine strengere Ansicht hegte, als doch nach seinem eigenen früheren Auftreten der Fall war. Wie wenig strenge Petrus in der Beziehung eigentlich dachte, ergibt sich auch daraus, dass Paulus (V. 14) ihm vorhielt, dass er selbst heidnisch lebe, d. i. für seine Person die Satzungen des Jüdischen Gesetzes keineswegs ängstlich beobachte.*)

§. **140.** An diesen vierten Aufenthalt des Paulus in Antiochien schliesst sich seine zweite Missionsreise an, die zunächst unternommen ward, um die auf der ersteren Bekehrten zu besuchen und zu befestigen, dann aber noch eine weitere Ausdehnung erhielt, Apg. 15, 36 ff. Paulus wollte diese Reise wieder in Gemeinschaft mit Barnabas unternehmen; indess, da Barnabas wieder den Johannes Marcus, seinen Vetter, mit sich nehmen, Paulus aber sich dazu nicht verstehen wollte, weil dieser sich auf der früheren Reise in Pamphylien von ihnen getrennt hatte, so unterblieb das. Auch der Vorfall Gal. 2, 11 ff. mag schon eine gewisse Verstimmung zwischen Barnabas und Paulus bewirkt haben. Barnabas ging nun mit Marcus nach Cypern; das N. T. verliert ihn, abgesehen von I. Kor. 9, 6, von da an aus den Augen. Paulus aber nahm den *Silas* (oder *Silvanus*) mit sich und durchzog mit ihm zuerst *Syrien* und *Cilicien* und ging von da nach *Derbe* und *Lystra* in Lykaonien. Dort (Apg. 16, 1) — nicht in Derbe, wie Manche nach 20, 4 irrthümlich annehmen, sondern in Lystra — traf er *Timotheus*, den Sohn einer gläubigen, jedoch mit einem Heiden verheiratheten Jüdin; diesen nahm Paulus als Gefährten für seine weitere Reise mit sich, liess ihn aber um der Juden der dortigen Gegend willen vorher beschneiden.

Da Timotheus auch schon seiner Abstammung nach halb dem Jüdischen Volke angehörte und sich auch wol schon früher als Proselyt des Thores an den Jüdischen Cultus angeschlossen hatte, so ist das Verfahren des Paulus trotz des Berichtes Gal. 2 in Betreff des Titus gewiss nicht

*) Wenn *Bleek* den Vorwurf des Paulus gegen Petrus, dass dieser heidnisch lebe, in dem Sinne einer für die Lebensgewohnheiten des Petrus im Ganzen gültigen Charakterisirung derselben fasst, so überspannt er die Tragweite dieser Paulinischen Worte. Paulus denkt nur an den in Antiochien vorliegenden Fall; hier hat Petrus sich allerdings einmal dazu fortreissen lassen, heidnisch zu leben, d. h. sich von der Strenge der Jüdischen Speisegesetze über Rein und Unrein zu dispensiren. Die einschlagende Literatur und die neueren Verhandlungen über den Apostelconvent und den Antiochenischen Streit s. o. S. 249 Anm. u. S. 390 A., wo auch meine abweichende Meinung motivirt ist. M.

so unglaublich, wie *Baur* (Paulus S. 129 f. Anm.) behauptet. [Vrgl. das zusammenfassende Referat bei *Overbeck*, S. 248 ff.]

Nach dem fragmentarischen Bericht der Apostelgeschichte über den Verlauf dieser Reise bis nach Troas (Actor. 15, 40 ff.; besonders unklar 16, 6—8, auch durch unsichere Lesarten, die zwar die Ortsangaben nicht berühren) lässt sich vermuthungsweise etwa Folgendes über denselben annehmen: Von *Lykaonien* gingen sie zuerst nordwestlich nach *Phrygien* und dachten von dort weiter westlich nach (dem proconsularischen) *Asia* (Ephesus) zu gehen; davon aber, wie es heisst, vom heiligen Geiste abgehalten, wandten sie sich nach dem nordöstlich von Phrygien gelegenen *Galatien*, das sie nach der Apostelgeschichte aber auch nur durchzogen haben.*) Nach dem Galaterbriefe scheinen sie jedoch in Galatien längere Zeit geblieben zu sein und an verschiedenen Orten des Landes christliche Gemeinden gegründet zu haben; sie fanden dort besonders bei den heidnischen Bewohnern — aus eingewanderten Celto-Germanischen Völkerschaften bestehend — willige Aufnahme, obwol Paulus bei seinem Aufenthalt daselbst körperlich leidend war (Gal. 4, 13 ff.). Auch in *Phrygien* sind sie ohne Zweifel nicht unthätig gewesen; doch wissen wir nicht mit welchem Erfolge. Später hatte das Evangelium in dem südwestlichen Theile dieser Landschaft Eingang gefunden, in *Kolossä, Laodicea, Hierapolis;* indess war Paulus nicht persönlich hierhin gekommen (Kol. 2, 1). Von Galatien wandten sie sich, wol durch den nördlichen Theil Phrygiens zurückgehend, nach dem weiter westlich gelegenen *Mysien*, und begaben sich von da, als es ihnen vom Geiste gewehrt ward, nach *Bithynien* zu gehen, nach *Troas*. Erst von diesem Punkte an wird die Erzählung etwas aus-

*) Galatien soll (*Böttger*, Beiträge I, S. 30. III, S. 2 ff.; *Thiersch*, die K. im apostol. Ztalt. S. 125 f.; *Hausrath*, Paulus S. 225 ff.) hier nicht die Landschaft bezeichnen, sondern Name der römischen Provinz sein, die Lykaonien und Pisidien mit umfasst, so dass wir die Leser des Galaterbriefes hauptsächlich in Antiochia Pisidiae, Ikonium, Derbe, Lystra zu suchen hätten; indess 16, 1. 2. 4 werden diese Städte theils genannt, theils angedeutet, und v. 6 wird Galatien als eine weitere Station der Reise bezeichnet; in Ancyra und Pessinus haben wir die Galatischen Gemeinden zu suchen, deren Stiftung die Apostelg. bei ihrer Eile, nach Europa zu kommen, zwar nicht berichtet, die aber auf dieser Reise geschehen sein muss (*Hilgenfeld*, Galaterbr. S. 20; *Zeller*, Apostelg. S. 249 f.; *Overbeck*, a. a. O. S. 253). M.

führlicher und klarer, indem Lucas für den nächstfolgenden Theil der Reise zunächst bis Philippi den Bericht eines der Gefährten des Paulus gibt, nämlich des Timotheus (§. 124. 125).*) In Troas erging an Paulus in einem nächtlichen Gesicht der Ruf, auch in *Macedonien* das Heil zu predigen. Sie fuhren denn zunächst nach der Insel *Samothrake* und landeten von da am folgenden Tage zu *Neapolis*, einer Macedonischen Hafenstadt an der Thracischen Gränze, von wo sie nach dem zwölf Römische Meilen davon entfernten *Philippi* gingen.

Eine Synagoge war in Philippi nicht, sondern nur ein Ort vor der Stadt am Flusse (Strymon), wo sich die Anhänger des Jüdischen Cultus, meistens Proselytinnen, zur gemeinsamen Andacht versammelten. Dorthin begab sich auch Paulus mit seinen Gefährten am Sabbath. Seine Predigt war nicht ohne Wirkung; namentlich eine Proselytin Lydia, eine Purpurhändlerin aus Thyatira, liess sich mit den Ihrigen taufen und nahm darauf die Glaubensboten zu sich in ihr Haus. Nachher aber geriethen dieselben in grosse Bedrängniss. Auf dem Wege nach dem Betorte — höchst wahrscheinlich an einem späteren Sabbathe — wurden sie von einer (heidnischen) Sklavin verfolgt, welche in ekstatischen, wol somnambulen Zuständen Wahrsagerei trieb, und deren Gabe von ihren Herrn als Erwerbsquelle für sich benutzt ward; diese rief in ihrem ekstatischen Zustande viele Tage lang dem Paulus und seinen Gefährten nach, dass sie Knechte des höchsten Gottes nnd Verkündiger des Weges des Heiles seien, bis Paulus sie durch sein Wort von diesem unfreien krankhaften Zustande befreite, indem er, wie es heisst, den in ihr wirkenden Geist austrieb. Ihre Herren, erbittert, dass sie jetzt von derselben nicht mehr wie bisher Gewinn ziehen konnten, schleppten den Paulus und Silas — Timotheus wurde wol als jüngerer und damals wol noch nicht hervortretender Gefährte weniger beachtet — vor die (Römische) Stadtobrigkeit, mit der Anklage, dass sie als Juden fremde den Römern nicht erlaubte (religiöse) Satzungen verkündigten; so wurden sie denn als Unruhestifter gegeisselt und ins Gefängniss geworfen. Diese

*) Nach anderer Ansicht berichtet Lucas selbst von hier an in den „Wirstücken" als Theilnehmer an der Reise. M.

Gefangenschaft war aber die Veranlassung zur Bekehrung des Gefangenwärters, da sie die bei einem Erdbeben in der Nacht auf wunderbare Weise ihnen gebotene Gelegenheit zur Flucht nicht benutzt hatten. Der Mann liess sich auf die Predigt des Paulus und Silas noch in derselben Nacht taufen. Am folgenden Morgen wurden Paulus und Silas auf Befehl der Stadtobrigkeit entlassen, welche noch erschrak, als sie hörte, dass es Römische Bürger seien, welche sie hatte geisseln lassen. Auf Bitte der Obrigkeit aber verliessen sie die Stadt, nachdem sie noch bei der Lydia die Brüder — die vorher durch sie dem Herrn gewonnenen — gesehen und ermahnt hatten (Apg. 16, 12—40; vgl. 1. Thess. 2, 2). Dies war die erste Gründung einer Gemeinde, mit deren Mitgliedern Paulus fortwährend in innigem Verhältnisse geblieben ist, wie der an sie gerichtete Brief zeigt.

Die Erzählung der Apostelgeschichte hierüber beruht (§. 124) auf einem schriftlichen Berichte eines Begleiters des Paulus, nämlich des Timotheus, und zwar ohne Zweifel auch für die Ereignisse im Gefangenhause, bei denen er nicht persönlich betheiligt gewesen war, und kann daher als wesentlich treu und zuverlässig betrachtet werden. *Baur* betrachtet (Paulus S. 146—166) das ganze Ereigniss von der Gefangensetzung und Befreiung des Paulus in Philippi nebst der Veranlassung der ersteren als von Anfang bis zu Ende ungeschichtlich, nicht als mythische Sage, sondern als auf dem Wege der Reflexion vom Verfasser der Apostelgeschichte fingirt, als Gegenstück zu der ebenfalls fingirten Erzählung über die wunderbare Befreiung des gefangenen Petrus in Jerusalem Kp. 12. Indess, dass Paulus in Philippi besondere Misshandlungen erfahren hatte, wird durch 1. Thess. 2, 2 ausdrücklich bestätigt, wo er darauf als etwas den Thessalonichern hinreichend Bekanntes hinweist.*)

§. **141.** Von Philippi reisten Paulus und Silas zu Lande über Amphipolis und Apollonia nach *Thessalonich* (Apg. 17, 1).

*) Der fragmentarische Charakter der Erzählung der Apostelg. über die Reise bis Troas erklärt sich wol daraus, dass der Verfasser eilt, Paulus nach Europa zu bringen. — Die Erzählung 16, 18—40 gehört nicht mehr zu den „Wirstücken" und wird desshalb auch nicht durch die Augenzeugenschaft des Verfassers in ihrem historischen Charakter geschützt; aber 2. Kor. 11, 23 und Thess. 2, 2 sichern ihr die Möglichkeit eines historischen Kerns trotz sagenhafter Zuthaten, und die angezogenen Parallelen aus dem Leben der Urapostel (Act. 5, 17ff.; 12, 3—17) zeigen doch so beträchtliche Abweichungen (Petrus wird ja nach seiner Befreiung von der Apostelgeschichte gleichsam quiescirt!), dass sie kaum als Anlass zur tendenziösen Erfindung der Ereignisse in Philippi gedient haben können. Vrgl. jedoch *Overbeck*, S. 261 ff. M.

Timotheus war auf dieser Reise und später noch nicht bei ihnen, er scheint erst zu Beröa wieder zu ihnen gekommen zu sein (vgl. §. 125).*) Sie blieben in Thessalonich wol länger als 3—4 Wochen (Apg. 17, 1—9; 1. Thess. 2, 9; 2. Thess. 3, 8), während deren Paulus sich seine Subsistenz durch seiner Hände Arbeit verschaffte; sie wohnten bei einem gewissen *Jason*. An drei Sabbathen disputirte Paulus in der Synagoge mit den Juden aus der Schrift, indem er daraus ihnen Jesum als den Christ darzuthun suchte. Doch war seine apostolische Thätigkeit auf diese Verhandlungen in der Synagoge nicht beschränkt (1. Thess. 2, 11ff.) und sein Eifer nicht ohne Erfolg. Die Zahl der Juden zwar, welche durch ihn überzeugt wurden, war wol nicht bedeutend; grösser aber die der Hellenischen Proselyten, darunter besonders viele Frauen aus den höchsten Ständen, Apg. 17, 4. Aber auch solcher Hellenen, die noch dem Götzendienste ergeben waren, sind ohne Zweifel manche durch ihn bekehrt worden, wie sich aus 1. Thess. 1, 9 deutlich ergibt.**) Dieser Erfolg der evangelischen Predigt musste aber natürlich die Mehrzahl der Juden erbittern. Sie wussten einen Theil des Pöbels der Stadt zu gewinnen, stürmten das Haus Jasons und schleppten, da sie Paulus und Silas nicht fanden, den Jason selbst und etliche Brüder vor die Stadtobrigkeit unter der Anklage, dass die Christen die ganze Welt aufwiegelten und zum Ungehorsam gegen den Kaiser verführten, da sie Jesum als König geltend machen wollten. Es gelang zwar dem Jason und den anderen Gläubigen, die Obrigkeit zufrieden zu stellen, wol durch Stellung von Bürgschaft. Aber die christlichen Brüder fanden es doch rathsam, den Paulus und Silas alsbald des Nachts fortzuschaffen, und zwar nach *Beröa* (17, 10—15), einer ansehnlichen Stadt in der tertia regio Macedoniens, zehn Deutsche Meilen von Thessalonich nach WSW. gelegen. Hier blieben sie wahrscheinlich wieder längere Zeit, und

*) Wahrscheinlich hatte Paulus bei seiner Abreise aus Philippi ihn dort zur Stärkung und Befestigung der christlichen Brüder und Gründung der Gemeinde zurückgelassen. Dass er zu Thessalonich nicht bei Paulus gewesen ist, lässt sich auch aus 1. Thess. 3, 2 schliessen.

**) Dasselbe würde auch Apg. a. a. O. ausdrücklich angegeben sein bei der Lachmannschen Lesart σεβομένων καὶ Ἑλλήνων. — In s. exeget. Vorl. über Apg. und 1. Thess. erklärt Bleek das καί für nicht ursprünglich. B.

stiess auch Timotheus zu ihnen (17, 14f.). Auch hier wandten Paulus und Silas sich an die dort befindliche Jüdische Synagoge und fanden im Anfange bei den dortigen Juden, welche selbst den Inhalt ihrer Vorträge mit der heiligen Schrift verglichen, willige Aufnahme; viele von ihnen und eine bedeutende Zahl vornehmer Griechinnen und Griechen wurden gläubig. Als aber die Juden zu Thessalonich davon hörten, kamen einige von ihnen nach Beröa und suchten auch dort das Volk aufzureizen; die christlichen Brüder brachten desshalb Paulus fort ans Meer, von wo er von einigen derselben geleitet nach *Athen* ging, höchst wahrscheinlich zur See, obwol das aus den Worten der Apostelgeschichte nicht ganz bestimmt hervorgeht. Silas und Timotheus blieben bei der Abreise des Apostels in Beröa zurück. Er liess ihnen aber bei seiner Ankunft in Athen durch seine zurückkehrenden Begleiter aus Beröa den Befehl zukommen, ihm baldigst zu folgen. Aus 1. Thess. 3, 1f. lässt sich auch ziemlich sicher ersehen, dass Timotheus noch in Athen bei Paulus eingetroffen ist, Paulus ihn aber von dort wieder nach Thessalonich zurückgesandt hat, die dortigen Gläubigen zu stärken; von dort traf er nach Apg. 18, 5 später bei Paulus wieder zu Korinth ein mit Silas, der sich wol bis dahin in Beröa oder in Macedonien überhaupt aufgehalten hatte. In Athen aber scheint Paulus geraume Zeit geblieben zu sein (1. Thess. a. a. O.; Apg 17, 16—34). Er begnügte sich dort nicht damit, in der Jüdischen Synagoge zu erscheinen und dort mit den Juden und den σεβομένοις sich zu unterreden; er unterhielt sich auch tagtäglich auf dem Markte mit denen, welche er dort antraf, namentlich auch mit Anhängern der Stoischen wie der Epikureischen Philosophie. Diese veranlassten ihn auch einst, auf dem Areopag über seine Lehre einen öffentlichen Vortrag zu halten, den Lucas vielleicht nach einem Berichte des Timotheus (vgl. §. 125) mitgetheilt hat. Seine Predigt war auch nicht ohne Erfolg; von denjenigen, welche sich an ihn anschlossen, nennt Lucas namentlich den Areopagiten *Dionysius* und eine Frau *Damaris*. Von Athen begab er sich nach *Korinth*, wo er nach Apg. 18, 11 wenigstens achtzehn Monate blieb; hier fanden sich nach ib. V. 5 auch Silas und Timotheus wieder bei ihm ein. Paulus wohnte dort bei

Aquila, einem Juden aus Pontus, einem Handwerksgenossen des Apostels, der mit seiner Ehefrau *Priscilla* — beide sind höchst wahrscheinlich erst durch ihn bekehrt worden — in Folge des Edictes des Claudius, durch das die Juden aus Rom verwiesen waren, kürzlich (*προσφάτως*) aus Italien dorthin gezogen war.

Dieser Umstand gibt ein Moment zu chronologischer Bestimmung ab, doch wieder kein sehr bestimmtes. Jenes Edict erwähnt auch *Sueton* Claud. 25,*) aber ohne das Jahr anzugeben. Zum Theil combinirt man es mit dem Senatsbeschlusse de Mathematicis Italia pellendis *Tacitus* Ann. XII. 52, der im Jahre 52 n. Chr. erlassen ward. Doch ist das sehr unsicher, nicht einmal wahrscheinlich; jenes Edict fällt wol in die letzte Zeit des Claudius († 54 n. Chr.); ist aber der Ausdruck des Lucas *προσφάτως* einigermaassen genau, so kann darnach die Ankunft des Paulus in Korinth nicht wohl nach dem Jahre 54 fallen, eher etwas früher. Wir werden darauf wieder zurückkommen.

Innerhalb des damaligen Aufenthaltes des Paulus in Korinth fällt die Abfassung der frühesten uns von ihm erhaltenen Briefe, der beiden an die Thessalonicher.

Erster Brief an die Thessalonicher.

§. **142.** Die Unterschrift in den meisten zum Theil schon sehr alten Handschriften nennt Athen als den Ort, wo dieser (und ebenso der zweite) Brief geschrieben sei. Das beruht aber ohne Zweifel nur auf einer Vermuthung aus 1. Thess. 3, 1; aus dieser Stelle folgt aber eher das Gegentheil, dass Paulus, der von Athen aus den Timotheus nach Thessalonich gesandt hatte, beim Schreiben sich nicht mehr in Athen befand. Timotheus war nun von seiner Mission nach Thessalonich eben wieder bei Paulus eingetroffen (ib. V. 6), und auch Silas oder Silvanus befand sich bei ihm (1, 1). Paulus muss also diesen Brief während seines Aufenthaltes in Korinth geschrieben haben, nachdem dort Silas und Timotheus aus Macedonien bei ihm eingetroffen waren (Apg. 18, 5). Wie lange er bei ihrer Ankunft schon in Korinth gewesen war, ergibt sich aus

*) Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. B.

der Angabe der Apostelgeschichte nicht. Indess auch der zweite Brief, der doch erst einige Zeit nach unserm Briefe geschrieben ist, fällt noch in die Zeit seines dortigen Aufenthalts; letzterer kann also nicht erst in die spätere Zeit jenes Aufenthaltes, sondern wol noch in die erste Hälfte, wenn auch nicht gerade in den Anfang desselben gesetzt werden. Denn bei der Abfassung des Briefes muss schon ein gewisser Zeitraum seit der ersten Gründung der christlichen Gemeinde verflossen sein: nach 1, 7. 8 war die Kunde von der Bekehrung und dem Glauben der Thessalonicher schon überall in Macedonien und Achaja verbreitet; nach 2, 17. 18 hatte Paulus schon zwei Mal vorgehabt, sie zu besuchen, der Satan ihn aber gehindert; nach 4, 13 waren wahrscheinlich schon einzelne Mitglieder der Gemeinde, vielleicht auch nur ein Einzelner gestorben. Doch sind diese Umstände nicht der Art, dass sie sich nicht erklären liessen, wenn inzwischen auch nur ein Zeitraum von etwa sechs Monaten verflossen war.

Mit Unrecht setzen besonders wegen dieser Umstände, zum Theil auch einiger anderen, einige Ausleger, wie *Köhler* (Abfassungszeit der epistol. Schriften S. 112 ff.), *Schrader*, *Wurm* (Tüb. Zeitschr. für Theol. 1833. 1. S. 78) die Abfassung in eine bedeutend spätere Zeit als diesen Aufenthalt des Paulus in Korinth; es kann nicht ein so grosser Zeitraum inzwischen verflossen und nicht gar Paulus in der Zeit wieder bei den Thessalonichern gewesen sein, wie man zum Theil angenommen hat; abgesehen von anderen Gründen hätte Paulus nicht gerade so von ihrer Bekehrung, von seiner Predigt zu ihrer Bekehrung und von seinem mehrmaligen nicht zur Ausführung gekommenen Vorhaben sie zu besuchen sprechen können (1, 9; 2, 2. 17 f.); vgl. (gegen Schrader) *Schneckenburger*, Beitr. zur Einl. ins N. T. S. 165—181; und (gegen Wurm) *dens.* in den Studien der evang. Geistl. Würtembergs, VII. (1834) H. 1. S. 137 ff.

Veranlasst wurde dieser Brief durch die Nachrichten, welche der aus Thessalonich zurückkehrende Timotheus dem Paulus über die dortigen Zustände brachte. Im Ganzen waren diese Nachrichten erfreulich. Die — wenigstens sehr überwiegend aus Heidenchristen bestehenden Mitglieder der Gemeinde hatten von Seiten ihrer Volksgenossen Verfolgungen und Trübsale zu erdulden gehabt, aber ohne dadurch in ihrem Glauben wankend geworden zu sein (1. Thess. 2, 14; 3, 3 f.; 2. Thess. 1, 4). Doch hatten sich unter ihnen wol einzelne mit ihrem Eintritte in die christliche Gemeinde nicht alsbald

von Manhcem im Lebenswandel losgesagt, was sie im Heidenthum als ganz erlaubt zu betrachten gewohnt gewesen waren, und was doch nicht mit dem Geiste des Evangeliums verträglich war, namentlich von der πορνεία (1. Thess. 4, 3 ff.). Auf der andern Seite waren Einzelne geneigt, sich der zu ihrer eigenen Subsistenz nothwendigen Arbeit in ihrem bisherigen Lebensberufe zu entziehen, und fielen darüber den anderen Mitgliedern zur Last, was überhaupt leicht Veranlassung zu einem unregelmässigen Wandel ward. Diese Richtung hing vielleicht zum Theil mit eschatologischen Erwartungen zusammen, welche die als sehr nahe bevorstehend gedachte glorreiche Wiederkunft des Herrn mit dem Aufhören der gegenwärtigen Ordnung der Dinge und der Vollendung des Reiches Gottes für die Gläubigen in Verbindung brachten. Diese Hoffnung war im apostolischen Zeitalter überhaupt unter den Gläubigen allgemein und in grosser Lebendigkeit herrschend; auch scheint Paulus selbst in seiner Predigt zu Thessalonich auf diese Vollendung des Gottesreiches bei der glorreichen Zukunft des Herrn nachdrücklich hingewiesen zu haben; denn von diesem Inhalte seiner Predigt nahmen wol damals seine Jüdischen Gegner Veranlassung, ihre Anklage gegen ihn auf Hochverrath zu richten (Apgesch. 17, 7). Die Gläubigen zu Thessalonich aber scheinen sich besonders an diese Seite der apostolischen Predigt gehalten und die für die Heidenwelt so neue Hoffnung auf die Zukunft des Herrn mit besonderer Lebhaftigkeit ergriffen zu haben. Genährt ward unter ihnen diese Hoffnung noch durch einzelne Glieder der Gemeinde, welche in derselben als Propheten auftraten, deren Begeisterung nicht erheuchelt, aber mit manchem Schwärmerischen und Sinnlichen vermischt war (1. Thess. 5, 19—21; 2. Thess. 2, 2). Dabei beunruhigte sich die Gemeinde über das Geschick derjenigen ihrer Brüder, welche entschliefen ohne diese Katastrophe erlebt zu haben. Diese Verhältnisse und Zustände hat Paulus, welcher darüber durch Timotheus zuverlässige Nachricht erhielt, in unserm bald nach dessen Ankunft geschriebenen Briefe vor Augen.

In der ersten Hälfte des Briefes Kpp. 1—3 spricht er ihnen seine Freude und seinen Dank gegen Gott aus über den Segen seiner Predigt unter ihnen und über die Bewährung ihres Glaubens auch unter grosser

Drangsal; zugleich bezeugt er seine Sehnsucht sie zu sehen, mit der Bitte zum Herrn, dass Er sie in der Liebe weiter fördern und ihre Herzen in der Heiligkeit befestigen möge. Dann ermahnt er 4, 1—12, dass sie die empfangene Lehre auch durch ihren Wandel bewähren, ganz besonders sich aller Unzucht enthalten, gegen die Brüder, wie bisher, Werke der Liebe üben, sich eines ruhigen Wandels befleissigen und mit ihrer Hände Arbeit, was sie gebrauchten, erwerben möchten. — Dann folgen von 4, 13 an die Belehrungen über die Zukunft des Herrn, wobei er sich besonders damit beschäftigt, sie über die etwa entschlafenen Gläubigen zu trösten. — Ueber Zeit und Stunde aber, fährt er Kp. 5 fort, brauche er ihnen nicht zu schreiben, da sie selbst wüssten, dass der Tag des Herrn plötzlich und unerwartet kommen werde, und knüpft daran die Ermahnung an die Gläubigen, zu jeder Zeit zum Empfang des Herrn bereit zu sein, V. 1—11. Es folgen dann noch einige Ermahnungen, theils allgemeinerer Art, theils mit besonderer Rücksicht auf die dortigen Verhältnisse und Bedürfnisse (V. 12—24) und darauf der Schluss V. 25—28, in dem er sie auffordert, für ihn zu beten und dafür zu sorgen, dass der Brief allen Brüdern mitgetheilt werde.

Die *Authentie* des Briefes ist erst in neuester Zeit von *Baur**) angegriffen worden. *Theils* soll der Inhalt des Briefes zu allgemeiner Art und zu bedeutungslos sein, um für ein Werk des Paulus gehalten zu werden, und Reminiscenzen aus anderen Paulinischen Briefen, besonders 1. Kor., enthalten; *theils* soll er, wie 2. Thess., zu vorwiegend apokalyptischer Art sein und überhaupt manches Un-Paulinische enthalten; *theils* lasse er sich als echte Schrift nach den geschichtlichen Verhältnissen nicht begreifen, da die geschichtlichen Data des Briefes forderten, dass er bald nach dem ersten Aufenthalte des Apostels zu Thessalonich geschrieben sein müsste, dieses aber zu dem sonstigen Inhalt nicht stimme. Bloss der letztere Grund könnte einigermaassen in Betracht kommen, findet aber in unserer bisherigen Erörterung schon seine Erledigung. Seiner ganzen Haltung nach lässt sich eine Erdichtung des Briefes durch einen anderen, späteren Schriftsteller schlechterdings nicht begreifen. Auch fand sich der Brief im Kanon des Marcion und wird auch von den Lehrern der katholischen Kirche gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ganz allgemein anerkannt; also kann als sicher angenommen

*) Paulus S. 480 ff., [(2) II, S. 94 ff.], Theol. Jahrbb. 1855. S. 141 ff.; [auch abgedruckt in Paulus (2) S. 341 ff. Vrgl. auch: Das Christenthum und die christl. K. der drei ersten Jahrhunderte (2) 1860. S. 434 f.]

werden, dass seine Echtheit in der Kirche schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts feststand.

Auf eine nähere Beleuchtung der Baurschen Angriffe brauchen wir um so weniger einzugehen, da seine Bedenken selbst bei seinen Schülern, wie es scheint, durchaus keinen Eingang gefunden haben.

Der zweite Brief an die Thessalonicher.

§. **143.** Durch wen Paulus den vorigen Brief nach Thessalonich gesandt hat, und durch wen er wieder von dorther Nachricht erhalten hat, ob durch den oder die zurückkehrenden Ueberbringer des Briefes, oder durch Andere, ist uns nicht bekannt. Diese Nachrichten selbst aber veranlassten ihn, den zweiten Brief zu schreiben.

Dass dieser Brief vor unserem ersten Briefe geschrieben sei, behaupten ohne triftigen Grund a) *Grotius* in einer besonderen Abhandlung über 2. Thess. 2 (wiederholt in s. Annotatt. in N. T.), der ganz willkührlich annimmt: er sei vor Paulus Anwesenheit in Thessalonich geschrieben, an Judenchristen, die sich aus Judäa dorthin geflüchtet hätten. b) *Ewald* (Jahrbb. d. bibl. Wiss. III. 250, Sendschreiben des Paulus S. 17 f. [Gesch. des apost. Zeitalters S. 455]: unser Brief sei von Paulus schon von Beröa aus, ehe er nach Athen und Korinth kam, geschrieben [so auch *Laurent*, Theol. Stud. u. Krit. 1864 S. 497 ff. u. Neutestamentliche Studien. Gotha 1866 S. 49–64]. [c) *Baur* (Tüb. Theol. Jahrbb. 1855, S. 141 ff.): unter der Voraussetzung der Unechtheit beider Briefe behauptet er, der zweite sei zur Zeit der ersten pseudoneronischen Bewegung nach der Ermordung Galbas (Tacit. histor. 2, 8) geschrieben, um die macedonische Christenheit zu beruhigen, dass die Parusie noch nicht unmittelbar bevorstehe; der erste könne nach 2, 6 erst nach der Zerstörung Jerusalems abgefasst sein.] Allein die Stelle 2, 15 setzt jedenfalls schon einen früheren Brief an dieselben Leser, ohne Zweifel unseren 1. Thess. voraus,*) überhaupt lässt das ganze Verhältniss des Inhalts beider Briefe nach meinem Ermessen keinen Zweifel darüber, dass unser Brief nach jenem und an dieselben Leser geschrieben ist. [Vgl. auch *Hofmann*, Die heil. Schrift neuen Testaments I. 365 f.]

*) Auch die feierliche Aufforderung 1. Thess. 5, 27: *ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον, ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἀδελφοῖς* hat nur Sinn am Schlusse des Briefes, in dem Paulus zum ersten Male den Versuch macht, der christlichen Gemeinde eine schriftliche Belehrung zukommen zu lassen; nachher musste sich die Praxis, dass seine Briefe vorgelesen wurden, schon herausgebildet haben. M.

Bei Abfassung unseres Briefes waren Silvanus und Timotheus ebenfalls bei Paulus (1, 1); also hat er ihn wol vor der Apg. 18, 18 berichteten Abreise aus Korinth nach Ephesus geschrieben, da damals jene beiden nicht mehr bei ihm gewesen zu sein scheinen, ihn auf dieser Reise wenigstens nicht begleiteten. Nach dem sonstigen Verhältnisse zu 1. Thess. fällt er wol nur ein paar Monate später als 1. Thess., und nach 3, 2 in einen Zeitpunkt, wo er von ungläubigen Widersachern, Juden oder Heiden, bedrängt ward; das passt auf den damaligen Aufenthalt in Korinth ganz gut nach den Andeutungen Apg. 18, 6. 9 f. 12 ff., aus denen sich jedoch Näheres über den Zeitpunkt der Abfassung nicht entnehmen lässt.

Dass der Brief aber nicht in bedeutend spätere Zeit fällt, nicht etwa erst nach der zweiten Macedonischen Reise (Apg. 20, 1 ff.), ergibt sich aus 2, 5; 3, 8. 10, wo der Apostel über seinen Aufenthalt bei ihnen so spricht, dass er nicht schon öfters bei ihnen gewesen sein kann.

Besondere Veranlassung aber, so bald diesen zweiten Brief zu schreiben, lag in dem Bedürfniss, den Thessalonichern weitere Belehrungen über die Zukunft des Herrn zukommen zu lassen. Bei den mancherlei Trübsalen, welche sie um ihres Glaubens willen zu ertragen hatten, hatte sich bei ihnen immer mehr die Meinung festgesetzt, als ob die Parusie unmittelbar bevorstehe; dieser Wahn wurde nicht bloss durch Einzelne aus ihrer Mitte genährt, namentlich solche, die sich eines prophetischen Geistes rühmten, sondern sie knüpften denselben auch an die eigenen brieflichen Aeusserungen des Paulus an (2, 2).

Schon *Origenes*, *Chrysostomus* und fast alle Neueren meinen, dass zwischen der Abfassung unserer beiden Briefe an die Thessal. unter Paulus Namen ein Brief untergeschoben worden sei, auf dessen Inhalt sie sich für jene bestimmte Vorstellung gestützt hätten; darauf deute der Apostel 2, 2 hin, und dadurch sei er auch veranlasst worden, am Ende 3, 17 auf das Zeichen seiner Handschrift aufmerksam zu machen. Allein sollten dem Paulus schon in so früher Zeit Briefe untergeschoben sein, noch dazu an eine einzelne bestimmte Gemeinde, mit der er in genauerem persönlichen Verhältnisse stand, und hätte diese ein solches Schreiben für echt halten können? Wäre dergleichen hier geschehen, so würde Paulus sich über und gegen ein solches Verfahren sicher viel nachdrücklicher erklärt haben. Die Stelle 2, 2 weist ihrem Wortlaut nach auf einen wirklich von Paulus geschriebenen Brief hin, nämlich unseren 1. Thess., dessen Aeusserungen von den Thessalonichern mehr in *ihrem* Sinne gedeutet waren, als seiner Absicht gemäss war. Die Stelle 3, 17 könnte

aber höchstens das beweisen, und so sieht schon *Theodoret* sie an, dass dem Paulus, weil einmal von seinem Briefe ein solcher Gebrauch gemacht war, die Besorgniss gekommen wäre, es möchte ihm nun gar Etwas untergeschoben werden, was ihm gar nicht angehörte, und dass er eben deshalb auf ein sicheres Merkmal seiner echten Briefe hingewiesen hätte. Aber auch diese Annahme ist nicht einmal nothwendig. Paulus pflegte bei denjenigen seiner Briefe, die er Anderen dictirte, am Schlusse einen eigenhändigen Gruss hinzuzufügen (s. noch 1. Kor. 16, 21; Kol. 4, 18), wol, um dem natürlichen Wunsche der Leser, Etwas von seiner Hand zu haben, zu begegnen. Dies macht er in unserm Briefe noch besonders bemerklich, aber nicht sowol, um die Thessalonicher vor einem ihm untergeschobenen Schreiben zu warnen, sondern nur, um sie darauf hinzuweisen, dass der Inhalt dieses Briefes wirklich von ihm ausgegangen sei und ihnen daher obliege, demselben als einer apostolischen Weisung zu gehorchen.*)

Der *Hauptzweck* dieses Briefes ist, die Thessalonicher zu warnen, den Zeitpunkt des Tages des Herrn und ihrer Versammlung zu Ihm nicht für so unmittelbar nahe zu halten; er verweist sie dabei auf seine eigenen früheren mündlichen Belehrungen über Erscheinungen und Verhältnisse, welche vorhergehen würden, ehe die Parusie sich erwarten lasse, namentlich die Erscheinung des Antichrists. Ausserdem warnt er wieder vor Menschen, welche einen unfleissigen und ungeregelten Wandel führten und sich von Anderen gern ernähren liessen.

Der Brief ist in der älteren Kirche und bis zum Anfang dieses Jahrhunderts eben so *wohl* bezeugt und ohne Widerspruch als Paulinisch anerkannt wie der 1. Thess. In neuerer Zeit aber sind gegen seine Echtheit oder Integrität von mehreren Seiten und früher Bedenken erhoben worden, als gegen den ersten Brief.

*) Die Stelle: *μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν* (2. Thess. 2, 2) bezieht sich nicht auf die missverstandene Auffassung des 1. Briefes an die Thessal., als ob dieser gelehrt habe, die Parusie stehe unmittelbar bevor; denn die *ἐπιστολή* wird dem *λόγος* und dem *πνεῦμα*, die der Apostel für trügerisch erklärt, ganz gleichgestellt; auch hätte er dann nicht von *einem*, sondern von *seinem* Briefe sprechen müssen; sie bezieht sich auf einen in der Gemeinde umlaufenden Brief, der irrthümlich auf den Apostel zurückgeführt wurde, ohne dass vom Verfasser desselben des Apostels Name in trügerischer Absicht missbraucht war; sonst hätte Paulus schärfer gegen eine solche Fälschung auftreten müssen. So allein erklärt sich die Stelle 2. Thess. 3, 17 vollständig. Ueber die Unterschriften der paulinischen Briefe überhaupt vrgl. *Laurent*, Neutestamentl. Studien 1866. S. 4 ff. M.

So zuerst *J. E. C. Schmidt*, der 1801 (in s. Bibliothek für Kritik u. Exegese des N. T. u. älteste K. Gesch. II. 380ff.) die Echtheit von Kp. 2, 1—12 in Anspruch nahm und später in s. Einl. i. N. T. (1804) Zweifel gegen den ganzen Brief äusserte. An ihn schloss sich *de Wette* Einl. 1. Ausg. an, der indessen schon Ausg. 2 u. 3 auf die Zweifelsgründe geringeres Gewicht legt, und Ausg. 4ff. sowie in s. Exeget. Handb. sich entschieden für die Echtheit erklärt hat. Gegen Schmidt und de Wette vgl. *Reiche*, Authentiae posterioris ad Thess. ep. vindiciae. Gött. 1829. 4. — Nachher ist der Brief wieder angegriffen: a) von *Kern* (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1839. 2. S. 145—214); b) von *Baur* Paulus S. 485—492 und öfter (vrgl. o. S. 448 Anm.); [c) von *Hilgenfeld* (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, S. 242 ff.)].

Besondere Verdachtsgründe hat man gefunden: a) in der Weise, wie der Brief sich im Gegensatze gegen andere geflissentlich als ein echtes Schreiben des Paulus geltend zu machen suche, 3, 17; vgl. 2, 15; dies erledigt sich aber durch das oben Bemerkte. b) In dem Abschnitt über die Parusie Christi 2, 1—12. Hier sei *α*) der Gegenstand zu Judaisirend behandelt, nicht in der Beschränkung und Haltung, wie man sie von Paulus [nach I. Kor. 15, 23—26] erwarten könnte. Doch ist das ein rein subjectives Urtheil, durch das nichts entschieden wird; den Gegenstand ausführlicher zu behandeln, wurde Paulus durch die Weise, wie die Thessalonicher von dem Gegenstande in ihrem Gemüthe in Anspruch genommen wurden, veranlasst und er bezweckt, sie von einer auch praktisch nachtheiligen Richtung zurückzuführen. *β*) Sodann liege hier ein Widerspruch mit 1. Thess. vor, wiefern dort der Apostel die Zukunft Christi als nahe bevorstehend bezeichne, während dieser Brief vor einer solchen Ansicht warne; aber dass hier kein Widerspruch stattfindet, ergibt sich schon aus dem oben Bemerkten. *γ*) *Kern* meint, die Stelle setze den Sturz oder Tod Nero's voraus, und der Brief könne daher erst nachher, obwol noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein, zwischen 68—70 n. Chr. Aber das beruht nur auf einer falschen Deutung der Beziehung dieser Stelle, die bei richtiger Deutung gerade auf eine Abfassungszeit führt, wo sich die Vorstellung der Apokalypse, dass der Antichrist in dem Römischen Kaiser, namentlich in dem wiederkehrenden Nero erscheinen werde, noch nicht gebildet hatte, auf eine Zeit vor der Verfolgung der Christen durch Nero; in späterer Zeit würde sich die Weise, wie Paulus

sich hier ausspricht, gar nicht begreifen lassen. Ueberhaupt aber ist auch bei diesem Briefe die ganze Haltung so individuell anschaulich und charakteristisch, dass sich eine Unterschiebung durch einen späteren Schriftsteller nicht wohl denken lässt.*)

---

§. 144. *Korinth,* von wo die beiden Briefe an die Thessalonicher geschrieben sind, war eine der berühmtesten Städte des Alterthums, Hauptstadt von Achaja, auf dem Isthmus zwischen zwei Meerbusen gelegen und dadurch der Mittelpunkt des Europäischen und Asiatischen Handels. Nachdem die alte glanzvolle Stadt von Lucius Mummius erobert, geplündert und mit allen ihren Kostbarkeiten verbrannt war, blieb sie ein Jahrhundert verödet liegen. Aber Julius Cäsar

*) Die Vertheidigung der Echtheit beider Briefe an die Thessalonicher hat sr. Zeit *Wilibald Grimm* (Stud. u. Krit. 1850, S. 753 ff.) mit Nachdruck geführt; auch die Commentare von *Lünemann* (*Meyer's* Comment. X Abth.), *Ewald* (Sendschreiben des Ap. Paulus), *Hofmann* (Die heilige Schrift neuen T.'s zusammenhängend untersucht. Thl. I) treten für dieselbe ein; *Reuss* (Geschichte der heiligen Schriften N. T.'s (4) §§. 79—82) gibt bei aller Kürze ein gründlich motivirtes Urtheil über die beiden Briefe in demselben Sinne. Die Echtheit nur des ersten Briefes vertheidigen *Lipsius* (Stud. u. Krit. 1854, S. 904 ff.) und *Hilgenfeld* (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1862, S. 225 ff.). Man würde *Baur* in der Bestreitung des ersten Briefes beipflichten müssen, wenn die Worte: ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος (1. Thess. 2, 16) die Zerstörung Jerusalems als schon geschehen voraussetzten; indess ἔφθασεν ist, was Baur übrigens als möglich zugibt, aus dem prophetischen Styl zu erklären, der häufig etwas in der Zukunft sicher Eintretendes schon als geschehen bezeichnet. Gegen die Echtheit des zweiten Briefes macht *Baur* hauptsächlich die anscheinend mit der Apokalypse verwandte Eschatologie des cap. 2 geltend, in der er im Menschen der Sünde nach dem Vorgange *Kern's* den Nero redivivus, im κατέχων den Kaiser Vespasian erkennen zu müssen glaubt; demgemäss scheint ihm der Brief etwa in das Jahr 70 zu gehören. Noch später glaubt *Hilgenfeld* den Brief ansetzen zu müssen, etwa in die Zeit Trajan's, da im Antichrist und der ἀποστασία im Uebergang zu der Eschatologie des I. Briefes des Johannes schon die Anfänge der Gnosis gezeichnet seien. Indess *Schneckenburger* (Zur Lehre vom Antichrist, nach *Schneckenburger*, bearbeitet von *Eduard Böhmer* in: Jahrbb. f. deutsche Theol. 1859, S. 405 ff.), hat m. M. n überzeugend nachgewiesen, dass Paulus im Antichrist die höchste Steigerung jüdischer Bosheit zeichnet (vrgl. auch I. Thess. 2, 14 ff.), deren Hervortreten bis jetzt noch durch die Existenz der Rechtsordnungen des Römischen Staates zurückgehalten werde; eine solche eschatologische Grundanschauung gehört aber in die Zeit vor der Apokalypse und verträgt sich mit der Paulinischen Abfassung des zweiten Thessalonicherbriefes. M.

baute sie wieder auf, indem er die Nachkommen der früheren Bewohner zurückrief und ausserdem eine Römische Kolonie von Freigelassenen dahin führte; nun gelangte die durch ihre Lage so sehr begünstigte Stadt bald wieder zu grossem Glanze und Reichthum; Menschen aus verschiedenen Gegenden strömten in Korinth zusammen, das, wie die alte Stadt, bald wieder ein besonderer Sitz des Venusdienstes mit seinen Ausschweifungen, so wie der Griechischen Sophisten ward. Wie damals in bedeutenden Handelsstädten überhaupt, so hatte sich auch zu Korinth eine Anzahl Juden niedergelassen (Apg. 18, 1—18). Doch gibt die Apostelgeschichte über die dortige achtzehnmonatliche Wirksamkeit des Paulus nur weniges Specielle. Er wandte sich mit seiner Predigt auch hier zuerst an die Juden, in der Synagoge; als er hier aber Widerstand fand, hielt er seine Lehrvorträge in dem an die Synagoge anstossenden Hause eines gewissen *Justus*, eines σεβόμενος. Paulus war der Erste, welcher in Korinth das Evangelium predigte (vrgl. Apg. 18 und 1. Kor. 3, 6; 4, 15; 2. Kor. 1, 19; Kpp. 10. 11). Unter den von ihm bekehrten Juden wird Apg. 18, 8 ein Synagogenvorsteher *Krispus* genannt; bedeutender aber war die Zahl der durch ihn bekehrten Heiden. Im Allgemeinen bewiesen die Juden sich auch hier feindselig, und darauf bezog sich wol ohne Zweifel auch der nach Apg. V. 9 f. dem Apostel in einer nächtlichen Vision zu Theil gewordene stärkende und ermunternde Zuspruch des Herrn. Speciell erzählt aber wird hier V. 12 ff., nachdem eben vorher (V. 11) die achtzehnmonatliche Dauer der dortigen Lehrthätigkeit bemerkt ist, dass die Juden, als *Gallio* Proconsul in Achaja war, den Paulus vor dessen Richterstuhl geschleppt hätten, unter der Anklage, dass er die Menschen zu einer gesetzwidrigen Weise der Gottesverehrung zu verleiten suche, dass dieses aber durch die Gerechtigkeit und Besonnenheit Gallio's ohne Erfolg geblieben und dadurch nur die Erbitterung des Volkes auf die Juden gelenkt worden sei. Daran schliesst sich denn die Nachricht, dass Paulus, nachdem er noch geraume Zeit dort geblieben (ἱκανὰς ἡμέρας), zu Schiffe nach Syrien zurückgekehrt sei.

Gallio ist ein auch sonst bekannter Mann, Bruder des Philosophen Seneca, welcher mit grosser Liebe und Achtung von ihm spricht; aus

dessen Ep. 104 ersehen wir auch, dass er in Achaja gewesen war. Doch wissen wir gar nichts Näheres darüber, wann er die dortige Statthalterschaft angetreten hat, so dass es zur genaueren chronologischen Bestimmung für die Zeit des Aufenthaltes des Paulus in Korinth förderlich wäre. Nach der Darstellung der Apostelgeschichte übrigens (V. 11. 12) muss man vermuthen, dass Gallio, als Paulus nach Korinth kam, dort noch nicht Proconsul war, sondern die Statthalterschaft erst antrat, nachdem der Apostel dort schon geraume Zeit gewirkt hatte. Die V. 11 genannten 18 Monate können von dem Zeitraum von der Ankunft des Paulus *bis* zu jener Anklage gemeint sein; doch können sie sich auch auf den *ganzen* Aufenthalt beziehen. Wie lange aber Paulus nach jenem Vorfalle noch in Korinth geblieben ist, darüber gibt jenes ἱκανὰς ἡμέρας auch nur eine sehr allgemeine unbestimmte Auskunft. Auf keinen Fall scheint der Vorfall die Abreise des Apostels beschleunigt zu haben.

Paulus trat aber die Reise an, nicht in Begleitung des Silas und Timotheus — sei es, dass diese in seinen Aufträgen schon früher Korinth verlassen hatten oder dort noch länger zurückblieben —, sondern mit Aquila und der Priscilla, nachdem er sich im Hafen Kenchreä noch, eines übernommenen Gelübdes wegen, das Haupthaar geschoren hatte.*) Er kam zuerst nach *Ephesus*, besuchte die Synagoge, blieb aber damals nur kurze Zeit dort, wo er Aquila und Priscilla zurückliess. Durch diese ward der dort anwesende Apollo, ein in der Schrift sehr bewanderter Alexandrinischer Jude, in die vollere Erkenntniss des Herrn eingeweiht, der darauf mit Empfehlungen von Seiten der Ephesinischen Brüder nach Achaja, namentlich Korinth ging und dort mit grossem Erfolge für das Evangelium wirksam war, indem er besonders den Juden aus der Schrift Jesum als den Messias darzuthun wusste (Apg. 18, 24—28). Paulus aber ging von Ephesus über *Cäsarea* nach *Jerusalem* und von dort, nachdem er die Gemeinde begrüsst hatte — seine dritte Anwesenheit in Jerusalem seit seiner Bekehrung — nach *Antiochien* (zum fünften Male seit seiner Bekehrung); dort hielt er sich eine Zeitlang auf und durchzog dann Stadt für Stadt *Galatien* und *Phrygien*, indem er alle Jünger befestigte.

Diese Reisen des Apostels von Ephesus an sind Apg. 18, 21—23 nur aufs Kürzeste angedeutet, ohne dass etwas Specielles daraus hervorgehoben ist, auch z. B. nicht auf welchem Wege er von Antiochien nach den im Innern Kleinasiens liegenden Landschaften Galatien und Phrygien

*) Ohne Zweifel bezieht diese Bemerkung Apg. 18, 18 sich nicht auf Aquila, wie man es zum Theil [*Wieseler, Meyer* u. A.] fasst.

gekommen war, wahrscheinlich doch wieder durch Cilicien und Lykaonien — Uebrigens ist es nicht allgemein anerkannt, dass Paulus auf dieser Reise auch nach Jerusalem gekommen ist. Die Worte V. 21: *δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα* zugleich mit dem *δέ* hinter dem folgenden *πάλιν* fehlen in mehreren der ältesten Zeugen; *Lachmann* [auch *Tischendorf*] hat sie ausgelassen und auch Andere halten sie für unecht und verstehen zum Theil das *ἀναβάς* von dem Hinaufsteigen aus dem Hafen in die höher gelegene Stadt Cäsarea und *τὴν ἐκκλησίαν* von der dortigen Gemeinde. Allein diese Fassung des *ἀναβάς* wäre auch selbst bei jener kürzeren Lesart höchst unnatürlich, es ist vielmehr sicher vom Hinaufziehen nach Jerusalem gemeint, wofür das Verbum *ἀναβαίνειν* bekanntlich so oft gebraucht wird. Höchst wahrscheinlich sind aber die fraglichen Worte auch echt. Die damalige Anwesenheit des Paulus in Jerusalem fällt dann in die Zeit eines Jüdischen, und zwar eines der höheren Feste. *Anger* (S. 61 f.) und *Wieseler* (S. 48 ff.) meinen in das Pfingstfest, was aber nach unserer Stelle nicht sicher zu bestimmen ist.

§. **145.** Nach Apg. 19, 1 kam Paulus, nachdem er die oberen Gegenden durchzogen hatte (*τὰ ἀνωτερικὰ μέρη*; dabei ist wol zunächst Galatien und Phrygien 18, 23 gemeint) von dort nach *Ephesus* zur Zeit, als Apollo noch in Korinth war. In dieser Hauptstadt des proconsularischen Asiens liess Paulus sich für die Zeit von nahe an drei Jahre nieder (Apg. 19, 8. 10, u. 20, 31). Die Apostelgeschichte ist hier zwar etwas ausführlicher, theilt aber doch für die lange Dauer dieses Aufenthaltes aus der Wirksamkeit und den Begegnissen des Apostels nur einige specielle Punkte mit. In Ephesus scheint der Apostel auch bei den Juden grössere Empfänglichkeit für das Evangelium gefunden zu haben.

Schon bei seiner ersten Anwesenheit hatten sie ihn, nachdem er in der Synagoge aufgetreten war, gebeten, noch länger bei ihnen zu bleiben (Apg. 18, 20); und jetzt konnte er drei ganze Monate seine Lehrvorträge in der *Synagoge* halten, und erst dann veranlasste ihn das Widerstreben Mancher, die Jünger zu sondern und seine weiteren Vorträge in der Schule eines gewissen Tyrannus zu halten. Doch war auch dann noch seine Wirksamkeit nicht bloss bei Griechen, sondern auch unter den Juden von Ephesus und in Asia überhaupt sehr bedeutend (19, 10; 20, 21). Zwar fehlte es auch unter den dortigen Juden nicht an hartnäckigen Gegnern, welche dem Apostel selbst feindselig nachstellten (20, 19), ohne Zweifel die Mehrzahl der dortigen Juden. Aber bei Vielen fand die Lehre des Heils Aufnahme, so dass die dortige Gemeinde im Verhältniss weit mehr, als die meisten Paulinischen Gemeinden, auch Juden-Christen in sich enthielt. Der Grund zu dieser Geneigtheit der dortigen Juden war ohne Zweifel schon durch die vorhergegangene Wirksamkeit des diesem Volke angehörenden Aquila mit der Priscilla wie des Apollo gelegt worden.

Specielles wird in der Apostelgeschichte aus diesem Aufenthalte in Ephesus nur hervorgehoben: a) dass Paulus einer Anzahl von Johannes-Jüngern die christliche Taufe und den heiligen Geist ertheilt habe; b) dass dort auch manche Wunder durch ihn verrichtet seien, namentlich wol Heilungen von Dämonischen, so dass Jüdische Exorcisten selbst sich des Namens des von Paulus gepredigten Jesus als einer magischen Beschwörungformel bedienten, namentlich die Söhne eines Jüdischen ἀρχιερεύς Skeuas, denen es aber übel erging; und dass durch den Einfluss des Apostels die dortigen Gläubigen allen bisher von ihnen getriebenen magischen Künsten entsagt hätten. c) Dass Paulus von dort den *Timotheus*, der also in Ephesus muss bei ihm gewesen sein, obwol die Apostelgeschichte nichts darüber bemerkt, wann er wieder zu ihm gekommen sei, mit *Erastus* nach Macedonien gesandt habe, während er selbst noch eine Zeitlang in Asia verweilte (V. 22). d) Der Aufstand, welchen der Silberschmidt Demetrius gegen Paulus erregte. Wir erfahren bei der Gelegenheit (V. 29), dass sich zwei Macedonier, *Cajus* und *Aristarchus*, als Reisegefährten des Paulus bei ihm in Ephesus befanden, obwol sie im Vorhergehenden nirgends genannt sind. — Uebrigens hatte Paulus während seines Aufenthaltes in Ephesus und der Umgegend mancherlei Gefahren und Verfolgungen zu erdulden, vrgl. a) in der Rede an die Ephesinischen Aeltesten Apg. 20, 19. b) 1. Kor. 15, 32: εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ. Dieses ist gewiss nicht eigentlich gemeint, da es sonst 2. Kor. 11, 23 ff. speciell mit aufgeführt wäre. Aber es kann sich auch nicht wohl auf jenen Aufstand des Demetrius beziehen, da dieser nach Apg. 20, 1 wahrscheinlich nur ganz kurz vor Paulus Abreise, die Abfassung des ersten Korintherbriefes aber etwas früher fällt. Es muss sich daher, wie ebenso die unmittelbar vorhergehenden Andeutungen über tagtägliche Todesgefahr (ib. V. 30 f.), auf anderweitige Verfolgungen von Seiten roher Menschen beziehen. c) 2. Kor. 1, 8. Dieses kann sich eher auf die Erzählung der Apostelgeschichte beziehen, da Paulus wahrscheinlich an Solches denkt, was ihm kurz vor seiner Abreise aus Asia begegnet war.

Für die folgende Zeit ist die Apostelgeschichte wieder übermässig kurz. Nach 20, 1 lässt sich schliessen, dass Paulus sehr bald nach dem Aufstande des Demetrius, wenn auch nicht unmittelbar durch denselben veranlasst, Ephesus verlassen hat und nach Macedonien gegangen ist, wie schon vorher (19, 21) von seiner Absicht, diese Reise zu unternehmen, die Rede ist; nachdem er Macedonien durchzogen hatte, ging er nach Griechenland (Achaja), wo er drei Monate, hauptsächlich wol in Korinth, blieb. Dieses wird nur ganz kurz angedeutet Apg. 20, 1—3. — In diesen Zeitraum des Aufenthaltes des Paulus in Ephesus, Macedonien und Achaja fallen von seinen uns erhaltenen Briefen die beiden an die *Korinther*, der an die *Römer* und höchst wahrscheinlich

auch der an die *Galater*, nämlich *der erste an die Korinther* noch von Ephesus aus, *der zweite Korintherbrief* aus Macedonien, auf der Hinreise von Ephesus nach Achaja, der *Römerbrief* aus Achaja (Korinth); am wenigsten sicher ist die Abfassungszeit des *Galaterbriefes*.

Die Briefe an die Korinther.

§. **146.** Das Datum des *ersten Briefes* ergiebt sich aus folgenden Umständen. a) Er kann nicht *vor* Paulus zweiter Ankunft in Ephesus (Apg. 19, 1) geschrieben sein.

Als Paulus zum zweiten Male nach Ephesus kam, war Apollo nach seiner Bekehrung durch Aquila und Priscilla von dort nach Korinth gegangen (Apg. 18, 27 f.; 19, 1); als Paulus diesen Brief schrieb, war er schon dort mit vielem Erfolge wirksam gewesen (1, 12; 3, 4—6), aber hatte wieder Korinth verlassen und befand sich mit Paulus an demselben Orte (16, 12).

b) Dass der Brief aber nicht erst nach des Apostels Abreise von dort nach Macedonien (Apg. 20, 1) geschrieben ist, ergibt sich ebenfalls deutlich aus 16, 5. 8. 19. Nach 16, 8 ist der Brief nicht sehr lange, höchstens wol einige Monate vor Pfingsten geschrieben, und nach 5, 7 f. wahrscheinlich kurz vor dem Osterfeste.

Den *zweiten* Brief hat Paulus in Macedonien auf der Reise von Ephesus nach Achaja, Apg. 20, 1 f., geschrieben.

Nach 2, 13; 7, 5; 9, 2 befand er sich beim Schreiben in Macedonien und war nach 2, 12 über Troas dahin gekommen, wie es zu der Voraussetzung der Reise von Ephesus dahin stimmt; s. ferner 1, 15. 16. 25 u. a. Stellen, nach denen der Apostel seit der Absendung unseres ersten Briefes nicht schon wieder in Korinth gewesen sein kann, was *Ewald* mit Unrecht anders ansieht (Jahrbb. II. 227 ff., Sendschreiben S. 226 f., Apost. Zeitalter S. 481).

Freilich die Angaben der Apostelgeschichte lassen den Apostel zur Zeit der Abfassung beider Briefe überhaupt erst das eine Mal in Korinth gewesen sein. Aber die Aussagen der Briefe selbst, namentlich des 2. Kor., stimmen dazu nicht; verschiedene Stellen führen ziemlich deutlich darauf, dass Paulus bei der Abfassung dieses Briefes und folglich auch des ersten schon zwei Mal in Korinth gewesen war.

So 12, 14: *ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς καὶ οὐ καταναρκήσω* (rec. Gr. *ὑμῶν*). 13, 1: *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.* Man will das *τρίτον τοῦτο* zwar nur auf die dreimalige *Fassung des Vorsatzes* sie zu besuchen beziehen, ohne Rücksicht, ob er früher überhaupt schon da gewesen war. Allein in der ersteren Stelle erlaubt der Zusammenhang diese Fassung durchaus nicht, und nach der zweiten ist sie schon nach den Worten an sich sehr unnatürlich. Ferner Kp. 13, 2 ist es allein natürlich, das *τὸ δεύτερον* mit dem unmittelbar vorhergehenden *ὡς παρών* zu verbinden und dieses dann auf eine zweite vorhergegangene Anwesenheit zu beziehen; ferner ersehen wir aus 2, 1; 12, 21, dass Paulus schon einmal bei seiner Ankunft in Korinth durch den Zustand der Gemeinde sehr gebeugt und genöthigt war, sie durch seine Strafreden zu betrüben; das kann sich nicht auf seine erste Ankunft daselbst beziehen, sondern nur auf eine spätere, als die Gemeinde schon bestand. S. Stud. u. Krit. 1830. 3. S. 614–624. Mit dem, was ich dort geltend gemacht, sind ausser einigen früheren Auslegern im Allgemeinen auch einverstanden unter Anderen *Schrader* (unabhängig von mir), *Schott, Neander, Credner, Reuss* Ausgabe 2 ff., *Anger, Wieseler, [Meyer, Hofmann, Klöpper, Hausrath, Holtzmann].* Nicht so zwar *de Wette* (§. 132 a. Anm. a. u. Exeget. Handb.), und entschieden hat sich dagegen *Baur* ausgesprochen, Theol. Jahrbb. 1850. S. 139—165. [Paulus (2) I, S. 337 ff. *Hilgenfeld,* Zeitschr. f. wiss. Theol. 1871. S. 100 f.] Allein bei unbefangener Betrachtung lassen diese Stellen zusammengenommen keinen Zweifel, dass Paulus wirklich schon zwei Mal vorher in Korinth gewesen war, obwol die Apostelgeschichte bis dahin nur *eine* Anwesenheit erwähnt (Kp. 18).

Wann aber diese zweite Anwesenheit stattgefunden hat, lässt sich nicht sicher ermitteln. Es sind hier mehrere Fälle möglich; daher ist auch nicht anzugeben, um wie viel die zweite Ankunft daselbst später fällt als die erste, und wie lange Zeit seit der zweiten Anwesenheit bei Abfassung des ersten Briefes verflossen war.

Ewald (s. oben) setzt diese zweite Anwesenheit in die Zwischenzeit zwischen unseren beiden Briefen; Paulus sei von Ephesus aus auf kurze Zeit zur See zu ihnen geeilt. Allein das ist nach 1, 15. 16. 23 sicher falsch. Möglich, dass er vor der Apg. 18, 18 f. gemeldeten Abreise von Korinth nach Ephesus sich einmal auf längere Zeit von Korinth entfernt hatte und dann wieder dahin zurückgekehrt ist, so dass die Apostelgeschichte hier ähnlich wie bei Damaskus zwei auf einander folgende Aufenthalte zusammengeworfen hätte (so *Michaelis, J. E. C. Schmidt, Anger, Schott* u. A.). Denn gewiss hat Paulus nicht während des ganzen Zeitraums von 18 Monaten oder darüber sich bloss auf die Stadt Korinth beschränkt, sondern ist auch an anderen Orten Achaja's wirksam gewesen, wie auch der zweite Korintherbrief (1, 1) mit an alle Heiligen in ganz Achaja gerichtet ist; vgl. 11, 10; 9, 2; 1. Thess. 1, 7 f.; auch 2. Thess. 1, 4. Doch müsste man gerade desshalb und weil Paulus diese mit der Ko-

rinthischen Gemeinde zusammen als Einheit betrachtet, annehmen, dass er in der Zeit einmal auf längere Zeit und in weiterer Entfernung abwesend gewesen wäre, am wahrscheinlichsten in Illyricum, s. Röm. 15, 19 (vgl. auch 2. Tim. 4, 10: *Τίτος εἰς Δαλματίαν*, was ein Theil Illyriens war). Aber es ist eben so wohl möglich, dass diese zweite Anwesenheit des Apostels erst *nach* Apg. 18, 18 fällt; denn bei der grossen Kürze, womit die Apostelgeschichte die folgende Parthie behandelt, lässt sich denken, dass zwischen jener Abreise von Korinth und der 20, 1 erwähnten Abreise aus Ephesus eine von Lucas nicht erwähnte Reise des Paulus nach Korinth kann stattgefunden haben, und zwar entweder von Antiochien aus, bevor er nach Galatien und Phrygien ging, Apg. 18, 22 f. (so im Allgemeinen *Neander*), oder (*Schrader, Rückert, Olshausen, Wieseler, Reuss, [Meyer, Hofmann, Klöpper, Hausrath]* u. A.) von Ephesus aus, innerhalb seines beinahe dreijährigen Aufenthaltes daselbst. 2. Kor. 11, 25 erwähnt der Apostel drei Schiffbrüche, die er erlitten, und sagt von einem derselben *„νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα"*; die Apostelgeschichte meldet nichts davon; möglich, dass er einen oder den anderen dieser Schiffbrüche auf einer solchen Reise von Syrien oder Kleinasien nach Korinth oder auf der Rückreise erlitten hat. Damals könnte er auch wieder in Macedonien und von dort aus in Illyricum gewesen sein; doch lässt sich allerdings auch denken, dass seine Wirksamkeit in Illyricum in die Zeit der späteren Reise nach Korinth fällt, von Macedonien aus (Apg. 20, 1 f.)

Der erste Brief an die Korinther.

§. **147.** Die Korinthische Gemeinde bestand beim Abgange des Paulus von dort gemischt aus Juden und Heiden; letztere bildeten die Mehrheit; beide lebten aber wol in Frieden, indem die Judenchristen, wol von ihren ungläubigen Volksgenossen, die sich dort dem Paulus so feindselig bewiesen, ausgestossen, sich um so enger an ihre christlichen Brüder aus den Heiden anschlossen und kein Bedenken trugen, mit ihnen, den die Jüdischen Speise- und Reinigungsgesetze nicht beobachtenden Unbeschnittenen, auch Tischgemeinschaft zu pflegen. Nun kamen aber nach Korinth Judenchristliche Lehrer der strengeren Richtung, denen ähnlich, welche in Antiochien selbst auf das Verfahren des Petrus und Barnabas eingewirkt hatten. Sie traten hier auf mit Empfehlungsbriefen (2. Kor. 3, 1), wahrscheinlich aus Judäa [vielleicht von Petrus],- und suchten auch in Korinth wol die Judenchristen von ge

meinschaftlichen Mahlzeiten mit den Heidenchristen abzuhalten, indem sie sich besonders darauf stützten, dass diese sich kein Gewissen daraus machten, auch solches Fleisch zu essen, wovon zu Götzenopfern Gebrauch gemacht war, was sie als Theilnahme am Götzendienste bezeichneten. Dabei legten sie grosses Gewicht auf ihre rein Hebräische Abstammung (2. Kor. 5, 12; 11, 18). Ihre Wirksamkeit auf die Judenchristen war auch nicht ohne Erfolg; manche schlossen sich an sie an, und da sie sich besonders wol auf Petrus beriefen oder sich des Zusammenhanges mit ihm rühmten, so stand die von ihnen gebildete Parthei als eine *Petrinische* den Anderen, meistens Heidenchristen, als einer *Paulinischen* Parthei gegenüber. Diese letzteren mögen vielleicht gerade durch den Gegensatz dazu gekommen sein, das Eigenthümliche des Paulus und namentlich die Behauptung der Freiheit der Christen vom Gesetze desto schroffer hervortreten zu lassen. Zu diesen beiden Partheien kam noch eine dritte, die des *Apollo,* der in Korinth bei seiner Anwesenheit daselbst eine bedeutende Wirksamkeit namentlich auf die Juden geübt haben muss. Zwischen ihm und Paulus bestand gewiss kein besonders hervortretender Unterschied in der Ansicht über das Verhältniss des Judenthums und des Gesetzes zum Evangelium [1. Kor. 3, 5—9; 4, 6; 16, 12]. Aber durch eine kunstreichere Argumentation und eine mehr oratorische Vortragsweise wusste er wol manche von den Juden zu gewinnen und festzuhalten, welche sich durch die schlichte einfache Predigtweise des Paulus nicht angezogen fühlten.*) Ob Apollo

*) Es ist m. M. n. nicht richtig, dass sich die Parthei des Apollos hauptsächlich aus Juden gesammelt haben soll. Nach den o. a. Stellen fand sich keine principielle dogmatische Differenz zwischen Paulus und Apollos, wie auch *Bleek* mit Recht behauptet; zudem kritisirt Paulus auch 1. Kor. 1, 10—4, 31, wo er über und gegen die Partheien spricht, nur das formale Princip der Partheibildung — Anschliessung an ein menschliches Haupt in einer Sache, die auf göttliche Offenbarung zurückgeht —, weiss aber Nichts von dogmatischen Differenzen zwischen seinen und des Apollos Anhängern; Apollos muss also den Universalismus des Heils ebenso unverkürzt verkündet haben, wie Paulus. Eine solche Predigt fand aber bei den Heiden gewiss leichter Eingang als bei den Juden; indess dem verwöhnten Geschmack der Korinther hat die alexandrinische Gelehrsamkeit des Apollos, sein geistvolles Allegorisiren des Schriftworts gewiss mehr zugesagt, als die schlichte Verkündigung des Paulus, und so hat sich gerade unter den Heidenchristen eine Parthei für Apollos gebildet. — Uebrigens sind die Petriner wohl später als

schon in Korinth war oder gewesen war, als Paulus das zweite Mal dahin kam, lässt sich nicht angeben, da wir nicht sicher ermitteln können, wann und von wo aus diese zweite Reise nach Korinth stattgefunden hat. Aber als eine besondere Parthei haben sich die Apolliner im Gegensatze gegen die Pauliner wol erst nach der zweiten Abreise des Paulus von dort gestaltet, da Paulus bei Abfassung unseres Briefes erst vor Kurzem durch die Leute der Chloe, wahrscheinlich einer christlichen Hausfrau zu Korinth,*) über diese Partheiungen in Kenntniss gesetzt war (1, 11). In diese Partheien war denn der grösste Theil der Gemeinde zerspalten. Vergleichungsweise nur Wenige suchten sich von diesem Partheiwesen fern zu halten und wollten sich nicht nach einem dieser menschlichen Lehrer nennen, sondern, wie Paulus selbst, allein nach *Christus* als dem gemeinsamen Herrn und Meister (1, 12).

Meistens nimmt man an, dass auch diese eine vierte bestimmt abgeschlossene Parthei solcher Art gebildet hätten; aber mit Unrecht. Auch Paulus wollte selbst als τοῦ Χριστοῦ angesehen werden und kann es nicht tadeln wollen, dass auch einzelne Korinthische Christen mit Verwerfung von Partheinamen nach menschlichen Lehrern auf diese Weise als οἱ Χριστοῦ wollten angesehen werden. Nur war natürlich, dass neben den anderen Partheien auch diese leicht wie bloss eine einzelne Parthei erschienen, gleich wie jetzt diejenigen, welche nicht Lutheraner, Reformirte u. s. w., sondern Evangelische wollen genannt werden.**)

die Apollosjünger in Korinth aufgetreten; am nächsten liegt die Annahme, dass Paulus 1. Kor. 1, 12 die Partheien in chronologischer Reihenfolge nach ihrer Entstehung aufzählt. M.

*) Nach Anderen: einer Christin zu Ephesus, deren Leute in Korinth gewesen waren.

**) Die Christusparthei, dieses viel behandelte Problem der ältesten Kirchengeschichte, wird auch von *Rückert*, *Meyer*, *Hofmann* (Die Heilige Schrift N. T.'s. II, 2. S. 17) in den betreffenden Stellen ihrer Commentare, und von *Neander* (Geschichte der Pflanzung und Leitung u. s. w. (5) 1862. S. 305) in der Weise *Bleek's* aufgefasst; in ihren Grundsätzen durchaus correct und aus religiösen Motiven nicht geneigt zum Anschluss an ein menschliches Partheihaupt werden ihre Glieder nur durch ihre ablehnende Stellung gegen die drei anderen Partheien selbst in eine Partheistellung hineingetrieben, oder erscheinen wenigstens den andern Partheien gegenüber auch als Parthei. Auch auf rein exegetischem Wege hat man die Christusparthei zu eliminiren gesucht; aber wenn *Mayerhoff* (Hist.-krit. Einleitung in die petrinischen Schriften. Hamb. 1835) meinte, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ sei das von Paulus den Partheibekenntnissen gegenübergestellte eigene und richtige Bekenntniss; oder wenn *Bäbiger* (Krit. Untersuchungen über die Briefe an die Korinther. Bresl. 1847) von demselben Ausdruck behauptete, er sei das gemeinsame Bekenntniss

Diese Spaltung der Gemeinde trübte denn auch die Eintracht im Einzelnen so sehr, dass einzelne Mitglieder selbst ihre Privatstreitigkeiten vor die heidnische Origkeit brachten,

aller drei vorhergenannten Partheien, das jede um ihrer Partheizugehörigkeit willen sich allein glaubte vindiciren zu dürfen, während sie die Berechtigung zu demselben den beiden anderen absprach (Ich bin Pauli und dadurch gehöre ich Christo an u. s. w.): so verbietet schon das logische Verhältniss und die Gleichförmigkeit der vier Bezeichnungen 1. Kor. 1, 12 jede dieser beiden Deutungen. — In anderer Weise sucht man die Partheiverhältnisse in Korinth dadurch zu vereinfachen, dass man, je zwei und zwei Partheien zusammenfassend, den grossen Gegensatz des apostolischen Zeitalters zwischen Heidenchristen (Pauliner und Apollosjünger) und Judenchristen (Petriner und Christusleute) auch in der Partheibildung innerhalb der Korinthischen Gemeinde wirksam sein lässt und die Christusparthei nur als Modification der grösseren antipaulinischen judenchristlichen Parthei fasst. *Baur*, der an den Korinthischen Partheiverhältnissen den Ausgangspunkt für seine Kritik der geschichtlichen Entwickelung des Urchristenthums gewinnt (Tüb. Ztschr. f. Theol. 1831. IV, S. 61 ff.; Paulus (2) 1866. I, S. 291 ff.; Theol. Jahrbb. 1850, S. 165 ff.; Christenthum der drei ersten Jahrhh. (2) S. 57 ff.), hat diese Modification am einfachsten vollzogen: die judenchristlichen Gegner des Paulus in Korinth heissen Petriner nach dem menschlichen Partheihaupt, an das sie sich anschliessen, Christiner nach der dogmatischen Prätension, mit der sie auftreten, indem sie nur für die Urapostel, und folgerichtig auch nur für deren judenchristliche Anhänger, die Verbindung mit Christus gelten lassen wollen, dagegen leugnen, dass Paulus und demgemäss auch seine Anhänger, sich einer solchen Verbindung rühmen dürfen (2. Kor. 10, 7 ff.); unter diesem Gesichtspunkt sprechen sie dem Paulus die apostolische Würde ab; Petriner und Christusleute sind also nur verschiedene Namen für dieselbe Parthei. Dieselbe Grundanschauung, in der Einzelausführung mannigfach variirt, ist auch die Basis einer Reihe von Ansichten, welche die Christiner bei den Judenchristen einordnen, indess darin von *Baur* abweichen, dass sie, nach Analogie des Unterschiedes zwischen Paulinern und Apollosjüngern, eine zwiefache eigenthümliche Partheischattirung auch auf der judenchristlichen Seite des Gegensatzes anerkennen. *Storr* (Opusc. II. S. 252 ff. und nach ihm *Hug*) unterscheidet die Christusparthei dadurch von den Petrinern, dass er ihre Glieder für Schüler des Jakobus, des Bruders Christi hält, die sich desswegen der näheren Verbindung mit Christus rühmten; aber warum dann nicht der Partheiname nach Jakobus, von dem doch auch 3, 22 in bezeichnender Weise schweigt? Auch nach *Heydenreich*, *Flatt*, *Osiander* sind die Christiner Judenchristen, die ebionitisirend statt des Petrus lieber gleich den Erlöser zum Partheihaupt machen. Zugespitzt erscheint diese Ansicht bei *Beyschlag* (Stud. u. Krit. 1865. S. 217 ff. vrgl. De ecclesiae Cor. factione christiana. Hal. 1861), der in ihnen eine unapostolische und gegenapostolische judaistische Faction sieht, welche in ihrem Gegensatz gegen Paulus die Petriner noch überbietet, da sie, auf nebeneingedrungene Pharisäer zurückgehend, von allen Christen die Beobachtung des jüdischen Gesetzes fordert, während die Petriner diese nur von den Judenchristen verlangen. In der Loslösung von einer fehlbaren menschlichen Autorität und der Erfüllung dieser Forderung soll das wahre Christenthum bestehen. Die Partheibezeichnung erklärt er zuletzt Stud. u. Krit. 1871, S. 635

wodurch der innere Zwiespalt auch nach aussen recht hervortrat (1. Kor. 6, 1 ff.). Auch bei der Feier des heiligen Abendmahles waren Unordnungen und Ungebührlichkeiten einge-

bis 676 so, dass die Christiner die Gemeinde den ächten, historischen Christus hätten kennen lehren wollen, den Paulus nicht lehren könne, da er ihn selbst nicht gehörig kenne, während sie ihn noch persönlich in Palästina gekannt hätten, wenn sie sich auch erst nach seinem Tode zu ihm bekehrt. Auch *Klöpper* (Exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Göttingen 1869. S. 29 ff.) hält die Christiner für streng judaistische Gegner des Paulus in persönlicher und sachlicher Beziehung, scheidet sie aber so von den Petrinern, dass sie nicht unmittelbar mit den Urapposteln in Verbindung gestanden sein sollen. *Becker* endlich (Die Partheiungen in der Gemeinde zu Korinth. Altona 1842) erschöpft die nach dieser Richtung möglichen Combinationen dadurch, dass er die Christusleute für von Paulus bekehrte korinthische Judenchristen hält, welche durch die eingewanderten Petriner zu den judenchristlichen Gegnern des Paulus hinübergezogen sein sollen, aber als von Paulus bekehrt den Partheinamen Petriner nicht annehmen wollten, sondern neben diesen eine gesonderte Fraction bildeten. Näher mit *Baur* berühren sich *Billroth*, *Credner*, *Reuss*, da sie die Christusparthei für eine nur nach geringeren Unterschieden von den Petrinern getrennte Fraction der Judenchristen ansehen, *Reuss* näher so, dass er das, was *Baur* als die dogmatische Prätension der Petriner bezeichnet, als die schärfere, von ihr vertretene Fassung des Gegensatzes gegen Paulus auffasst, während die Petriner, nach dem Vorbild ihres Meisters, dem Paulus wol nicht den Apostolat für die Heiden abgesprochen haben sollen, aber seine Praxis in Beziehung auf das Gesetz für die Beschnittenen nach der der Urapostel normirt haben wollten; zugleich notirt *Reuss* an den Christinern einen Zug jüdischer Askese. Dagegen verschärfen *Thiersch* (Die Kirche im apostolischen Zeitalter (2) S. 144) und *Hilgenfeld* (Ztschr. f. wiss. Theol. 1864, S. 155 ff.; 1865, S. 241 ff.; 1869, S. 338 ff., 350 ff.; 1871, S. 112 ff.; 1872, S. 200 ff.) *Baur's* Ansicht in zwei Punkten: einmal sehen sie in den Christusleuten die Fraction der gestacheltsten judenchristlichen Gegner des Paulus, welche diesem die Apostelwürde absprechen; sodann führen sie diese Feindschaft auch darauf zurück, dass die Christusparthei wol ein nach Korinth eingewanderter Kreis von unmittelbaren Jüngern Christi war, die sich um dieses persönlichen Verhältnisses zu Christo willen, das Paulus nicht für sich geltend machen konnte, über denselben glaubten erheben zu dürfen. Diese Ansicht empfiehlt sich besonders dadurch, dass sie die Partheibezeichnung: ἐγὼ δὲ Χριστοῦ nach Analogie der drei andern deutet. — Endlich hat auch die Ansicht ihre Vertretung gefunden, welche die Christusparthei bestimmter von den Judenchristen gewöhnlichen Schlages, von den Petrinern, unterscheidet, also vier durch greifbare Merkmale von einander geschiedene Fractionen 1. Kor. 1, 12 aufgezählt findet; man will nicht den historischen Christus, wie *Hilgenfeld*, sondern einen philosophischen, oder mystischen, oder asketischen Christus das Partheischiboleth der Christiner sein lassen. Das Erste wollte *Neander* (Geschichte der Pflanzung und Leitung u. s. w. (1) 1832. I, S. 205 f.; seine spätere Ansicht s. o.), welcher die Christusparthei für einen kleineren Kreis philosophisch gebildeter Heidenchristen ansah, die sich nicht an die apostolische, ihrer Meinung nach mit allzuviel Jüdischem versetzte Verkündigung von Christus halten

rissen, indem dasselbe nicht nach dem Vorbilde der Einsetzung durch den Herrn und nach der Sitte des apostolischen Zeitalters als ein gemeinsames Liebesmahl gefeiert ward, sondern der Einzelne nur dafür sorgte, Speise für sich mitzubringen, ohne sich um die etwa neben ihm sitzenden hungernden bedürftigen Brüder zu kümmern (11, 17 ff.). — Auf besonders starke und mannichfaltige Weise gaben sich in der Korinthischen Gemeinde die ausserordentlichen Gaben des heiligen Geistes kund, doch wurden auch sie nicht immer zur Erbauung der Gemeinde angewandt; so besonders das Charisma des γλώσσαις λαλεῖν, welches sich jedenfalls in ekstatischem Reden über religiöse Gegenstände äusserte; auf diese Gabe ward von Vielen in der Gemeinde in Vergleich mit anderen Gaben ein zu hoher Werth gelegt, und diejenigen,

wollten, sondern darüber hinaus auf einen Christus zurückgriffen, den sie sich nach ihren philosophischen Voraussetzungen wie einen zweiten, höheren Sokrates vorstellten; gegen diesen Irrthum sollen die Ausführungen gegen die Nichtigkeit der hochmüthigen Weltweisheit 1. Kor. 2, 11 ff. polemisiren. Adoptirt haben die Ansicht *Guericke, Olshausen;* aber sie ist zu sehr nach der Analogie moderner Zustände gebildet. Das Letzte will *Ewald* (Sendschreiben des P. S. 103. Apostol. Zeitalter S. 467 f.), der die Christusparthei sich um einen essenisch gesinnten Lehrer sammeln lässt, welcher Christus auf Grund einer besonderen evangelischen Schrift auch als das asketische Ideal der Ehelosigkeit geschildert habe; dem Beispiele dieses Christus habe die Parthei mit Verachtung der apostolischen Ueberlieferung auch in allen Aeusserlichkeiten nachkommen wollen. Diese Ansicht hat in den Korintherbriefen gar keinen Halt, sie erinnert aber in der Einführung einer besonderen evangelischen Schrift als norma credendi der Parthei an die verschollene Hypothese *Eichhorn's,* die Christiner seien die Neutralen in der Gemeinde gewesen, welche sich an keinen menschlichen Lehrer, sondern nur an das Urevangelium hätten halten wollen. Ein mystisches Ideal von Christus zieht endlich *Schenkel* (De ecclesia Corinth. primaeva factionibus turbata. 1838) herbei, um das Wesen der vierten Parthei zu erklären. Die Christiner waren, und das nehmen auch *de Wette* seit der 2. Aufl. seines Commentars 1844, *Lutterbeck, Wilib. Grimm, Niedner* (Kircheng. 1866. S. 219 ff.) an, Theosophen, welche ohne Vermittlung der apostolischen Ueberlieferung durch den Geist und durch Visionen in einer höheren, unmittelbaren Verbindung mit Christus stehen wollten; vrgl. 1. Kor. 9, 1; 2. Kor. 10, 7; 12, 1 ff. *Goldhorn* (*Illgen's* Zeitschr. f. histor. Theol. 1840, II) und *Dähne* (Die Christusparthei u. s. w. 1841) setzen diese korinthischen Theosophen mit der alexandrinischen Religionsphilosophie in Verbindung und lassen sie auf die paulinische Seite treten, während die Apollosjünger für milde Judenchristen gelten sollen. — Mit Zuhülfenahme der theosophischen Mystik scheint mir das Wesen der Christusparthei allerdings am Besten erklärt werden zu können; namentlich findet dann 2. Kor. 12, 1 ff. seine zutreffende Beziehung; auch geht die übermässige Pflege der Glossolalie wol auf die Christiner zurück, die aber auf die Seite der Gegner des Paulus zu stellen sind. M.

welche in ihrem Besitze waren, gefielen sich darin, sie namentlich auch in den gottesdienstlichen Versammlungen in einer Weise anzuwenden, welche statt zur wahren Erbauung nur zur Aufregung und Störung derselben diente. Auch führte es nur zur Unordnung, dass gegen die allgemeine Sitte in den gottesdienstlichen Versammlungen auch Weiber mitzureden pflegten (14, 34 f.) und theilweise auch in einem äusseren Aufzuge auftraten (mit entblösstem Haupte), welcher als ungeziemend Anstoss erregte (11, 2 ff.). Auch in Beziehung auf geschlechtliche Verhältnisse gaben manche Mitglieder der Gemeinde, wie eben so zu Thessalonich, Aergerniss. Endlich gab es auch einzelne Mitglieder in der Gemeinde, vermuthlich heidenchristliche, welche eine zukünftige Auferstehung der Todten leugneten (15, 12), wahrscheinlich zunächst die Auferstehung der Gläubigen bei der Zukunft des Herrn.

§. **148.** Bei seinem zweiten Aufenthalt in Korinth hatte Paulus nun schon selbst Manches bemerkt, was ihm schmerzlich war und ihm zu strengerem Verfahren Veranlassung gab (2. Kor. 2, 1; 12, 21); hauptsächlich wol den unsittlichen Wandel einzelner Mitglieder und die von anderen dagegen bewiesene Nachsicht. Später hatte er schon vor unserm 1. Kor., aber wol nicht sehr lange vorher und höchst wahrscheinlich auch von Ephesus aus, den Korinthern einen — verloren gegangenen — Brief geschrieben, in dem er sie besonders ermahnt hatte, keinen genaueren Verkehr mit Hurern zu pflegen (1. Kor. 5, 9); was er hier dahin erläutert, dass er es von einer Meidung des Verkehrs mit Solchen meine, welche äusserlich der christlichen Gemeinde angehörend sich von Unzucht und ähnlichen groben Lastern nicht fern hielten. Dann hatten auch die Korinther an Paulus geschrieben (1. Kor. 7, 1), sonder Zweifel als Antwort auf jenen Brief des Apostels. Dieses ebenfalls verloren gegangene Schreiben hatte der Apostel wahrscheinlich durch Abgeordnete der Gemeinde, durch Stephanas, Fortunatus, Achaicus, erhalten (1. Kor. 16, 17 f.). Die Korinther hatten in ihrem Briefe über verschiedene Gegenstände Belehrung von ihm gewünscht, namentlich über die Ehe und ob etwa nicht durchaus die Ehelosigkeit vorzuziehen sei (1. Kor. 7, 1 ff.); ferner darüber, ob es den Christen erlaubt sei, am Genusse des Götzenopferfleisches

theilzunehmen (8, 1); ferner über die Geistesgaben, das rechte Verhältniss und die rechte Anwendung derselben, namentlich des γλώσσαις λαλεῖν (12, 1); ferner hinsichtlich einer für die ärmeren christlichen Brüder in Judäa zu veranstaltenden Collecte (16, 1). Ausserdem hatte Paulus wol theils durch die Ueberbringer des Briefes der Korinther, theils schon etwas früher durch die Leute der Chloe mancherlei Genaueres über die Zustände der Korinthischen Gemeinde gehört, was sein Herz betrüben und beunruhigen musste, wie namentlich über die Spaltungen in der Gemeinde und über die Unordnungen bei den Versammlungen derselben, besonders bei den Agapen (11, 18); ferner über Unzucht, die in der Gemeinde geduldet war, namentlich über einen sehr anstössigen Fall, wo Jemand mit der Frau seines Vaters, mit seiner Stiefmutter, ehelich zusammen lebte (5, 1ff.); auch wol darüber, dass sie sich bei ihren Privatstreitigkeiten an die heidnische Obrigkeit gewandt hatten (6, 1ff.), u. a. — Ueber alles dieses hat Paulus sich in diesem Briefe ausgesprochen, dessen Inhalt dadurch mannigfaltiger und reichhaltiger ist als irgend ein anderer der Paulinischen und neutestamentlichen Briefe überhaupt. Der Brief trägt einen wahrhaft grossartigen Charakter an sich und kann uns als Norm für die Behandlung verschiedenartiger Richtungen, Verhältnisse und Wirren in der christlichen Kirche dienen, die fast alle schon in den Korinthischen Zuständen ihr Vorbild finden und sich in der Folge vielfach unter verschiedenen Modificationen wiederholt haben.

Nach Kp. 4, 17 und 16, 10 zusammengenommen ist sehr wahrscheinlich, dass Paulus den Brief dem Timotheus zur Besorgung übergeben hat.

Gewöhnlich fasst man diese Stelle zwar so, als ob Timotheus bereits vor der Absendung unseres Briefes abgesandt sei; so auch *Neander* und *de Wette* (§. 132 c), der vermuthet, dass Paulus unsern Brief durch jene drei Gesandten (16, 17) übersandt habe [vrgl. *Ewald*, Apost. Zeitalter S. 480]. Auch unter dieser Voraussetzung könnte die Abreise des Timotheus aus Ephesus nur erst ganz kurze Zeit vorher erfolgt sein, da Paulus an der zweiten dieser Stellen voraussetzt, dass derselbe, als er schrieb, bei den Korinthern noch nicht angelangt sei und sich bei Ankunft seines Briefes noch nicht wieder aus ihrer Mitte werde entfernt haben. Aber die Weise, wie Paulus sich ausdrückt, macht überwiegend wahrscheinlich, dass er jetzt im Begriffe war, ihn als Ueberbringer dieses Briefes abzusenden. Ziemlich allgemein ist aber die Voraussetzung, und

so auch bei *de Wette*, es sei die Sendung des Timotheus, von der Paulus hier spricht, dieselbe wie Apg. 19, 22, wo es heisst, dass Paulus, bevor er selbst nach Macedonien und Achaja ging, zwei seiner Gehülfen, den Timotheus und Erastus, von Ephesus aus nach Macedonien vorausgesandt habe. Allein überwiegend wahrscheinlich fällt diese letztere Sendung später, erst, nachdem Timotheus von dieser Sendung aus Korinth wieder zu Paulus nach Ephesus zurückgekehrt war. Wenigstens geht aus 1. Kor. 16, 11 so viel hervor, dass Paulus ihn, ehe er selbst abreiste, wiederum bei sich in Ephesus zurückerwartete.*)

Die *Authentie* dieses Briefes ist niemals angefochten worden, auch nicht durch *Baur* und dessen Schule [nur von *Bruno Bauer* 1851]. Sie unterliegt auch nach seinem Inhalt und nach der einstimmigen kirchlichen Ueberlieferung keinem Zweifel; schon *Clemens Rom.* ad Cor. 47 citirt ihn ausdrücklich als Paulinisch.

Der zweite Brief an die Korinther.

§. **149.** Dieser Brief ist in Macedonien geschrieben (§. 146), auf der Hinreise von Ephesus nach Achaja; Paulus war seit der Abfassung unseres 1. Kor. noch nicht wieder in Korinth gewesen.

Dieses ist ziemlich allgemein anerkannt und wol auch unzweifelhaft. Dem entspricht auch die Unterschrift in vielen und schon sehr alten Griechischen Handschriften und Uebersetzungen, welche bestimmt *Philippi* als den Ort der Abfassung nennt; die Annahme liegt nah, dass Paulus auf seiner Reise von Ephesus über Troas (2, 12) unter den christlichen Gemeinden Macedoniens zuerst die zunächst gelegene und ihm innigst verbundene zu Philippi besucht und von dort aus den Brief, der bald nach seiner Ankunft in Macedonien geschrieben zu sein scheint, erlassen hat.

Nach der gewöhnlichen Voraussetzung soll nun unser 2. Kor. auch der erste Brief sein, den Paulus seit der Abfassung unseres 1. Kor. wieder an die Korinther geschrieben

*) Aller Wahrscheinlichkeit hat nicht Timotheus den Brief überbracht, sondern die zurückkehrende Korinthische Deputation. Timotheus soll erst nach dem Briefe, durch den sein Besuch in Korinth angemeldet wird, dort eintreffen, durch sein persönliches Wirken das, was der Brief erreichen will, zu Ende führen und dann dem Apostel über den Erfolg des Briefes und seiner Sendung Bericht erstatten, ehe Paulus selbst nach Korinth geht. Er soll nach Actor. 19, 22 auch erst durch Macedonien reisen, während die Deputirten mit dem Briefe den directen Weg zur See einschlugen und desshalb vor den Sendboten des Apostels in Korinth eintrafen. M.

hat. Meiner Meinung nach muss aber zwischen unseren beiden Briefen noch ein Brief des Paulus an die Korinther gelegen haben, der verloren gegangen ist.*) Diese Annahme hat bisher wenig Eingang gefunden.**) Doch muss ich sie auch jetzt noch für richtig, wenigstens höchst wahrscheinlich halten:

a) In unserem Briefe wird wiederholt auf ein früheres Schreiben des Paulus an die Korinther, auf dessen Inhalt und Aufnahme bei ihnen hingewiesen, offenbar ein solches, welches diesem Briefe unmittelbar vorherging; das bezieht man gewöhnlich ohne weiteres auf unseren 1. Kor.-Br. Allein das will mehrfach nicht recht passen.

Paulus sagt 2, 3f., er habe ihnen aus grosser Betrübniss und Herzensangst unter vielen Thränen geschrieben, nicht um ihnen wehe zu thun, sondern um ihnen seine Liebe zu beweisen; dabei denkt man gewöhnlich an 1. Kor. 5, 1—8, wo der Apostel ihre Nachsicht gegen den Blutschänder rügt; eben so bezieht man 2. Kor. 7 auf die Wirkung dieser Rüge bei den Korinthern. Allein 7, 12 sagt Paulus, was er geschrieben, habe er geschrieben *οὐχ ἕνεκεν τοῦ ἀδικήσαντος* (Lachm. B. al. add. *ἀλλ'*) *οὐδὲ ἕνεκεν τοῦ ἀδικηθέντος*. Hier kann *ἀδικηθέντος* unmöglich, wie *Billroth* u. A. wollen, Neutrum sein (nicht wegen des einzelnen Sünders noch wegen der von ihm begangenen Sünde), sondern nur Masculinum: nicht wegen des Beleidigers, aber auch nicht wegen des Beleidigten, d. i. er habe es dabei weder auf die Person des Einen noch des Andern abgesehen. Der Beleidigte ist aber gewiss nicht mit den meisten Auslegern der Vater des Sünders, sondern — zumal er hier nach der Lachmann-schen Lesart so scharf entgegensetzt: *ἀλλ' οὐδὲ*, aber auch ohne das *ἀλλ'*, [das Tischend. nicht liest,] — der Apostel selbst. Der *ἀδικήσας* muss sich daher gegen Paulus so gestellt haben, dass er als dessen persönlicher Beleidiger angesehen, und so auch, was der Apostel geschrieben hatte, so ausgelegt werden konnte, als sei es ihm bloss um seine Person und

*) Theol. Stud. u. Krit. 1830. 3. S. 625—632.

**) *Olshausen* zwar (Bibl. Commentar, III. Bd. 1. Abth.) bezeichnet sich als sehr geneigt derselben beizutreten, und *Billroth* (Comment. zu den Br. des P. a. d. Cor. Leipz. 1833 p. XXXIV Anm.) bekennt, dass er lange geschwankt habe, ob er ihr beitreten solle, und nur nicht gewagt habe, sie ohne weiteres aufzunehmen. Neuerdings hat auch *Ewald* sich dafür erklärt, Jahrb. II. 227—229, Sendschr. des Paulus S. 227f. Die meisten Gelehrten aber haben sich gegen dieselbe erklärt; so *J. G. Müller* (De tribus P. itineribus Corinthum susceptis de epistolisque ad eosdem non deperditis. Basel 1831), *Wurm* (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1833. I. S. 66f.), *Rückert* (Die Br. P. an die Kor. bearb. 2 Bde. Leipz. 1836), *de Wette*, *Baur*, *Reuss*, auch *Wieseler* S. 365—370, [*Hofmann*, das N. T. u. s. w. II, 3] u. A. [Der Bleek'schen Ansicht ist übrigens auch *Neander* beigetreten (Gesch. der Pflanzung 4. Ausg., u. in s. Auslegg. d. beiden Br. an die Kor., herausg. von Beyschlag. Berl. 1859), nachdem er sich früher dagegen ausgesprochen. Vgl. auch *Credner*, S. 371.]

gegen die des Beleidigers zu thun gewesen. Einen solchen persönlichen Charakter hat aber das Verhältniss des Blutschänders, wie es in 1. Kor. erscheint, durchaus noch nicht; und dem, was Paulus dort über ihn sagt, so ernst und strenge es auch ist, konnte doch nicht leicht eine solche Deutung gegeben werden, als ob es ihm dabei bloss um seine Person und seine Ehre zu thun gewesen sei. Leichter würde sich dieses erklären, wenn wir uns etwa Folgendes als noch dazwischen getreten denken, dass jener Mensch nach dem Eintreffen des 1. Kor.-Br. in frechem Trotze gegen das ernste Wort des Apostels in seinem verbrecherischen Wandel beharrt hätte, und dem auch von der Gemeinde nicht grade gewehrt worden wäre; dieses aber hätte Paulus veranlasst, sich darüber in einem folgenden Briefe noch stärker und für die Gemeinde selbst demüthigend auszusprechen, dass dadurch diese veranlasst worden wäre, die Sache ernster zu nehmen, und dieses auch auf den Menschen selbst heilsame Wirkung geübt hätte. Unter solchen Umständen konnte wirklich dem Paulus von Widersachern und Verleumdern seine Strenge so gedeutet werden, als hätte er sie nur deshalb angewandt, weil er sich durch den trotzigen Ungehorsam des Menschen persönlich beleidigt fühlte. Dann erklärte sich auch leichter, was Paulus an der ersten Stelle (2, 3 f.) über den Charakter seines vorhergehenden Schreibens sagt, was uns auch an einen Brief denken lässt, der in einer viel bewegteren und aufgeregteren Stimmung geschrieben war, als unser 1. Kor.-Br. (wenn wir auf dieses Schreiben als Ganzes sehen), und worin der besondere Gegenstand, den er hier vor Augen hat, weit mehr hervortrat, als im 1. Kor.-Br., und ein Hauptstück des Inhalts bildete. Auch *Wieseler* sieht, dass diese Aeusserungen des Paulus sich nicht wohl auf unsern 1. Kor.-Br. beziehen können. Er meint aber, dass sie sich auf den früheren, diesem vorhergegangenen Brief bezögen. Aber dieser Brief hatte zwar, wie wir gesehen, die Korinther ermahnt, sich von den πόρνοις zurückzuziehen, kann aber nicht jenen besonderen Fall behandelt haben, da Paulus nach der Weise, wie er darüber 1. Kor. 5, 1 f. spricht (ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία καὶ τοιαύτη πορνεία κτλ.), davon bei Abfassung des 1. Kor.-Br. offenbar erst so eben gehört hatte. Ueberhaupt lassen jene Stellen 2. Kor. darüber keinen Zweifel, dass die Aeusserungen des Apostels sich nicht auf irgend einen älteren Brief beziehen, sondern auf den letzten, den er an die Korinther geschrieben hatte; und wenn das nun nicht unser 1. Kor.-Br. sein kann, so muss es einer sein, der auf diesen erst gefolgt ist.

b) Aus anderen Stellen des 2. Kor.-Br. ersehen wir, dass des Apostels dortige Widersacher ihn sowol des Wankelmuthes als der Feigheit beschuldigten, als wage er nicht persönlich zu erscheinen. Es lässt sich nicht verkennen, dass Paulus einen früher angekündigten Plan, recht bald zu ihnen zu kommen, wieder aufgeschoben haben muss, und dass seine Widersacher darauf solche Beschuldigungen gründeten.*)

*) S. 1, 15 ff.; 2, 1 ff.; 10, 9 ff., welche Stellen auch zeigen, dass Paulus

Paulus kann sich auch in einem auf unseren 1. Kor.-Br. gefolgten Schreiben auf solche Weise ausgesprochen haben; dagegen bot unser 1. Kor.-Br. selbst zu einem solchen Vorwurfe gar keine Veranlassung, und eben so wenig zu der Beschuldigung, dass er gar zu gerne von sich spreche und zu sehr sich selbst rühme, welche sie ebenfalls in Beziehung auf den Inhalt eines Briefes von ihm müssen vorgebracht haben; s. 3, 1; 5, 12 f.; 11, 16 ff. Wohl aber können wir uns denken, dass der Apostel, betrübt und gereizt durch die schlimmen Nachrichten, welche ihm über die fortdauernde sittliche Indolenz der Korinther und ihren Ungehorsam gegen seine im 1. Kor.-Br. ihnen ertheilten Ermahnungen und Weisungen zu Ohren kamen, in einem folgenden Schreiben das Persönliche weit mehr hat vorwalten lassen, als 1. Kor. der Fall ist.

c) Ausserdem, als Paulus den 1. Kor.-Br. schrieb, war Timotheus entweder kurz vorher von ihm nach Korinth geschickt worden, oder, was noch wahrscheinlicher, er selbst sollte eben diesen Brief den Korinthern überbringen (s. §. 148); Paulus erwartete ihn wieder bei sich zurück, ehe er selbst nach Korinth hinginge (16, 11). Als Paulus 2. Kor. schrieb, war Timotheus wieder bei ihm in Macedonien (2. Kor. 1, 1). Wann und wo er wieder zu ihm gestossen ist, oder dass Paulus durch ihn etwas über die Korinthischen Zustände erfahren hätte, wodurch er etwa zur Abfassung dieses 2. Kor. veranlasst wäre, darüber findet sich keine Andeutung.*) Dagegen erscheint hier Titus als eben aus Korinth bei Paulus angelangt, und als Ueberbringer der Nachrichten, welche den Apostel zur Abfassung dieses Briefes veranlassten (7, 6 ff.); Paulus selbst hatte ihn nach Korinth abgesandt (7, 14; 12, 18) und hatte ihn schon in Troas von dort zurück erwartet, als

nicht, wie *Ewald* (s. oben §. 146) meint, in der Zwischenzeit zwischen unseren beiden Briefen, nicht lange vor Abfassung des letzteren, wirklich nach Korinth und zurück gereist sein kann.

*) Das liesse sich aber, wenn man nicht mit Bleek einen Brief des Paulus zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief einschieben will, auch daraus erklären, dass Timotheus den zweiten Brief mit erlässt, also gar keine Veranlassung vorlag, von den Nachrichten, die er dem Paulus gebracht, ausdrücklich zu sprechen, da seine Beobachtungen ja von ihm selbst in dem Briefe mit verwerthet sein müssen. M.

er selbst auf seiner Reise (von Ephesus) nach Macedonien in diese Stadt gekommen war (2, 12 f.).

Man hat sich dieses auf verschiedene Weise zu erklären gesucht. *α*) *Wieseler* theilt den Brief und meint, die erstere Hälfte 1, 1—7, 1 habe Paulus vor dem Zusammentreffen mit Titus geschrieben, und die Nachrichten aus Korinth, worauf er sich hier beziehe, habe er durch Timotheus empfangen; dagegen habe er das Folgende nach dem Eintreffen des Titus geschrieben, den Paulus auch noch von Ephesus aus nach der Absendung des Timotheus, aber vor dessen Rückkehr ebenfalls nach Korinth abgesandt hätte. Allein auch in der ersteren Hälfte des Briefes findet sich nicht die geringste Andeutung, dass Paulus die Nachrichten aus Korinth durch Timotheus erhalten hätte, noch auch, dass die Nachrichten, die er bis dahin (durch Timotheus) erhalten, andere gewesen seien, als worauf er sich in der andern Hälfte von 7, 2 an bezieht; vielmehr zeigt 2, 5 ff. deutlich, dass Paulus schon damals die günstigeren Nachrichten über die Wirkung seiner ersten Mahnungen hinsichtlich des Verbrechers erhalten hatte, die ihm nach 7, 2 ff. durch Titus zugekommen waren. *β*) Andere, wie *Schrader, Müller, Billroth* meinen, Titus sei schon vor Timotheus und vor Absendung des 1. Kor. nach Korinth zur Besorgung der Collecte abgeordnet worden (2. Kor. 8, 6). Allein abgesehen davon (*de Wette* §. 133 a. Anm. a), dass er dann 1. Kor. 16 wol erwähnt worden wäre, wird damit doch nicht erklärt, dass Paulus sich auf Nachrichten, die er durch Timotheus empfangen, gar nicht bezieht. *γ*) Andere, wie *Schmidt, Bertholdt, Neander* (Ausg. 3), *Credner, Rückert, [Hausrath]* u. A. nehmen an, Timotheus sei gar nicht nach Korinth gekommen, sondern an seiner Statt sei Titus dorthin gegangen. Die Möglichkeit, dass es sich so verhalten habe, lässt sich allerdings nicht in Abrede stellen. Allein jedenfalls liegt doch nach den angeführten Umständen, auch selbst ohne Rücksicht auf die übrigen Momente (*a* u. *b*), die Annahme viel näher, dass Timotheus wirklich in Korinth gewesen war und dorthin unsern 1. Kor. überbracht oder die sonstigen Aufträge des Paulus ausgerichtet hatte, dann aber, wie der Apostel es vorausgesetzt hatte, zu ihm nach Ephesus zurückgekehrt und von ihm wieder mit Erastus nach Macedonien vorausgesandt war, dass Paulus aber nach seiner Rückkehr noch von Ephesus aus den Titus mit neuen Aufträgen und einem neuen Briefe nach Korinth abgesandt hatte; den Erfolg dieser Sendung sehnte er sich noch unterwegs, ehe er selbst nach Korinth käme, zu erfahren; der zurückkehrende und ihm entgegenreisende Titus überbrachte ihm diese Kunde, zwar noch nicht, wie Paulus gehofft hatte, zu Troas, aber in Macedonien. [*δ*) *Hofmann*, a. a. O., meint sogar, Timotheus sei in Korinth gewesen, ehe Paulus erster Brief dort eingetroffen sei, er habe ihm also keine Nachrichten über den Erfolg desselben bringen können, wol aber seine Beobachtungen über die Zustände in Korinth mitgetheilt, die mit den Nachrichten des Titus, der später als Timotheus abgesandt sei, zusammen in dem zweiten Brief besprochen seien, ohne dass man scheiden könne, was auf die Mittheilungen des Timotheus, was auf die des Titus zurückgehe. M.]

§. **150.** Die Verhältnisse lagen also etwa so: Unser 1. Kor.-Br. scheint nicht bei allen Partheien in Korinth eine günstige Aufnahme gefunden zu haben, namentlich blieb des Apostels Züchtigung ihrer indolenten Nachsicht gegen den Blutschänder in der Gemeinde ohne Wirkung; der Mensch setzte das verbrecherische Verhältniss in frechem Trotze gegen den Apostel noch weiter fort, ohne dass die Gemeinde einschritt. Dieses erfuhr Paulus noch zu Ephesus durch den aus Korinth zurückkehrenden Timotheus. Alsbald schrieb er an die Korinther in sehr bewegter Stimmung einen neuen Brief, worin er ganz besonders die Indolenz der christlichen Gemeinde gegen ein so unnatürliches Verhältniss und die Nichtbeachtung seiner apostolischen Weisungen rügte. Zugleich hatte er auch wol gegen seine Judaisirenden Widersacher seine von ihnen geschmälerte apostolische Autorität geltend zu machen gesucht, und war dabei veranlasst worden, viel von seiner Person zu reden. Eben so hatte er wol ausgesprochen, dass er unter diesen Umständen nicht so bald zu ihnen kommen werde als er früher beabsichtigt habe. 1. Kor. 16, 5ff. hatte er ihnen angezeigt, dass er über Macedonien zu ihnen zu kommen gedenke. In diesem neuen Briefe mag er sich nun wol dahin geäussert haben, dass er daran gedacht habe, zuerst nach Korinth zu kommen (2. Kor. 1, 15), dass er aber davon wieder zurückgekommen sei. Diesen Brief übersandte er ihnen durch Titus, der nach 2. Kor. 12, 18 noch von einem andern christlichen Bruder begleitet ward.*)

*) *Bleek* hat m. M. n. richtig gesehen, wenn er zwischen dem ersten und unserem zweiten Brief noch einen Brief des Apostels, der nicht auf uns gekommen ist, einschiebt und hat dessen Inhalt auch im Wesentlichen richtig reconstruirt. Neuerdings sind dieser Ansicht im Wesentlichen beigetreten: *Klöpper*, Exegetisch-kritische Untersuchungen über den zweiten Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Götting. 1869, S. 1—28; *Hausrath*, Der Vier-Capitelbrief des Paulus an die Korinther. Heidelberg 1870 (vrgl. auch: Der Apostel Paulus (2) Heidelberg 1872, S. 424ff.), und zwar mit der Modification, dass er den fraglichen Brief in den capp. 10—13 unseres zweiten Briefes wiederfinden will, deren Lostrennung von cap. 1—9 indess unberechtigt ist; *Hilgenfeld*, Ztschr. f. wiss. Theol. 1871, S. 103—112. Nach *Bleek*, *Klöpper*, *Hausrath* hat nun vor Allem die Sache mit dem Blutschänder, in Betreff dessen die Gemeinde das Strafurtheil des Apostels 1. Kor. 5, 1—5 theils aus sittlicher Indolenz, theils in bewusstem Widerstand gegen die Autorität des Paulus nicht vollzogen habe, die Veranlassung zu diesem besonders scharfen und energischen Brief gegeben. Nach *Hausrath*

Sehr bald darauf machte auch er selbst sich auf die Reise über Troas nach Macedonien, wohin er nach Apg. 19, 22 den Timotheus und Erastus — wol kurz vorher — vorausgeschickt hatte. Ob er die Reise noch zu Pfingsten angetreten hat, wie er 1. Kor. 16, 8 beabsichtigte, oder etwas später, lässt sich nicht entscheiden. Begreiflicher Weise war Paulns unter diesen Umständen in grosser Spannung und Unruhe über die Aufnahme, welche das neue Schreiben bei den Korinthern finden würde, auch wünschte er sehnlich, über den Erfolg desselben möglichst bald etwas zu hören. Nach des Apostels Ankunft in Macedonien kam dann Titus wieder zu ihm. Dessen Bericht war im Ganzen erfreulich. Die Gemeinde war wenigstens der Mehrzahl nach auf die ernste väterliche Mahnung des Apostels in sich gegangen und hatte jenen Blutschänder, wie es scheint, aus ihrer Mitte entfernt; ob durch förmliche Ausstossung, tritt nicht bestimmt hervor (2. Kor. 2, 6 ff.). Jedenfalls hatte der von Seiten der Gemeinde gegen ihn bewiesene Ernst auch auf den Menschen selbst den heilsamsten Eindruck gemacht und ihn zu tiefer Reue über sein Verfahren geführt. Vielleicht hatte die Gemeinde selbst dieses dem

soll 2. Kor. 13, 1—3 das bevorstehende Strafverfahren gegen den Blutschänder ankündigen, 12, 21 gegen dessen Gesinnungsgenossen gerichtet sein; nach allen Dreien soll aber dieser scharfe Brief den Verbrecher und die Gemeinde zur Besinnung gebracht haben, und desshalb habe sich Paulus 2. Kor. 2, 5—11 u. 7, 8—16 für befriedigt erklärt und, ohne auf der Vollziehung seines ersten Urtheils zu bestehen, Verzeihung angedeihen lassen. Indess mit *Hilgenfeld* muss ich behaupten, in dem einzuschiebenden Briefe kann es sich nicht mehr um den Blutschänder gehandelt haben; diese Sache ist mit 1. Kor. 5, 1—5 abgethan, da die Gemeinde als christliche einem so flagranten Fall gegenüber den Befehl des Apostels gar nicht unvollzogen gelassen haben konnte. Dagegen muss auf die Vorwürfe des ersten Briefes in Korinth eine persönliche Beleidigung des Paulus von Seiten eines seiner judenchristlichen Gegner erfolgt sein, der in Uebereinstimmung mit seinen Partheigenossen den Apostel, weil er sich mit Berufung auf seine Christusvision (1. Kor. 9, 1; 15, 8—10) den Uraposteln gleich, ja über dieselben gestellt habe, des eiteln Selbstruhms, ja der wahnsinnigen Verblendung (2. Kor. 3, 1; 5, 12. 13; 11, 1. 16. 17. 19. 21; 12, 6. 11) bezüchtigt hatte. Die fanatische Impietät dieses ἀδικήσας hatte Paulus in einer scharfen Zurechtweisung, die Titus überbrachte, gerügt und zugleich seine apostolische Würde nach allen Seiten hin vertheidigt. Als aber Titus mit der Botschaft von der erwünschten Wirkung dieses Schreibens zu Paulus nach Macedonien zurückkam, da erliess er unseren zweiten Brief, in dem er (2, 5—11; 7, 8—16) seine Versöhnlichkeit gegen seinen Beleidiger bezeugte, apologetisch alle in Korinth gegen ihn erhobenen Vorwürfe zurückwies und schliesslich polemisch gegen seine Gegner vorging. M.

Paulus in einem dem Titus mitgegebenen Schreiben angezeigt. Auf der andern Seite aber hatten des Paulus Judaisirende Widersacher daselbst auch seinen letzten Brief zu neuen Angriffen gegen den Apostel benutzt; sie verlästerten ihn als einen Menschen, welcher aus Eitelkeit und Hochmuth sich eine Autorität anmaasse, die nur den Aposteln in Jerusalem zukomme, und der noch dazu nicht einmal den Muth habe, mit seinen Anmaassungen persönlich hervorzutreten, sondern nur von ferne und in Briefen. Darauf bezieht sich der Inhalt unseres Briefes, den Paulus wol bald nach dem Eintreffen des Titus geschrieben hat.

Auch er ist in einer sehr erregten Stimmung geschrieben. Für jenen Menschen legt der Apostel jetzt selbst Fürbitte bei den Korinthern ein, dass sie ihm nun ihre Liebe wieder zuwenden möchten, damit er nicht der Verzweiflung anheimfiele. Dem grössten Theile nach aber beschäftigt sich der Brief apologetisch mit den persönlichen Verhältnissen des Paulus, besonders zu den Korinthern, um die Beschuldigungen, welche seine Widersacher wider ihn ausstreuten, zurückzuweisen und seine apostolische Autorität, welche sie angriffen, geltend zu machen; er wollte seine Wirksamkeit nicht untergraben lassen.

Der Apostel übersandte den Korinthern auch diesen Brief durch Titus, mit dem noch zwei andere christliche Brüder gingen (8, 18 f. 22), von denen der eine vielleicht derselbe war, welcher den Titus auf seiner ersten Reise dahin begleitet hatte;*) den andern (V. 22: τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν) hält *Rückert* für den Bruder des Paulus, was nicht durchaus zu verwerfen ist. Paulus hatte zugleich den dringenden Wunsch, dass durch diese seine Abgeordneten dafür gesorgt würde, dass die Collecte für die Gläubigen im Jüdischen Lande mit Eifer betrieben würde, so dass er bei seiner Ankunft Alles so weit geordnet und gefördert fände, dass er sich ihrer gegen die ihn begleitenden Macedonier nicht zu schämen brauchte; dazu ermahnt denn der Apostel die Korinther in diesem Briefe auf eine höchst eindringliche Weise.

Durch den darauf sich beziehenden Abschnitt zerfällt der ganze Brief in drei Theile, die sich bestimmt von einander sondern: 1) Kpp. 1—7 behandelt die persönlichen Verhältnisse des Apostels; nur 6, 14—7, 1 warnt er vor verunreinigender Gemeinschaft mit den Ungläubigen, wobei er namentlich wol an eheliche Verbindungen mit ihnen denkt. 2) Kpp. 8. 9 über die Collecte. 3) Kpp. 10—13 kehrt er wiederum zu den mehr per-

*) Nach *Hitzig* Marcus; s. o. S. 142 Anm. M.

sönlichen Verhältnissen zurück und behandelt namentlich sein Verhältniss zu den Korinthern in Beziehung auf die Verleumdungen, welche seine Widersacher über ihn auszubreiten bemüht waren. Vielleicht hatte er darüber erst jetzt, nachdem er den grösseren Theil des Briefes schon vollendet, durch Titus oder sonst noch Mehreres gehört, wesshalb er nicht bloss hier auf diese Verhältnisse wieder zurückkommt, sondern auch in deren Behandlung noch eine grössere Gemüthserregung zeigt als im ersten Theile. Keineswegs aber werden wir dadurch veranlasst, die *Integrität* des Briefes in Zweifel zu ziehen; derselbe ist weder aus zwei oder mehreren Paulinischen Briefen zusammengesetzt, wie *Semler, Mich. Weber* und einige Andere aus diesen und anderen eben so unhaltbaren Gründen vermuthet haben; s. dagegen *Bertholdt* VI. 3378—3395; noch ist mit *Ewald* (Sendschr. des P. S. 231. 282 f.) anzunehmen, dass der Abschnitt 6, 14—7, 1 eine spätere Einschaltung aus einem anderen Schreiben an eine Gemeinde vorzüglich von Heidenchristen von einem apostolischen Manne aus etwas späterer Zeit sei. Noch weniger kann die *Authentie* des Briefes bezweifelt werden, wie derselbe denn, [abgesehen von *Br. Bauer*], zu den in Beziehung auf Echtheit bis jetzt noch gänzlich unangefochtenen Briefen des Paulus gehört.

Unter allen uns erhaltenen Briefen des Paulus ist dieser in der erregtesten Stimmung geschrieben und bietet dadurch für die Auslegung manche Schwierigkeiten.

---

§. **151.** Es sind also wenigstens zwei Briefe des Paulus an die Korinther verloren gegangen. Einen traurigen Ersatz hierfür haben wir in zwei *unkanonischen Briefen*, in einem Briefe der Korinther an Paulus und in dessen Antwortschreiben. Beide sind nur in Armenischer Sprache vorhanden. In Europa sind sie zuerst in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts bekannt geworden und verschiedentlich abgedruckt; am vollständigsten Armenisch und Englisch von *Aucher* (*Grammar Armenian and English, Venedig 1819), und in Deutscher Uebersetzung von *W. F. Rink* (Das Sendschr. d. Kor. an den Ap. P. und dritte Sendschr. P. an die Kor. etc. Heidelb. 1823), welcher sich die unfruchtbare Mühe gibt, sie als echt zu erweisen; gegen ihn hat die Unechtheit gut dargethan *Ullmann:* Ueber den .... dritten Brief P. an die Kor. etc. (besonders abgedr. aus den Heidelb. Jahrbb. 1823. H. 6). Die Briefe sind auch dem Inhalt und dem Umfang nach sehr unbedeutend. In dem Briefe der Korinther bitten diese Paulus, er möge zu ihnen kommen, um den bei ihnen befindlichen Irrlehrern Widerstand zu leisten, dem Simon (Magus) und Kleobus, deren Irrlehren aufgeführt werden; in seiner Antwort beschäftigt sich Paulus damit, diese Irrlehre zu widerlegen, freilich in einer Weise, die des grossen Apostels wenig würdig ist. Wann diese Briefe geschrieben sind, lässt sich nicht sicher bestimmen, auch nicht, welches die Originalsprache derselben gewesen: Griechisch waren sie wahrscheinlich niemals vorhanden.

Der Brief an die Römer.

§. 152. Dieser Brief ist später als der 2. Kor.-Br. von Achaja aus, wahrscheinlich in Korinth geschrieben, als Paulus aus Macedonien, von wo er den 2. Kor.-Br. abgesandt hat, selbst dorthin gekommen war, also während des Apg. 20, 1 f. auf drei Monate angegebenen Aufenthaltes in Achaja.

Dafür spricht zunächst Kp. 15, 23—28, wonach er bei Abfassung des Briefes im Begriffe war, nach Jerusalem zu reisen, um zur Unterstützung der dortigen Gläubigen eine in Macedonien und Achaja gesammelte Collecte zu überbringen; da er nun noch 2. Kor. Kpp. 8. 9 die Korinther dazu ermahnt, reichlich zu dieser Collecte beizusteuern, bei Abfassung unseres Briefes aber die Collecte bereits gesammelt war, so kann der Brief nicht vor der Ankunft des Apostels in Achaja und erst nachdem er sich dort schon einige Zeit aufgehalten hatte, geschrieben sein. Schon nach dieser Stelle hat er ihn wol schon geschrieben, ehe er die Reise von Achaja nach Jerusalem, die er wieder über Macedonien machte, angetreten hat, und nicht erst, als er schon auf der Reise war, etwa in Macedonien. Dafür spricht auch namentlich: a) 16, 1. 2 die Empfehlung der Phöbe, einer Diakonissin aus Kenchräa, dem östlichen Hafen von Korinth, die wahrscheinlich die Ueberbringerin des Briefes war. b) 16, 23 grüsst Paulus die Leser unter anderen von *Erastus*, den Paulus vor seiner Abreise aus Ephesus nach Macedonien mit Timotheus vorausgesandt hatte (Apg. 19, 22). Dass dieser in unserm Briefe geradezu als ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως bezeichnet wird, macht wahrscheinlich, dass es eine bedeutende und bekannte Stadt war, wo der Apostel sich für längere Zeit aufhielt; dabei aber gerade an Korinth zu denken, veranlasst uns auch 2. Tim. 4, 20 (Ἔραστος ἔμεινεν ἐν Κορίνθῳ). c) Kap. 16, 23 grüsst er von einem *Cajus*, ohne Zweifel von dem Cajus, welcher nach 1. Kor. 1, 14 ein von Paulus selbst getauftes Mitglied der Korinthischen Gemeinde war. Damit stimmen auch noch andere Data des Briefes überein, z. B.: α) dass nach 16, 21 Timotheus bei ihm war; denn dieser war auch bei Abfassung des 2. Kor. (1, 1) bei ihm in Macedonien auf der Hinreise und eben so auf der Rückreise nach Asia, Apg. 20, 4; und β) nach 16, 21 ein Sosipatros, wahrscheinlich derselbe, der Apg. a. a. O. unter dem Namen Sopatros vorkommt, gleichfalls unter Paulus Begleitern auf der Rückreise nach Asia; ferner γ) dass er nach 15, 30 ff. bei der beabsichtigten Reise nach Judäa Gefahren von Seiten der dortigen Juden fürchtete, eine Befürchtung, die Paulus auch nach der Erzählung der Apostelgeschichte auf jener Reise von Achaja nach Jerusalem hatte, s. namentlich 20, 22 ff. Dem ist nun auch nicht entgegen δ), dass nach 16, 3 f. Aquila und Priscilla, welche bei Abfassung des 1. Kor.-Br. noch in Ephesus waren (16, 19), sich bei Abfassung unseres Briefes in Rom müssen befunden haben; in der Zwischenzeit können sie sehr wohl nach Rom zurückgekehrt sein, wo

sie schon früher gewohnt hatten und von wo sie nur durch das Edict des Claudius vertrieben worden waren (Apg. 18, 2).*)

H. E. G. Paulus (*De originibus ep. P. ad. Rom. Jena 1801. 4, und Des Ap. P. Lehrbriefe a. d. Gal. u. Römerchristen etc. Heidelb. 1831. S. 342) meint wegen 15, 19, der Brief müsse in einer Stadt Illyriens geschrieben sein, was aber gar nicht daraus folgt.

§. **153.** Gerichtet ist der Brief an die sämmtlichen Christen zu Rom (1, 7). Es waren dieses theils Juden-, theils Heidenchristen, wie sich aus dem ganzen Inhalte und aus einzelnen Stellen deutlich ergibt. Wann und wie das Christenthum zuerst nach Rom gekommen ist, darüber fehlt es an beglaubigten Nachrichten.**) Wahrscheinlich ist es nicht durch einzelne hervorragende Lehrer dorthin gebracht, welche eigens als Missionäre dahin gegangen wären, sondern von verschiedenen Seiten durch Bewohner Roms, jüdische oder heidnische, welche selbst auswärts zu dem Evangelium bekehrt waren und bei ihrer Rückkehr wieder Andere für dasselbe gewonnen hatten. So namentlich durch manche Juden, welche, durch das Edict des Claudius aus Rom vertrieben, sobald dieses aufgehoben oder in Vergessenheit gekommen war, wieder dahin zurückkehrten oder damals zuerst dahin einwanderten, nachdem sie an verschiedenen Orten, theils durch Paulus und dessen Freunde oder in Paulinischen Gemeinden, theils aber auch in anderen Kreisen, z. B. in Jerusalem zum Christenthum bekehrt worden waren.***)

*) Ueber die Erwähnung von Aquila und Priscilla vrgl. S. 479 Anm. M.

**) Manche, besonders Katholiken, [z. B. *Windischmann*, Vindiciae Petrinae. Ratisb. 1836, dem sich auch *Thiersch*, Die Kirche im apostolischen Zeitalter (2) 1858. S. 97 ff. angeschlossen hat,] betrachten den Petrus als ersten Gründer der Römischen Gemeinde. [Sie combiniren die Nachricht des Eusebius (im Chronikon zum 2. Jahre des Claudius), dass Petrus im Anfange der Regierung des Claudius die römische Gemeinde gegründet habe, mit Actor. 12, 17 und lassen ihn in den Jahren 44—50, aus denen die Apg. Nichts von seiner Thätigkeit berichtet, in Rom wirksam sein; vor dem Apostelconvent sei er wieder nach Jerusalem in Folge des Edicts des Claudius zurückgekehrt. Indess schon die Existenz des Römerbriefs macht diese Annahme unmöglich; wäre die Römische Gemeinde eine Stiftung des Petrus, so hätte Paulus nach seinem Grundsatz Röm. 15, 20 sich nicht mit derselben in Verbindung gesetzt. M.]

***) Wahrscheinlich veranlasste die judenchristliche Predigt des Evangeliums in der römischen Synagoge die Bildung der christlichen Gemeinde in der Welthauptstadt; diese Predigt ist der durch ein römisches Missverständniss personificirte impulsor Chrestus Suetons, und die Streitigkeiten, welche sie in der römischen Judenschaft zur

Die Grüsse Kp. 16 bekunden, dass es damals in Rom eine Anzahl von Bekennern des Herrn und Beförderern seines Reiches gab, welche mit Paulus, der bis dahin nicht in Rom gewesen war, auch persönlich befreundet waren und wol ausserhalb Italiens für das Evangelium gewonnen waren; so namentlich V. 3 *Aquila* und *Priscilla*, die erst durch Paulus bei seinem ersten Aufenthalte in Korinth bekehrt sind; V. 5 *Epänetus „τὸν ἀγαπητόν μου, ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας"*; V. 7 *Andronicus* und *Junias* (oder die Junia), Verwandte des Paulus, die schon vor Paulus dem Herrn angehört hatten, die aber nachmals irgendwo gemeinschaftlich mit ihm müssen gefangen gesessen und sich als Förderer des Evangeliums müssen ausgezeichnet haben; V. 9 *Urbanus;* V. 13 *Rufus*, dessen Mutter Paulus zugleich als die seinige bezeichnet; nach Marc. 15, 31 war er wahrscheinlich der Sohn des Simon von Kyrene. Diese Alle und Andere, zum Theil auch Solche, welche das Christenthum zuerst in Judenchristlichen Kreisen kennen gelernt und es auch mehr in einer solchen Gestalt angenommen hatten, haben wol mehr oder weniger dazu beigetragen, in Rom selbst Andere für ihren Glauben zu gewinnen; diesem Streben kam damals bei den Römern die Neigung zu fremden Culten, namentlich auch zum Judenthum entgegen.*)

Weil das Christenthum in Rom in dieser Weise und wol ziemlich gleichzeitig von verschiedenen Seiten her Eingang gefunden hatte, verging längere Zeit, bevor die dortigen Gläubigen sich förmlich zu einer Gemeinde constituirten. Dieses war, wie schon *J. E. Ch. Schmidt* vermuthet hat, zur Zeit der Abfassung des Briefes wahrscheinlich noch nicht der Fall.

Daher ist derselbe auch nicht, wie die Briefe an die Thessalonicher, Korinther, Galater, an die *ἐκκλησία* zu Rom gerichtet, oder wie der Philipperbrief an die Gläubigen *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*, sondern bloss (7, 7) „an alle zu Rom befindlichen Geliebten Gottes, berufenen Heiligen", wie auch im Briefe selbst keine Hinweisungen auf bestehende feste Gemeindeeinrichtungen sich finden. Die Gläubigen pflegten sich wol in ein-

Folge hatte, bewogen Claudius zu dem bekannten Edict (Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. *Sueton*, Claud. c. 25), welches die Juden aus Rom verbannte. Den Nachweis s. in meiner Schrift: Der Römerbrief und die Anfänge der Römischen Gemeinde. Marburg 1866. S. 39 f. M.

*) Die Grüsse des c. 16 bekunden Nichts über den Bestand der römischen Gemeinde und über das persönliche Verhältniss des Paulus zu deren Gliedern, da der Abschnitt 16, 3—20, nach Einigen sogar 1—20, nicht in den Römerbrief gehört, sondern nur durch eine alte Verwechselung in die Handschriften desselben gerathen, aber wol ursprünglich an die Ephesinische Gemeinde gerichtet ist; dahin weisen am Natürlichsten schon Aquila und Priscilla und Epänetus, der Erstling Asiens; auch die Polemik v. 17 ff. passt gar nicht in den Römerbrief. So *Dav. Schultz*, *Reuss*, *Ewald*, *Hausrath*, *Holtzmann*, *Laurent*. M.

zelnen Häusern zur gemeinsamen Erbauung zu versammeln, theilweise bei Aquila (16, 5), Andere wol bei Anderen (vgl. 16, 14 f.), bildeten aber nicht zusammen eine förmlich constituirte Gemeinde mit Bischöfen, Aeltesten und Diakonen. Auch die Erzählung Apg. 28 über Paulus' nachmalige Ankunft zu Rom macht es sehr wahrscheinlich, dass auch selbst damals es zwar Christen zu Rom gab, aber keine förmliche geschlossene Gemeinde. Zwar nach *Ewald* (Sendschr. des P. S. 315) hatte sich damals zu Rom längst eine christliche Gemeinde gesammelt; allein die angeführten Umstände machen das doch nicht wahrscheinlich, am wenigsten die Notiz 13, 11, worauf Ewald sich besonders beruft. *)

Die Römische Christenheit bestand gemischt aus Heidenchristen und Judenchristen; der Apostel redet auch zum Theil die Einen, zum Theil die Anderen ausdrücklich an. **) Die dortige Christenheit war aber nicht bloss nach der Abstammung getheilt, sondern auch nach der Richtung; die Einen, hauptsächlich die Heidenchristen, aber auch wol manche der gläubigen Juden, die mit Paulus in näherer Verbindung gestanden hatten, wie Aquila und Priscilla u. A., waren der freieren Paulinischen Anschauungsweise über das Verhältniss des Jüdischen Gesetzes zum Evangelium ergeben, die Anderen,

*) Wenn das Edict des Claudius mit dem ersten nachhaltigen Auftreten des Christenthums in Rom zusammenhängt (s. o. S. 478 Anm.), so sind von da an bis zur Absendung des Römerbriefes acht oder neun Jahre verflossen, in denen die Gläubigen in Rom wol zur Gemeindeorganisation fortgeschritten sind; das um so mehr, da sie sich in Folge des Edicts nach Actor. 28, 21. 22 gänzlich von der Synagoge getrennt haben müssen; so viel verrathen die Worte der jüdischen Vorsteher an Paulus auf jeden Fall, wenn diese auch ein reservirtes Schweigen über deren nähere Verhältnisse beobachten, aus dem Nichts gegen den Bestand einer förmlichen Christengemeinde in Rom zu folgern ist. Auch war ja die älteste christliche Gemeindeverfassung der der Synagoge nachgebildet; diese wird also von Solchen, die sich von der Synagoge losgesagt hatten — und die römische Gemeinde bestand m. M. n. im Wesentlichen aus Judenchristen —, auch auf ihre Gemeinschaft, die doch so zahlreich gewesen sein muss, dass Paulus einen Brief an sie für angezeigt hielt, und dass sie schon, um der Forderung zu genügen: *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γενέσθω* (1. Kor. 14, 40) Formen der Gemeinschaft schaffen musste, ohne langes Zögern übertragen sein. Aus den Stellen 16, 5. 14. 15 ist vollends Nichts über die römischen Verhältnisse zu ersehen, und dass Paulus seinen Brief nicht ausdrücklich an die Gemeinde, sondern an die einzelnen Gläubigen in Rom richtet, ist nach der Analogie des Kolosserbriefes unverfänglich und kann sogar darin seinen Grund haben, dass Paulus einer unbekannten, nicht von ihm gestifteten Gemeinde gegenüber nicht sein autoritatives Verhältniss zu derselben in den Vordergrund stellt, sondern zunächst eine persönliche Verbindung mit deren Gliedern sucht. M.

**) Die Heiden namentlich 11, 13. 28 ff.; vgl. 1, 5 f. 13; 6, 20 ff.; desgleichen 9, 1 ff.; 10, 1 ff.; 15, 14 ff.; die Juden 2, 17; 4, 1; 7, 1. 4 ff; vgl. 2, 1 ff.; 3, 9.

wol die meisten der Judenchristen, aber auch vielleicht einzelne der Heidenchristen, dachten in der Beziehung strenger und ängstlicher und erachteten die Beobachtung des Jüdischen Gesetzes als zur Seligkeit und zur Theilnahme am Reiche Gottes nothwendig.

Olshausen meint irrthümlich, es habe zur Zeit der Abfassung des Briefes unter den Römischen Christen gar kein Gegensatz stattgefunden und namentlich sei keine streng Judaisirende Richtung vorhanden gewesen. Aber nicht minder falsch ist, wenn *Baur* meint (in einer Abhandl. in d. Tüb. Zeitschr. 1836. 3. S. 59—178, welche er in s. „Paulus" vollständig aufgenommen hat, S. 332—416 [(2) I, S. 343—409; dann hat sich *Baur* in: Das Christenthum und die christliche K. der drei ersten Jahrhunderte (2) 1860. S. 62 ff. im Wesentlichen in demselben Sinne über den Römerbrief ausgesprochen, nur hat er den Gegensatz der römischen Judenchristen gegen Paulus etwas ermässigt und besteht nicht mehr darauf, wie er das Anfangs gethan hatte, in den Kapp. 9—11 den Hauptbestandtheil des Briefes und die Grunderörterung, welche die ganze geistige Conception desselben bestimmt, zu finden; ebenso endlich in: Theol. Jahrbb. Tüb. 1857, S. 60 ff.]), die Heidenchristen hätten nur einen unbedeutenden, kaum in Betracht kommenden Theil der Gemeinde gebildet, die wesentlich eine Judenchristliche mit einem Judaisirenden Ebionitischen Charakter gewesen sei. Nach den vorher angeführten Stellen denkt sich Paulus seine Leser vielmehr überwiegend als Heidenchristen und zwar als solche, die sich weder durch Beschneidung hatten in das Jüdische Volk einverleiben lassen, noch auch bereit waren, den Forderungen der Judaisirenden Christen nur so weit nachzugeben, dass sie sich hinsichtlich der Beobachtung der Jüdischen Speisegesetze nach ihnen bequemt hätten; das zeigen deutlich die Ermahnungen des Apostels 14, 1 ff. 20 ff.; 15, 1 f.*)

*) Dass der Grundgedanke der Baurschen Untersuchungen über den Römerbrief richtig ist, steht mir unzweifelhaft fest; als Paulus sein Sendschreiben an die römische Gemeinde erliess, war diese ihrem Ursprung und dem Standpunkt ihrer christlichen Erkenntniss nach eine judenchristliche, obgleich sich ein geringer Bruchtheil von Heidenchristen an dieselbe angeschlossen hatte. Die römischen Judenchristen, das herrschende und tonangebende Element in der Gemeinde, hatten aber bis dahin nur theokratische Bedenken, nicht die scharf formulirten ebionitischen Prätensionen gegen die Paulinische Heidenmission geltend gemacht und waren noch nicht zur activen feindseligen Partheinahme gegen Paulus fortgeschritten, so dass der Apostel noch auf eine Verständigung mit ihnen, auf Gewährenlassen der gesetzesfreien Heidenmission ihrerseits rechnen zu können glaubte. Eine dahin zielende Verständigung mit dem römischen Judenchristenthum soll der Römerbrief herbeiführen. Eine ähnliche Auffassung des geschichtlichen Problems des Römerbriefes vertreten ausser *Baur Reuss, Thiersch, Hilgenfeld, Ritschl, Holtzmann, Hausrath, Holsten, Lucht, Schenkel* u. A. Gegen *Schott,* Der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt. Erlangen 1858, habe ich diese Anschauung in: Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde. Marburg 1866. S. 35—75 zu er-

§. 154. Zwischen den beiden Richtungen war es nun zwar hier bisher nicht zu so entschiedenen Spaltungen und heftigen Partheikämpfen gekommen wie zu Korinth, aber es fehlte doch nicht an Reibungen und Misshelligkeiten; die von der Judaisirenden Richtung hielten sich von den Freiergesinnten etwas ferne, aus Furcht, durch genaueren Verkehr mit ihnen verunreinigt zu werden, und von diesen mögen sie mit einer gewissen Geringschätzung behandelt worden sein.*) Diese Verhältnisse in Rom waren dem Apostel gewiss nicht unbekannt geblieben, und namentlich mag er noch neuerdings zu Korinth, das mit der Hauptstadt wahrscheinlich in sehr lebhaftem Verkehr stand, durch briefliche Mittheilung etwa des Aquila und der Priscilla oder auf anderem Wege Näheres darüber erfahren haben. Paulus musste bald erkennen, von welcher Wichtigkeit Rom schon nach der politischen Bedeutung der Stadt für die christliche Kirche sein werde, und wie viel darauf ankomme, dass das Evangelium hier namentlich möglichst lauter und nicht getrübt durch inneren Hader und Partheisucht verbreitet werde. Es war daher natürlich, dass er schon seit längerer Zeit den Wunsch und Plan hegte, selbst nach Rom zu gehen (1, 10ff. 15; 15, 22). Doch musste er zuvor zur Ueberbringung der in Macedonien und Achaja gesammelten Collecte nach Jerusalem gehen; erst von dort dachte er die Reise dahin und weiter nach Spanien zu machen

weisen versucht. Neuerdings ist *Hofmann*, Die heilige Schrift N. T.'s. Th. III, 1868 wieder für die wesentliche Beziehung des Römerbriefes auf Heidenchristen eingetreten, und *Beyschlag* (Theol. Stud. u. Krit. 1867, S. 627—665) hat der hier vertretenen Ansicht nur soviel eingeräumt, dass die römische Gemeinde zwar der Denkart nach judenchristlich gewesen sei, dagegen aber des Proömiums wegen behauptet, dass sie der Abkunft nach als heidenchristliche bestimmt werden müsse; sie habe der Masse nach aus nationalrömischen Proselyten bestanden. M.

*) *Bleek* kommt mit seiner Ansicht, dass Paulus den Römerbrief auch desshalb geschrieben habe, um Misshelligkeiten zwischen Judaisten und Heidenchristen in Rom beizulegen, wesentlich auf die unter dem Namen des Hieronymus umlaufende Ansicht über die Veranlassung des Römerbriefes zurück (vrgl. *meinen* Römerbrief, S. 8). Allein er übersieht dabei, dass die Schwachen c. 14 nur eine kleine Asketenparthei sind, gegen welche die Masse der Gemeinde sich ablehnend verhielt, und dass ebenso die Starken c. 15 nur eine Minorität heidenchristlicher Eiferer gewesen zu sein scheinen, dass aber die Hauptmasse des Briefes auf actuelle Misshelligkeiten zwischen Heidenchristen und Judenchristen in Rom gar keine Rücksicht nimmt (s. a. a. O. S. 58 ff.). M.

(15, 23 ff.; Apg. 19, 21). Geboten war es aber, dass er jetzt die mit der Reise der Diakonissin Phöbe nach Rom gegebene Gelegenheit benutzte, um sich mit der dortigen Christenheit, von der ihm nur einige Mitglieder persönlich bekannt waren, brieflich in Verkehr zu setzen und ihr apostolische Belehrungen und Ermahnungen zukommen zu lassen. Das hat er hier so gethan, dass er in einem grossen Theile des Briefes eine fast rein objectiv gehaltene Auseinandersetzung des Wesens des Evangeliums im Verhältniss zum Judenthum und zur Welt gegeben hat, wobei er aber unverkennbar auch die falschen Vorstellungen vor Augen hat, welche in der Beziehung nicht bloss die Juden, sondern auch namentlich manche Judenchristen und auch zu Rom hegten. Diesen seinen Volksgenossen, welche sich nicht darin finden konnten, dass das Reich Gottes auch Heiden und diese selbst der Mehrzahl nach in sich aufnehmen sollte, während die Masse der Juden noch davon ausgeschlossen blieb, sucht er nachzuweisen, dass diese Sachlage keineswegs der göttlichen Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit entgegen sei, vielmehr, durch den Ungehorsam der Juden selbst verschuldet, den ursprünglichen göttlichen Weissagungen ganz entsprechend sei. Dieses bildet ein Hauptthema des Briefes, und dazu wird hier namentlich die Lehre von der natürlichen Verderbtheit der Menschen, von der göttlichen Gnade und der Rechtfertigung durch den Glauben auseinandergesetzt. Neben diesem dogmatisch-apologetischen Inhalte hat der Brief aber auch einen irenisch-conciliatorischen Zweck, indem der Apostel den Freiergesinnten und namentlich den Heidenchristen es ernstlich warnend zu Gemüthe führt, dass sie sich nicht hochmüthig über ihre schwächeren Brüder erheben sollen; dazu weist er sie darauf hin, dass es nur die göttliche Gnade sei, welche ihnen ihren Antheil am Reiche Gottes zugesichert habe, dass Gott sich aber auch des Jüdischen Volkes dereinst wieder annehmen und dann erst die Vollendung des Reiches Gottes eintreten werde, und ermahnt sie, sich ihrer Freiheit nicht auf eine das Gewissen der Brüder beschwerende Weise zu bedienen.

Der ganze Brief zerfällt eigentlich in drei Theile: I. Kpp. 1—8, die dogmatisch-apologetischen Auseinandersetzungen über das Verhältniss des

Glaubens zum Gesetze und über die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christus. II. Kpp. 9—11, über das Verhältniss der Juden und der Heiden zu einander und zum Reiche Gottes. III. Kp. 12ff. sind mehr praktisch-paränetischen Inhaltes; sie geben verschiedene einzelne Ermahnungen zu christlicher Gesinnung und zu allerlei christlichen Tugenden, namentlich auch zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, zur gegenseitigen Liebe, wie zum rechten Gebrauche der christlichen Freiheit, zufolge dessen weder der Eine den Andern verurtheilen, noch dieser jenen, seinen schwächeren Bruder, verachten oder ihm ohne Noth zum Anstosse gereichen solle; bis 15, 13. Daran schliesst sich noch einiges mehr Persönliche, Entschuldigungen wegen seiner freimüthigen Rede gegen sie, Grüsse u. dgl., 15, 14—16 fin.*)

Paulus hat diesen Brief einem gewissen Tertius dictirt, der sich selbst 16, 22 als den Schreiber bezeichnet.

Der Inhalt des Briefes ist weniger mannichfaltig als der des 1. Kor.-Br., aber an Grossartigkeit und an Werth steht er demselben nicht nach, insbesondere an Bedeutung für die Lehre der evangelischen Kirche.

Luther in seiner Vorrede zu dem Briefe nennt diese Epistel „das rechte Hauptstücke des N. T. und das allerlauterste Evangelium, welche

*) Die richtige Erkenntniss des Zweckes, den Paulus durch seinen Brief erreichen will, und die von dieser Erkenntniss abhängige Einsicht in die Gliederung der Gedanken seines Sendschreibens lässt sich nur mit Hinzunahme der ausdrücklichen Angaben des Paulus im Proömium 1, 8—15 und in den geschichtlichen Schlussbemerkungen des Briefes 15, 14—33 über das, was der Apostel in Rom erreichen will, und unter der Voraussetzung, dass die ersten Leser des Briefes Judenchristen waren, aus dem lehrhaften Inhalt des Briefes gewinnen. Unter Berücksichtigung aller dieser Momente (s. *meinen* Römerbrief, S. 78ff.) ergibt sich, dass Paulus die römische Gemeinde zum Aufgeben ihrer Bedenken gegen die Heidenmission bringen will — das ist das *χάρισμα πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς* (1, 11), das er der römischen Gemeinde mittheilen möchte, —, da er nach Vollendung seiner Aufgabe im Orient auch in Rom mit der Bekehrung von Heidenchristen vorgehen will — *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν* (1, 13) — und die römische Gemeinde als Stützpunkt für seine abendländische Mission zu gewinnen wünscht, namentlich für die Bekehrung Spaniens, wie Antiochien sein Stützpunkt für seine orientalische Missionsthätigkeit gewesen war (15, 22 ff.). Dem entsprechend räumt er im dogmatischen Theil seines Briefes 1, 16—11, 36 die judenchristlichen Bedenken der römischen Gemeinde gegen seinen Heidenapostolat hinweg, indem er in den Kpp. 1—8 seine Lehrweise, welche den Glauben an Christus als die ausreichende und einzige Bedingung des Heilsempfanges für Juden und Heiden hinstellt, in den Kpp. 9—11 seine Missionspraxis rechtfertigt, welche, ohne die Bekehrung Israels als Volk abzuwarten und den Bau der Kirche auf judenchristlichen Grundlagen weiterzuführen, sofort zu der Gründung einer gesetzesfreien Kirche aus den Heiden geschritten war. Daran schliesst sich der paränetische Theil 12—15, 13 und Persönliches und Grüsse an. M.

wol würdig und werth ist, dass sie ein Christenmensch nicht allein von Wort zu Wort auswendig wisse, sondern täglich damit umgehe als mit täglichem Brot der Seele."

Gegen die *Echtheit* des Briefes hat ein Engländer *Evanson* (1792) Zweifel vorgebracht, aber ohne damit irgend Eingang zu finden [und später *Bruno Bauer* 1852]. Vernünftiger Weise kann dieselbe auch nicht bloss nach dem inneren Charakter des Briefes, sondern auch nach äusseren Zeugnissen nicht wohl bezweifelt werden. Der Brief ist in der älteren Kirche niemals angefochten worden; auch finden sich schon sehr frühzeitig ziemlich sichere Spuren einer Benutzung desselben, bei *Clemens Rom.* und *Polykarp*, und schon im Hebräerbriefe und vielleicht auch im ersten Petrinischen Briefe.

Hinsichtlich der beiden letzten Kapitel haben schon einige frühere Ausleger, wie *Semler*, *Eichhorn* u. A. verschieden modificirte Vermuthungen aufgestellt, dass dieselben, obwol von Paulus herrührend, doch ursprünglich nicht in Verbindung mit dem vorhergehenden Briefe geschrieben seien, auch nicht an die Christen zu Rom, sondern an die einer anderen Gegend;*) neuerdings ist *Ewald* (Sendschr. des Paul. S. 428—430) der gleichen Meinung in Beziehung auf Kp. 16, 3—20: dieses sei ein Bruchstück eines in Rom geschriebenen Sendschreibens des Paulus an die Epheser und sei nur durch ein altes Versehen hierhin gekommen. *Baur*

*) Bedenken hat namentlich Folgendes erregt: 1) die verschiedene Stellung der Doxologie 16, 25—27 in den Handschr. 2) Das Fehlen beider Kpp. bei Marcion (nach Origenes z. d. St.), vgl. aber oben §. 54. 3) Die mehrmaligen Schlussformeln, nämlich (abgesehen von der Doxologie) 15, 33; 16, 20. 24, die sich aber durch successive Beendigung des Briefes erklären. 4) Unter den gegrüssten Personen Kp. 16 sind Freunde und Verwandte des Paulus, und mehrere, von denen wir bestimmt einen anderen Wohnort erwarten könnten. Vgl. hiergegen Bleek in s. Exeg. Vorl. z. d. St.: „Bei der Verbindung, worin Rom als Hauptstadt des Reiches und als Haupthandelsplatz mit anderen, besonders Handelsstädten stand, können wir uns leicht denken, dass sich manche Christen aus anderen Gegenden auf längere Zeit dort aufhielten (vgl. auch oben S. 479). Richtig bemerkt auch *de Wette*, dass wir bei Narcissus (V. 11) selbst ausdrückliche Veranlassung haben, bestimmt an Rom zu denken. Sehr schwierig aber würde immer sein, sich auf natürliche Weise zu erklären, wie dieser Abschnitt, wenn er eine ganz andere Bestimmung gehabt hätte, sollte in den Römerbrief eingeschaltet oder damit in Verbindung gesetzt sein." B. [Neuerdings hat *Schenkel* (Bibel-Lexikon. V, S. 113ff.) diese älteren Bedenken gegen die Zugehörigkeit der Kpp. 15 u. 16 zum Römerbrief wieder geltend gemacht. Die Doxologie 16, 25—27 gehöre hinter 14, 23 und habe den eigentlichen Römerbrief geschlossen; dann habe der Apostel mit c. 15 noch eine Nachschrift hinzugefügt, die im Friedensgruss V. 33 ihren deutlichen Abschluss finde; c. 16 endlich, im Namen des Apostels von Tertius verfasst, stehe mit dem Römerbrief in gar keinem Zusammenhang; es sei ein Empfehlungsbrief für Phöbe für die verschiedenen Haltestationen ihrer Reise über Ephesus nach Rom; nach Ephesus sei wol die mahnende Ansprache 16, 17—20 bestimmt, die mit nach Rom gekommen sei, weil sie mit den verschiedenen Grüssen auf derselben Urkunde zusammengestanden sei. M.]

aber und *Schwegler* (II. 123—125) halten Kpp. 15. 16 für ganz unecht.*) Allein die Gründe dafür sind ganz unhaltbar, und die Echtheit dieser Kapitel sowie die Zugehörigkeit zu unserem Briefe ist als sicher zu betrachten; gegen Baur s. *Kling*, Stud. u. Krit. 1837. 2. S. 309 ff.

Der Brief an die Galater.

§. **155.** Die Galater waren Gallischen oder Germanischen Ursprungs; nach verschiedenen Wanderungen waren sie nach Kleinasien gekommen und wurden dort durch den König von Pergamus, Attalus I. (238 v. Chr.) auf die früher zu Phrygien gehörige Landschaft beschränkt, welche von ihnen den Namen Galatia oder Gallogräcia erhielt. Um das Jahr 188 v. Chr. wurden sie von den Römern besiegt, und unter Augustus 26 v. Chr. ward das Land förmlich in eine Römische Provinz verwandelt und bekam mit Lykaonien *einen* Römischen Statthalter. Die barbarischen Einwanderer hatten sich in Galatien wol immer mehr mit den Griechen vermischt und auch die Griechische Sprache angenommen, aber dabei als Volkssprache ihre ursprüngliche Sprache beibehalten, nach Hieronymus (Prooem. libr. II. com. in ep. ad Gal.) fast dieselbe, welche in der Gegend von Trier

*) *Baur* fasst die beiden Kpp. als den Nachtrag eines späteren Verfassers, der, weil der Römerbrief seinen Zweck nicht erreicht habe, die Judenchristen in Rom für die Heidenmission zu gewinnen, nach einer matten Wiederholung der Gedanken des c. 14, in welcher das Recht der Heidenmission völlig preisgegeben werde, noch allerhand lobende, begütigende und entschuldigende Auslassungen zu dem echten Brief hinzufüge, um in den späteren Partheikämpfen zwischen Judenchristen und Heidenchristen in Rom noch einmal den Versuch zu machen, den mahnenden Worten Pauli Gehör zu verschaffen; aber freilich setze sich der Schreiber des Nachtrags in seinem Lob der Gemeinde, in seiner Entschuldigung des Apostels, in den Angaben über dessen bisherige Thätigkeit und weitere Pläne in directen Widerspruch mit den eigenen Aussagen und Grundsätzen des Apostels in Kpp. 1—14. Ebenso *Volkmar*, *Holsten*, und ähnlich *Lucht* (Ueber die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes. Berlin 1871), der die betreffenden Kpp. wenigstens für eine spätere Ueberarbeitung des echten Schlusses und des Bruchstücks eines nach Ephesus gerichteten Schreibens, die im römischen Archiv zusammen aufbewahrt seien, glaubt ansehen zu müssen. Gegen *Baur* s. *meinen* Römerbrief, S. 62 Anm. 2; S. 67 ff. Auch *Hilgenfeld* hat sich (Ztschrft. 1866, S. 367; 1871, S. 602), abgesehen von der Doxologie, für die Echtheit der beiden Kpp. erklärt; namentlich hat er aber a. a. O. 1872, S. 469 ff. (gegen *Lucht*) zur Würdigung derselben den fruchtbaren Gesichtspunkt des Unionspaulinismus herbeigezogen. — Ueber die Echtheit der Doxologie (16, 25 ff.) ist die Kritik noch nicht einig; eine gründliche Bestreitung derselben findet sich bei *Reiche*, eine eindringende Vertheidigung bei *Fritzsche* in den betreffenden Stellen ihrer Commentare; noch zuletzt findet *Schenkel*, a. a. O. S. 113 f. die Gründe für die Echtheit derselben überwiegend; dagegen glaubt *Lucht* (a. a. O. S. 95 ff.) und mit ihm *Holtzmann* (Epheser- und Kolosserbrief. 1872. S. 307 ff.), dass der Autor des (unpaulinischen) Briefes an die Epheser auch der Verfasser dieser Doxologie sei. M.

geredet ward; dadurch erhielt sich unter ihnen fortwährend ein gewisser Zusammenhang, wesshalb auch die christlichen Gemeinden in Galatien wie zusammengehörig erscheinen, so dass Paulus einen Brief an dieselben im Allgemeinen richten konnte. [Vrgl. S. 440 Anm.]

Die Galatischen Gemeinden waren nach Gal. 1, 8; 4, 13—19; vgl. 1. Kor. 16, 1 durch Paulus gegründet, wahrscheinlich wie die Phrygischen auf dessen zweiter Missionsreise, nach Apg. 16, 6, obwol dort etwas Specielles darüber nicht erzählt wird; indess da nach Apg. 18, 23 Paulus auf seiner dritten Reise beide Länder Stadt für Stadt durchzog, alle Jünger bestärkend (*ἐπιστηρίζων*), so setzt das schon eine frühere Bekehrung derselben voraus. — Aus unserem Briefe ergibt sich: a) aus 2, 11 ff., dass derselbe nach der Apg. 15 berichteten Reise des Paulus nach Jerusalem geschrieben ist; b) aus 4, 13, dass Paulus bei Abfassung des Briefes schon zwei Mal in Galatien gewesen war, da das *τὸ πρότερον* wahrscheinlich von einer früheren Anwesenheit im Gegensatze gegen eine zweite, die seitdem auch schon stattgefunden hatte, gemeint ist; das führt aber auf eine Abfassung des Briefes nach dem Apg. 18, 23 erwähnten Aufenthalte.*) Demnach fällt er auch frühestens in den Aufenthalt des Paulus in Ephesus (Apg. 19); doch kann er auch noch später fallen, während des Aufenthaltes in Macedonien oder erst in Korinth, und somit etwa gleichzeitig mit 2. Kor. oder Röm.**) Dass seit der ersten Bekehrung der Galater schon ein etwas längerer Zeitraum verflossen war, ist nach Gal. 3, 2—5; 5, 7; 6, 6 wenigstens sehr wahrscheinlich. Dass seine Abfassung der des Römerbriefes nicht sehr fern liegt, dafür spricht die besondere Verwandtschaft unseres Briefes mit dem letzteren, namentlich in der Darstellung der Lehre von der Rechtfertigung; diese Darstellung macht es auch an sich wahrscheinlich, dass die Abfassung in eine etwas spätere Zeit der Wirksamkeit des Paulus fällt, wo sich diese Lehre in ihm schon nach mehrfachem Kampfe mit Judaisirenden Gegnern zu einer festen Gestalt und Form ausgebildet hatte.***)

*) Dies ist die jetzt herrschende Ansicht, wobei die Meisten die Abfassung in den Aufenthalt zu Ephesus setzen; *Rückert* in die Reise dahin oder doch sehr bald nach der Ankunft daselbst. B.

**) Auch *de Wette* Exeget. Handb. ist zu dieser Annahme geneigt; vgl. *Credner* Einl. S. 360. B.

***) Die sachliche Verwandtschaft des Inhalts des Galaterbriefes mit dem

In unserm Briefe aber diese Lehre geltend zu machen, hatte der Apostel durch die geschichtlichen Verhältnisse bestimmte *Veranlassung*. Paulus hatte sich mit seiner Predigt auch in Galatien ohne Zweifel zunächst an die Jüdische Synagoge gewandt; dass auch wirklich Beschnittene sich unter den dortigen Gläubigen befanden,*) ergibt sich aus 3, 13. 23. 25; 4, 3. 5. Aber grösseren Eingang und sehr willige Aufnahme hatte er bei den Heiden gefunden, obwol er sich bei seiner ersteren Anwesenheit körperlich leidend befand**) und dieses auf die Freudigkeit und Frische seiner Predigt wol nicht ohne Einfluss blieb, 4, 13 ff.; aus unbeschnittenen Gläubigen bestanden die dortigen Gemeinden wol jedenfalls sehr überwiegend; vgl. namentlich 3, 29; 4, 8. 12. 17. 21; 5, 2; 6, 12. Später hatten sich nun aber hinter Paulus Rücken Judaisirende Christen, welche sich das Ansehen gaben, als handelten sie im Namen der Apostel zu Jerusalem, in die Galatischen Gemeinden eingeschlichen und richteten hier Ver-

des Römerbriefes nöthigt keines Falls dazu, die Abfassung beider Briefe einander möglichst nah und damit die des Galaterbriefes nach Macedonien oder Korinth zu legen. Das Evangelium des Paulus mit seinem Grundgedanken von der Rechtfertigung durch den Glauben und nicht durch die Werke des Gesetzes war ihm gewiss sofort in der Gnosis des Todes und der Auferstehung Christi bei seiner Bekehrung aufgegangen (vrgl. *Holsten*, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. 1868. S. 111 ff.), und so hat sich gewiss früh eine constante Form der paulinischen Predigt des Evangeliums gebildet, auf die sowohl der Römerbrief, als der Galaterbrief zurückweist, so dass die Berührungspunkte zwischen beiden selbstverständlich kein Kriterium für ihre Abfassungszeit an die Hand geben. Unser Brief ist wahrscheinlich sehr bald (1, 6) nach dem zweiten Aufenthalt des Apostels in Galatien (Apg. 18, 23) geschrieben worden und mag der Apostel vielleicht schon auf dieser Reise Vorboten einer sich vorbereitenden Umstimmung der Gemeinde bemerkt haben (*Ewald*), von deren wirklichem Eintreten er in Ephesus rasch Kunde erhielt. Vrgl. S. 489. M.

*) Was *Schneckenb.* (Zweck der Apgesch. S. 104), *Hilgenfeld* (Galaterbr. Lpz. 1852. S. 26 ff.) leugnen, vgl. *Baur* Paulus S. 252 f. B. [Nach *Josephus*, Archaeolog. 16, 6, 2 war ein kaiserlicher Erlass über die von den Römern den Juden verliehenen Privilegien im Tempel des Augustus zu Ancyra niedergelegt; es muss also auch in den Städten Galatiens ein jüdisches Element der Bevölkerung vorhanden gewesen sein, das nach der nächstliegenden Deutung der angegebenen Stellen, in denen sich Paulus als Judenchrist mit seinen Lesern in der ersten Person zusammenfasst, auch zur Bildung der dortigen Christengemeinden seinen Beitrag geliefert hatte. M.]

**) Man denkt an epileptische Zustände (2. Kor. 12, 7—9), wozu nach Gal. 4, 15 ein Augenleiden (*Rückert*, *Hausrath*) getreten sei, obgleich mir das Letzte bei der Möglichkeit einer bildlichen Fassung des Ausdrucks sehr problematisch scheint. M.

wirrung an durch ihre Forderung, dass auch alle heidenchristlichen Mitglieder derselben sich beschneiden lassen müssten; und zwar scheinen diese Menschen wenigstens theilweise von Geburt Heiden gewesen zu sein, die sich aber selbst der Beschneidung unterworfen hatten, wie einigermaassen wahrscheinlich wird durch 5, 12; 6, 13.*) Sie suchten dabei auf alle Weise die apostolische Autorität des Paulus zu untergraben, indem sie ihn als den Aposteln in Jerusalem untergeordnet darstellten, als einen Lehrer, der sein Evangelium und sein Lehramt nur von diesen empfangen habe und daher auch nur nach ihrem Auftrage lehren dürfe. Mit diesen Mitteln war es ihnen gelungen, bei ängstlicheren Gemüthern Eingang zu finden, so dass in diesen Gemeinden grosse Unruhe und Bewegung und Misstrauen gegen den Apostel entstand.

Hemsen, Rückert (Comm. über d. Br. Pauli a. d. Gal. Leipz. 1833), *Schott* (Epp. P. ad Thess. et Gal. Leipz. 1834, und in s. Isagoge), *Credner, Reuss, Wieseler* (Comm. über die Br. Pauli an die Gal. Gött. 1859) setzen das Auftreten dieser Menschen schon vor Paulus zweite Anwesenheit, so dass er bei derselben die durch sie erregten Wirren schon vorfand; dafür könnten auch einzelne Stellen zu sprechen scheinen, wie namentlich 4, 13 ff., auch 1, 9; 5, 21. 3. Aber andere Stellen führen vielmehr darauf, dass er, als er schrieb, so eben erst davon gehört hatte; so besonders 1, 6; 3, 1; auch 5, 10; 4, 19 f. Dann ist es aber sehr wohl möglich, dass seit Paulus zweiter Anwesenheit in Galatien schon ein längerer Zeitraum verflossen war, und die Abfassung des Briefes erst in Korinth (Apg. 20, 3) stattgefunden hat, also, wie schon bemerkt, ziemlich gleichzeitig mit der des Römerbriefes. Nach unserem Briefe müssen aber die Galater, als jene Menschen unter ihnen auftraten, ihnen bald Gehör gegeben (1, 6), und muss der Apostel den Brief wol sogleich, nachdem er davon gehört hatte, geschrieben haben.

Der *Inhalt* des Briefes bezieht sich ganz auf diese Verhältnisse. Gleich nach dem Grusse spricht der Apostel seine Verwunderung über die Unbeständigkeit der Galater aus und betheuert aufs nachdrücklichste die Wahrheit seines Evangeliums. Dann sucht er Kpp. 1. 2. seine apostolische Würde, seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit von den Aposteln in Jerusalem darzuthun; er weist nach, wie er seine Erkenntniss des Evangeliums nicht durch irgend einen Menschen, sondern unmittelbar durch Offenbarung vom Herrn selbst empfangen habe; wie er die Apostel in Jerusalem erst mehrere Jahre nach seiner Bekehrung zuerst gesehen, und zum zweiten Male viele Jahre nachher bei den Verhandlungen in Jerusalem; wie sie selbst damals mit seiner Weise das Evangelium den

*) So auch *Schott, Neander, de Wette.* B.

Heiden zu predigen sich einverstanden erklärt; wie er darnach bei einem Zusammentreffen in Antiochien den Petrus selbst mit Freimüthigkeit zurechtgewiesen habe, als dieser durch Menschenfurcht sich bestimmen liess, im Gegensatze gegen sein eigenes früheres Verfahren sich vom Umgange mit den Heidenchristen, die sich nicht zur Beobachtung des Jüdischen Gesetzes verstanden, zurückzuziehen. Daran schliesst sich von Kp. 3 an bis 5, 15 die Beweisführung von der Rechtfertigung durch den Glauben im Gegensatz gegen die Werke des Gesetzes, um deren willen der Brief namentlich für die Lehre der evangelischen Kirche eine der wichtigsten Schriften des N. T. ist. Durch des Gesetzes Werke sei keine Rechtfertigung vor Gott zu erlangen; schon dem Abraham sei zur Gerechtigkeit nur sein Glaube angerechnet, und wahre Kinder Abrahams seien auch die Juden nicht vermittelst des Haltens am Gesetze, sondern nur vermittelst des Glaubens; das Gesetz, eine Zwischenstufe der Offenbarung, sei nur als ein Erzieher und Zuchtmeister hingestellt für die Zeit zwischen der dem Abraham für seinen Samen gegebenen Verheissung und der Erfüllung derselben, verliere aber jetzt seine Bedeutung durch die Erscheinung Christi und durch das Eintreten des Glaubens an Ihn, wodurch wir von der Knechtschaft des Gesetzes befreit würden. Mit Nachdruck ermahnt der Apostel die Galater, sich nicht beschneiden zu lassen, da sie dadurch sich zur Haltung des ganzen Gesetzes anheischig machen würden; für Solche aber, welche die Hoffnung der Rechtfertigung noch fortwährend auf Gesetzeswerke gründeten, sei Christus vergeblich gekreuzigt. — Von 5, 16 an folgt dann noch ein paränetischer Anhang, mit verschiedenen einzelnen Ermahnungen und sittlichen Vorschriften, wobei der Apostel aber 6, 12 ff. wieder auf den Gegenstand zurückkommt, welcher sein Gemüth bei Abfassung des Briefes hauptsächlich beschäftigte.

Aus 6, 11 lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit ersehen, dass Paulus diesen Brief gegen seine Gewohnheit (s. S. 451) ganz eigenhändig geschrieben hat.*)

Die *Echtheit* des Briefes ist ausser von *Bruno Bauer* 1851 niemals in Zweifel gezogen.

---

§. **156.** Als Paulus den ersten Korintherbrief schrieb, beabsichtigte er in Ephesus bis Pfingsten zu bleiben (16, 8), und dachte in Korinth vielleicht zu überwintern (ib. V. 6). Es ist schon bemerkt, dass er vielleicht die Reise von Ephesus nach Macedonien und Achaja etwas später angetreten hat, als er damals vorhatte. Aber sein Aufenthalt in Korinth und

*) Der Aorist ἔγραψα 6, 11 kann indess nach dem Gebrauche der Tempora der Vergangenheit im Briefstyl vom Standpunkt der Empfänger aus bemessen werden müssen und würde dann nur den Abschnitt 6, 11—18 als eigenhändig geschriebenen Nachtrag zum Briefe bezeichnen. So auch *Holsten,* a. a. O. S. 329. M.

Achaja fällt jedenfalls in den Winter. Die Dauer desselben wird Apg. 20, 3 auf drei Monate angegeben, welche wol ganz oder bei weitem dem grössten Theile nach auf Korinth fallen, wo es bei den dortigen aufgeregten Zuständen für ihn so Vieles zu thun gab. Nach Apg. a. a. O. hatte er vor, von Korinth direct nach Syrien zur See zu gehen, wol um möglichst schnell nach Jerusalem zu kommen (vgl. 1. Kor. 16, 3 ff.; 2. Kor. 1, 16; Röm. 15, 25); aber durch Gefahren, die ihm von Seiten der Juden droheten (Apg. a. a. O., Näheres ist uns nicht bekannt), scheint er veranlasst zu sein, diesen Plan zu ändern, und so machte er denn auch die Rückreise wieder über Macedonien und trat dieselbe vor Ostern an, etwa ein Jahr nach Abfassung des 1. Kor.-Br. In der ihm so innig befreundeten Gemeinde zu Philippi scheint er über Ostern geblieben zu sein (Apg. V. 6). Von dort ward er nach Asia von mehreren christlichen Freunden geleitet, welche Apg. V. 4 genannt werden; darunter auch *Timotheus,* der ohne Zweifel ihn schon von Korinth aus, wo er beim Apostel gewesen war, geleitet hatte, und von dem höchst wahrscheinlich der ausführlichere Bericht für die folgende Reise herrührt (§. 125).*) Zwei andere Freunde des Apostels; die Asiaten *Tychicus* und *Trophimus,* gingen (von Philippi) nach Troas voraus und erwarteten dort die übrige Gesellschaft.**) Paulus selbst machte unmittelbar nach dem Osterfeste mit den Uebrigen die Reise von Philippi nach Troas in fünf Tagen. In *Troas* blieb er, zur Erbauung der dortigen Gläubigen, sieben Tage bis zu einem Sonntage; was hier über die letzte Nacht, wo Paulus mit ihnen versammelt war, erzählt wird, hinsichtlich der Bewahrung eines Jünglinges Eutychus, der aus dem Versammlungszimmer im dritten Stockwerke heruntergefallen war (V. 7—12), trägt durchaus den Charakter der geschichtlichen Wahrheit und Augenscheinlichkeit an sich. Von Troas ging die Reisegesellschaft des Paulus, und darunter der Berichterstatter, nach dem südlich davon ebenfalls noch in der Land-

*) Vgl. jedoch o. S. 400 Anm. M.

**) So ist Apg. V. 5 höchst wahrscheinlich gemeint, dass das οὗτοι sich nur auf diese beiden unmittelbar vorher genannten Asiaten, die von den übrigen auch etwas getrennt aufgeführt sind, bezieht. Besonders ist dies bei der Lachm. Lesart οὗτοι δὲ wahrscheinlich. Vgl. oben S. 398 u. *Bleek* Beitr. S. 52. [Dagegen s. o. S. 398 Anm. M.]

schaft Troas gelegenen *Assus* zu Schiffe und traf dort wieder mit Paulus zusammen, welcher diese Strecke zu Lande machte, sei es, weil er noch etwas in Troas verweilte, oder weil er auf dem Wege noch für das Evangelium wirksam zu sein hoffte. In Assus stieg er dann aufs Schiff, welches von dort in drei Tagen nach *Milet* kam. Da Paulus zu Pfingsten in Jerusalem zu sein wünschte, so war er absichtlich bei Ephesus vorbeigefahren; denn in dieser Stadt und Gegend hätte er sich nicht so schnell losmachen können. Er liess aber die Aeltesten der Ephesinischen Gemeinde zu sich nach Milet kommen und nahm hier, da er voraussah, was ihm in Jerusalem drohte, Abschied von ihnen in feierlicher Rede, in der er sowol auf seine vorausgegangene Wirksamkeit unter ihnen hinwies als auch warnend auf die Gefahren, welche der Gemeinde selbst von innen drohten (Apg. 20, 18—35, vgl. §. 130. [Dazu aber S. 401 Anm. 2 und den Zusatz S. 410 Anm.])*) Von Milet fuhren sie über die Inseln *Kos* und *Rhodus* nach der Stadt *Patara* an der Küste Lyciens. Ein anderes Schiff brachte sie, Cypern zur Seite lassend, nach Tyrus, wo es seine Fracht ausladen sollte. In Tyrus verweilten sie bei den dortigen christlichen Brüdern sieben Tage, worauf sie weiter bis *Ptolemais* fuhren. Hier begrüssten sie wieder die Brüder, blieben einen Tag bei ihnen und zogen dann zu Lande zuerst nach *Cäsarea* (Stratonis), wo sie bei *Philippus*, dem Evangelisten und Diakonen, mehrere Tage verweilten. Obgleich dem Paulus dort durch Agabus, wie auch schon an anderen Orten, seine bevorstehende Gefangennehmung in Jerusalem geweissagt wurde, liess er sich weder dadurch noch durch die Bitten seiner Begleiter und der Brüder in Cäsarea von der Weiterreise abbringen. Von Cäsarea geleiteten ihn einige der dortigen Christen nach *Jerusalem* und brachten ihn und seine Begleiter — wenigstens den Referenten — zu einem alten Jünger, *Mnason*, einem Cyprier, bei dem sie wohnen sollten (21, 16).

§. **157.** Am folgenden Tage ging Paulus mit seinen Be-

*) Nach *Reuss* (Geschichte der heiligen Schriften N. T.'s (4) §. 112) ist die Scene mit den Aeltesten von Ephesus und die Abschiedsrede an sie von Allem, was die Apg. über Paulus erzählt, dasjenige, was am meisten seine Art und seinen Geist ausdrückt, wie sie aus den Epp. bekannt sind. M.

gleitern zu Jakobus (dem Bruder des Herrn), wo sich auch die Aeltesten der Gemeinde versammelten. Diese waren erfreut über Alles, was Paulus ihnen über die Erfolge seiner Predigt unter den Heiden berichten konnte, machten ihn aber darauf aufmerksam, dass die zahlreichen gläubigen Juden (in Judäa) *ζηλωταὶ τοῦ νόμου* und sehr gegen ihn eingenommen seien, da sie von ihm gehört hätten, er lehre die unter den Heiden lebenden Juden Abfall von Moses, da er sie veranlasse, ihre Kinder nicht zu beschneiden und nicht nach den Gesetzen zu leben. Diese Beschuldigung war in dieser Gestalt freilich ungegründet; aber wol mögen in den Paulinischen Gemeinden damals schon manche der gläubigen Juden, im Anschlusse an ihre heidenchristlichen Brüder, und deshalb wol von den Juden ausgeschlossen, nicht mehr strenge auf die Beobachtung des Jüdischen Gesetzes gehalten und auch wol unterlassen haben, ihre neugeborenen Kinder durch Beschneidung in die Gemeinschaft des Jüdischen Volkes förmlich einzuverleiben.*) Man rieth nun dem Paulus, er möge sich an vier der Judenchristen, die ein Nasiräatsgelübde übernommen hatten, anschliessen und für diese die Kosten desselben übernehmen, und so beweisen, dass er nicht gesonnen sei, sich vom Mosaischen Gesetze loszusagen. Diesen Rath befolgte er auch.**) Aber nach sieben Tagen ward durch

*) Die Beschuldigung Apg. 21, 21 enthält gewiss die Wahrheit, dass Paulus in den gemischten Gemeinden seines Gebiets darauf drang, dass die Judenchristen von der Strenge ihrer Speisegesetze nachliessen, um die Tischgemeinschaft zwischen beiden Theilen der Gemeinde, und damit die gemeinschaftliche Feier des Herrnmahles zu ermöglichen. Verpflichtete er doch in demselben Interesse seine Heidenchristen zur Beobachtung der Proselytengesetze, damit sie von den Judenchristen nicht mehr für heidnisch verunreinigt und verunreinigend angesehen werden sollten. M.

**) Es ist mir fraglich, ob sich die Uebernahme des Gelübdes von Seiten des Paulus (Apg. 21, 23 ff.), welche auch in der Ausführung nicht so einfach war, allein durch den Grundsatz des Apostels: Ich bin den Juden ein Jude geworden (1. Kor. 9, 20) deckt. Wahrscheinlich accentuirt Lucas hier die auch von mir in gewissen Grenzen anerkannte conciliatorische Tendenz seiner Schrift (s. S. 394 Anm.) einmal stärker, als es sich mit der objectiven Treue der Berichterstattung, die vielleicht auch die Verhandlungen zwischen Jakobus und Paulus (Apg. 21, 19 ff.) nach der urapostolischen Seite etwas in's Schöne gemalt hat, in Wahrheit verträgt. Auf keinen Eall ist mit *Trip* (vrgl. S. 385 Anm.) anzunehmen, dass sich Paulus hier in der Nachgiebigkeit gegen Jakobus einer Schwäche und Uebertreibung schuldig gemacht hat; wenn von so etwas die Rede sein kann, so ist es auf Rechnung des Schriftstellers zu setzen, der auch den Vor-

Juden aus Asia, die ihn im Tempel sahen und meinten, er habe einen Hellenen, den Epheser *Trophimus,* mit sich in den Tempel genommen und diesen dadurch entweiht, ein Volksauflauf wider ihn erregt. Aus dem Tempel herausgeschleppt wäre er vielleicht von der tobenden Masse getödtet worden, wenn er ihr nicht durch den Obersten der Römischen Cohorte entrissen wäre. Dieser liess ihn gebunden auf die Burg führen, von deren Stufen er mit der Erlaubniss des Obersten in Aramäischer Sprache eine Anrede an das Volk hielt, das ihm Anfangs bei der Erzählung seiner wunderbaren Bekehrung aufmerksam zuhörte, dann aber, als er auf den ihm vom Herrn in einer Vision im Tempel ertheilten Auftrag kam, zu den Heiden zu gehen, in ein leidenschaftliches Geschrei wider ihn ausbrach, worauf der Oberste ihn in das Standlager der Cohorte führte. Der Oberste wollte ihn durch Geisselung zum Geständnisse bringen, was er eigentlich begangen habe, stand aber davon ab, als er hörte, dass Paulus Römischer Bürger sei. Am folgenden Tage liess er ihn, von Fesseln befreit, vor das Synedrium bringen; hier rief die Aeusserung des Paulus, dass man ihn wegen der Lehre von der Auferstehung der Todten verfolge, einen heftigen Zwist zwischen den Pharisäern und Sadducäern im Synedrium hervor, welcher den Obersten veranlasste, den Paulus, damit er nicht das Opfer ihrer Aufregung würde, wieder auf die Burg zu führen. Jetzt verschwor sich eine Anzahl Juden, den Paulus zu tödten, wenn er wieder über die Strasse nach dem Synedrium geführt würde. Deshalb liess der Oberste, durch Paulus Schwestersohn davon in Kenntniss gesetzt, den Apostel in der Nacht, begleitet von einer ansehnlichen Mannschaft, aus Jerusalem nach *Cäsarea* abführen, zu dem damaligen Jüdischen Procurator (Antonius) *Felix,* welcher ihn, bis seine Ankläger kämen, im Palaste des Herodes bewachen liess (Kp. 23 fin.). Nach fünf Tagen kam auch der Hohepriester Ananias mit anderen Mitgliedern des Synedriums und einem Römischen

gang vor dem Synedrium 23, 1 ff. in einer Weise geschildert hat, in der man die offene Gradheit des geschichtlichen Paulus nicht zu erkennen vermag, wenn man nicht dem angeblichen Motiv des Streits zwischen Pharisäern und Sadducäern — über die Existenz der Engel und die Hoffnung der Auferstehung — ein tiefer Liegendes substituiren darf. M.

Anwalte Tertullus nach Cäsarea, um eine förmliche Anklage gegen Paulus zu erheben. Felix aber setzte die Entscheidung der Sache aus und behielt den Paulus in Verwahrsam, indess ohne Fesseln und ohne seine Freunde zu hindern, ihn zu besuchen und zu unterstützen (24, 23); auch liess er ihn öfters zu sich kommen und unterhielt sich mit ihm und würde ihn auch wol freigegeben haben, wenn Paulus ihm Geld geboten hätte, und wenn Felix nicht gefürchtet hätte, die Juden dadurch zu sehr zu reizen, welche er schon durch seine Bedrückungen sehr gegen sich erbittert hatte.*) Felix liess ihn daher, als er nach zwei Jahren den *Porcius Festus* zum Nachfolger erhielt, gefangen zurück und zwar wieder in Fesseln (24, 27).**) Sofort nahmen die Juden in Jerusalem die Anklage gegen Paulus wieder auf. Schon nach etwa 14 Tagen stellte Festus ihn mit seinen Anklägern in Cäsarea vor sein Forum: da er ihn aber fragte, ob er, wie die Juden schon vorher gefordert hatten, nach Jerusalem wolle, um daselbst von ihm gerichtet zu werden, so appellirte Paulus als Römischer Bürger an den Kaiser, welche Appellation Festus auch annahm (25, 1—12). Paulus wurde zu dieser Appellation wol besonders veranlasst, weil er schon seit längerer Zeit den Wunsch und Plan gehegt hatte, nach Rom zu gehen, wozu die nächtliche Vision kam, die er (nach 23, 11) während seiner Haft in Jerusalem gehabt hatte. Paulus ward indessen von Festus noch einmal zum Verhöre gestellt, als der König *Agrippa****) mit seiner Schwester Berenice nach Cäsarea kam, um den neuen Landpfleger zu begrüssen. Agrippa wünschte selbst den Paulus zu sehen, und dem Festus war

*) *Tacitus*, histor. V, 9: Claudius, defunctis regibus aut ad modicum redactis, Judaeam provinciam equitibus Romanis aut libertis permisit; e quibus Antonius Felix per omnem saevitiam ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit. M.

**) Aus dem *δεδεμένον* folgert indess *Bleek* zu viel; Paulus befand sich nach Apg. 24, 23 in militärischer Haft und nach v. 27 in dieser Haft in Fesseln; nur gestattete Felix wohl manche Hafterleichterung (*ἄνεσιν*), wovon die Worte *καὶ μεδένα κωλύειν κτλ.* ein Beispiel anführen, nicht dass der Apostel ungefesselt blieb. Desshalb ist *κατέλιπεν δεδεμένον* genau zu fassen: er liess ihn gefesselt zurück, wie er schon bis dahin gefesselt gewesen war. Vrgl. *de Wette-Overbeck*, Apostelg. S. 421. M.

***) Agrippa II. hatte damals die ehemalige Tetrarchie des Philippus nebst einigen Districten in Peräa und Galiläa inne, zugleich mit der Oberaufsicht über den Tempel in Jerusalem und über die Wahl des Hohepriesters.

es willkommen, den Agrippa als Juden mit in die Sache zu ziehen, weil er selbst nicht wusste, unter welcher Anklage er eigentlich den Paulus an den Kaiser schicken sollte. Die Rede des Paulus bei dieser Gelegenheit blieb nicht ohne Eindruck, und Agrippa selbst äusserte gegen Festus, der Mann könnte losgelassen werden, wenn er nicht an den Kaiser appellirt hätte (25, 13—26 fin.). Paulus wurde dann mit einigen anderen Gefangenen einem Römischen Hauptmanne übergeben, der sie nach Rom geleiten sollte. Die Apostelgeschichte gibt über die Reise Kpp. 27. 28 einen schönen anschaulichen Bericht von einem Begleiter des Paulus, der selbst nicht mitgefangen war, höchst wahrscheinlich wieder *Timotheus* (§. 125); bei ihm befand sich ausserdem auch der Thessalonicher *Aristarch*, der den Paulus schon von Macedonien nach Jerusalem begleitet hatte (20, 4) und schon vorher bei seinem Aufenthalte in Ephesus als sein Reisegefährte genannt wird (19, 29). Paulus ward auf der ganzen Reise von dem Hauptmanne mit vielem Wohlwollen behandelt und genoss ziemlich viel Freiheit, so dass er an den Landungsorten mit den dortigen christlichen Brüdern frei verkehren konnte. Sie hatten aber auf der Reise mit grossen Widerwärtigkeiten und Gefährlichkeiten zu kämpfen.*)

Mit einem Schiffe, welches nach Asia bestimmt war, fuhren sie zunächst über *Sidon*, wo Paulus christliche Freunde besuchte, nördlich von Cypern, längs der Küste von Cilicien und Pamphylien nach *Myra* in Lycien. Dort bestiegen sie ein Alexandrinisches Fahrzeug, welches nach Italien ging. Bei widrigem Winde aber und langsamer Fahrt wurden sie nach *Kreta* verschlagen. Es war schon etwa October geworden (27, 9), und die Schifffahrt unsicher; Paulus rieth deshalb, die Fahrt einzustellen; doch wollte man noch einen besseren Hafen, Phönix, an der südwestlichen Küste der Insel Kreta, erreichen. Dieses gelang aber nicht, sie wurden bald durch heftigen Sturm auf die hohe See verschlagen und trieben, ohne das Schiff in ihrer Gewalt zu haben, 14 Tage auf dem Adriatischen Meere umher, bis sie an der Küste von *Malta* Schiffbruch litten; doch kam die ganze Bemannung des Schiffes, 276 Seelen, glücklich ans Land; Paulus hatte dieselben mehrmals durch seinen Zuspruch, auch durch Hinweisung auf eine ihm zu Theil gewordene Vision aufgerichtet. Auf Malta fanden sie gastliche Aufnahme, besonders Paulus und seine

*) *Smith*, James, The voyage and shipwrek of St. Paul. London 1848 hat durch werthvolle Untersuchungen über die Schifffahrt und das Seewesen der Alten die volle historische Glaubwürdigkeit des Berichts der Apg. über die Reise des Apostels von Cäsarea nach Rom zu erweisen gesucht. M.

Freunde, da der Apostel gleich am Anfange durch einen besondern Vorfall die Aufmerksamkeit der Bewohner auf sich gezogen und nachher sich auch durch Krankenheilungen hülfreich erwiesen hatte (28, 1—10). Nach dreimonatlichem Aufenthalt setzten sie im Frühjahre auf einem Alexandrinischen Schiffe, welches dort überwintert hatte, die Reise fort, über *Syrakus*, wo sie drei Tage verweilten, und *Rhegium* nach *Puteoli*. Dort fand Paulus christliche Brüder, bei denen er ihrer Bitte gemäss sieben Tage sich aufhalten konnte. Von dort ging er mit seinen Freunden nach *Rom*, von wo die dortigen Brüder ihnen theils bis Forum Appii, theils bis Tres Tabernä entgegenkamen (28, 11—15).

In Rom wurde Paulus nicht mit den anderen Gefangenen eingesperrt, sondern ihm gestattet, in einer gemietheten Wohnung zu bleiben; nur hatte er zur Bewachung einen Soldaten bei sich, mit dem er nach damaliger Sitte an Eine Kette geschlossen war (Apg. 28, 16. 20. 30). Die Apostelgeschichte erzählt nun noch Verhandlungen, die er in den ersten Tagen mit den Römischen Juden hatte, und schliesst dann mit der Bemerkung, dass er so in eigener Miethswohnung zwei Jahre geblieben sei, ungehindert Alle, die zu ihm kamen, empfangend, das Reich Gottes predigend und mit aller Freimüthigkeit von Jesus Christus lehrend.

---

§. **158.** Einzuschalten sind hier einige kurze Andeutungen über *chronologische Bestimmungen,**) auf welche die Angaben der Apostelgeschichte uns führen. Hauptsächlich kommt der Abgang des *Felix* von der Statthalterschaft Judäas und der Antritt des neuen Procurators *Porcius Festus,* nachdem Paulus zwei Jahre zu Cäsarea gefangen gesessen hatte, in Betracht. Felix hatte bei seiner Ankunft zu Rom Mühe, sich gegen die Anklagen der Juden, die aus Cäsarea dorthin kamen, zu rechtfertigen, und verdankte seine Freisprechung nur der Fürsprache seines Bruders *Pallas* bei Nero (Joseph. Ant. XX. 8, 9). Da Pallas nun im Jahre 62 getödtet ward (Tac. Ann. XIII. 2. 14), so muss Felix schon vor dieser Zeit nach Rom gekommen sein, also wol spätestens im Herbst 61,**) so dass die Ankunft des Paulus in Rom, wohin er im Frühjahre kam,

*) Die neuesten Untersuchungen über die Chronologie des Lebens und der Schriften des Paulus bei *Laurent,* Neutestamentl. Studien. 1866. S. 65 ff. M.

**) *Lehmann* (Stud. u. Krit. 1858. S. 312 ff.) will die Abberufung des Felix in d. J. 58 setzen. B.

spätestens in das Jahr 62 n. Chr. fallen würde. Auch aus einem andern Grunde ist dieses das späteste Datum für Paulus Ankunft daselbst; denn im Juli 64 n. Chr. war der grosse durch Nero angelegte Brand in Rom, mit der grausamen Verfolgung gegen die dortigen Christen; wäre Paulus nun etwa erst im folgenden Jahr, 63, nach Rom gekommen, so würde er bei dieser Verfolgung erst reichlich ein Jahr dort gewesen sein; und da er ohne Zweifel eins der ersten Opfer der Verfolgung gewesen wäre, so hätte er nicht dort zwei Jahre ungehindert predigen können (Apg. 28, 30 f.). Nach §. 141 kann nun aber diese Ankunft des Paulus in Rom auch nicht viel früher erfolgt sein. Wir haben nämlich die erste Ankunft des Paulus zu Korinth Apg. 18, 1 ff. in das Jahr 54 oder etwa schon 53 gesetzt. Von den darauf folgenden Begebenheiten fällt nun auf den damaligen Aufenthalt in Korinth allein wenigstens ein Zeitraum von $1^1/_2$ Jahren; auf den Aufenthalt in Ephesus Kp. 19 wenigstens $2^1/_4$ Jahre, wir wollen rechnen $2^1/_2$ Jahre = 4 Jahre, auf die Reise von Ephesus über Macedonien nach Jerusalem 1 Jahr (ungefähr von einem Pfingsten bis zum folgenden Pfingsten) = 5 Jahre, von seiner Ankunft in Jerusalem bis zur Ankunft in Rom beinahe drei Jahre, was also schon nahe an acht Jahre ergeben würde; dazu würde aber noch die Zeit für die Reise Apg. 18, 18 ff. von Korinth nach Jerusalem, Antiochien, durch Galatien und Phrygien, bis zur Ankunft in Ephesus kommen, die doch mit dem Aufenthalte in den verschiedenen Gegenden auch auf wenigstens $^1/_2$ Jahr und eher noch länger zu berechnen ist. Für die Zeit von der ersten Ankunft in Korinth Apg. 18, 1 bis zur Ankunft in Rom würden also wenigstens $8^1/_2$ Jahre und darüber erfordert werden, und würden wir für letztere, wenn wir die Ankunft in Korinth in das Jahr 54 setzten, noch über das Jahr 62 n. Chr. hinauskommen, was doch nicht zulässig ist. Wir müssen demnach die erste Ankunft in Korinth noch vor 54 setzen. Dieses geschieht auch von Manchen so, dass sie die Gal. 2, 1 genannten 14 Jahre von Paulus Bekehrung an rechnen, wie noch *Anger, Fritzsche, Wieseler* u. A. (vgl. oben §. 136). Dieses ist freilich nach dem Zusammenhange sehr unwahrscheinlich. Aber da Paulus dort beide Zeiträume für die Reisen nach Jerusalem in vollen

Jahren angibt (3 u. 14), so brauchen nicht nothwendig gerade beide Male die vollen Jahre abgelaufen zu sein; beide Zeiträume könnten zusammen nur etwa 16 Jahre oder wenig darüber einnehmen, so dass die zweite Reise nach Jerusalem Gal. 2; Apg. 15 allenfalls schon in das Jahr 50, jedenfalls in das Jahr 51 fiele, und die erste Ankunft in Korinth in das Jahr 53, was bis zum Jahre 62 neun Jahre ergeben würde. Es ist indess noch eine andere Combination möglich. Wir haben nach der herrschenden Ansicht den Zeitraum von Paulus Gefangennehmung in Jerusalem bis zu seiner Ankunft in Rom auf nahe an drei Jahre angenommen; denn nach Apg. 24, 27 scheint Felix nach Ablauf von zwei Jahren (nämlich seit dem Anfange der Gefangenschaft des Paulus) den Festus zum Nachfolger erhalten zu haben. Aber dieser allgemeine Ausdruck könnte etwas ungenau statt im zweiten Jahre gesetzt sein, so dass Festus etwa schon im Spätsommer des folgenden Jahres nach Palästina gekommen wäre, nachdem Paulus um Pfingsten des Vorjahrs in Jerusalem gefangen genommen war; dann brauchen wir für den Zeitraum zwischen Paulus erster Ankunft zu Korinth und seiner Ankunft zu Rom ein ganzes Jahr weniger; er könnte also doch im Frühjahr 62 nach Rom gekommen sein, wenn seine erste Ankunft in Korinth auch erst in das Jahr 54 fällt; fiele diese aber schon in das Jahr 53, so könnte er schon im Jahre 61 nach Rom gekommen sein. Aus diesen Andeutungen ergibt sich, dass für die Jahresbestimmungen der Lebensumstände, der Reisen und Briefe des Paulus fast überall eine gewisse Unsicherheit bleibt, welche wir nach den uns zu Gebote stehenden Datis nicht ganz zu entfernen vermögen, wenn wir uns nicht einer Selbsttäuschung überlassen wollen, wie das in so manchen chronologischen Werken, die sich mit diesem Gegenstande beschäftigen, der Fall ist, auch in dem so sehr fleissigen von *Wieseler*.

Andere Data der Apostelgeschichte, die man zu chronologischen Ermittelungen benutzt hat, führen wenigstens auch nicht zu grösserer Bestimmtheit, als das Bisherige; wie z. B. 23, 2; 24, 1 die Erwähnung des — auch sonst bekannten — Ananias, der als der Hohepriester bezeichnet wird; 21, 38 die Verwechselung des Paulus von Seiten des Römischen Obersten mit einem Aegyptischen Juden, welcher *πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν* einen — auch von Josephus erwähnten — Aufstand erregt habe; 28, 16

im recipirten Texte der Singular στρατοπεδάρχης, d. i. praefectus praetorio. Gewöhnlich waren zwei praefecti praetorio; man hat nun aus dem Singular an jener Stelle geschlossen, damals müsse nur einer gewesen sein, nämlich Afranius Burrhus, vor und nach welchem es zweie gab. Dieser starb nun in den ersten Monaten des Jahres 62; und daher, glaubt man, könne Paulus nicht erst in diesem Jahre, sondern müsse schon das Jahr vorher nach Rom gekommen sein. So noch *Anger, Wieseler* u. A. Aber auch das ist ganz unsicher, denn das τῷ στρατοπεδάρχῃ macht (wie richtig *de Wette* z. d. St.) gar nicht die Annahme nothwendig, dass es damals nicht mehrere praefecti praetorio gab; auch fehlen jene Worte in mehreren der ältesten Zeugen, so dass *Lachmann* sie ausgelassen hat. Möglicher Weise könnte Paulus auch noch so früh im Jahre (62) nach Rom gekommen sein, dass Burrhus noch lebte, da sich über den Monat und das Datum seines Todes etwas recht Genaues auch nicht feststellen lässt.

Nur so viel lässt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass die Ankunft des Apostels in Rom in das Frühjahr entweder 61 oder 62 fällt — wahrscheinlicher ist mir das Letztere —, und seine Abreise aus Cäsarea den Herbst vorher. Dann stellen sich die Data für die vorhergehenden Begebenheiten so: die Gefangennehmung in Jerusalem fällt um die Pfingstzeit drei Jahre früher, vielleicht auch nur zwei Jahre früher, also 59 oder 60 n. Chr., und die Abreise aus Ephesus nach Macedonien und Achaja (Apg. 20, 1) das Jahr vorher (58 oder 59) um Pfingsten; in dieses selbe Jahr 58 oder 59 fällt die Abfassung der beiden Briefe an die *Korinther*, aus Ephesus und Macedonien, und den Winter darauf von Korinth aus die des Briefes an die *Römer*, vielleicht auch des an die *Galater;* die Ankunft in Ephesus Apg. 19, 1 fällt wahrscheinlich in den Herbst 55 oder 56, und die erste Ankunft in Korinth (18, 1) in das Jahr 53 oder 54; und in dasselbe oder das folgende Jahr, jedenfalls während des Aufenthaltes in Korinth, die Abfassung der beiden Briefe an die *Thessalonicher*.

In die Zeit der Gefangenschaft des Paulus, vor Ablauf des Apg. 28, 30 f. angegebenen zweijährigen Aufenthaltes in Rom, fallen nun ziemlich sicher die Briefe an die *Epheser*, *Kolosser* und an *Philemon*, so wie der an die *Philipper*. Alle vier sind höchst wahrscheinlich während dieser Gefangenschaft von Rom aus geschrieben, und zwar die drei ersteren

zu gleicher Zeit abgesandt, der Brief an die Philipper aber zu einer etwas andern Zeit, ob früher oder später als jene drei, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden.

Der Brief an die Philipper.

§. **159.** Paulus (vrgl. §. 140) hat diese Gemeinde auf seiner zweiten grösseren Bekehrungsreise mit Silas und Timotheus gegründet (Ap. 16), hat sie dann auf der späteren Europäischen Reise (Kp. 20, 1 ff.) schon auf der Hinreise nach Korinth auf einige Zeit besucht, wahrscheinlich dort den zweiten Korintherbrief geschrieben und auf der Rückreise dort das Osterfest zugebracht. Fällt ausserdem nach §. 146 die Predigt des Paulus in Illyricum (Röm. 15, 19) sammt dem zweiten Aufenthalte in Korinth (den der 2. Kor.-Br. voraussetzt) in eine in der Apostelgeschichte nicht berichtete mittlere Europäische Reise, dann wird er wol auch auf dieser die Macedonischen Gemeinden und namentlich die zu Philippi besucht haben. Denn zwischen dieser Gemeinde und Paulus bestand ein besonders inniges freundschaftliches Verhältniss.

Die Philippischen Christen, unter denen manche mehr wohlhabende gewesen sein mögen, hatten den Apostel wiederholt mit Geld unterstützt, schon zu Thessalonich und auch später (Phil. 4, 15 f.; 2. Kor. 11, 9); auch hatten sie zur Unterstützung ihrer ärmeren Brüder in Judäa reichlichst beigetragen, selbst über ihr Vermögen, 2. Kor. 8, 1 ff.; 9, 4; Röm. 15, 26.

Die dortige Gemeinde bestand, wie die zu Thessalonich, wo nicht ausschliesslich, doch bei weitem überwiegend aus Heidenchristen, die zum Theil Proselyten gewesen waren. Das ergibt sich schon aus dem Berichte der Apostelgeschichte über den Ursprung der dortigen Gemeinde, und noch bestimmter aus unserm Briefe 3, 2 f.; im Allgemeinen hatte der Apostel gläubige Heiden, nicht aber Beschnittene, beim Schreiben vor Augen. Es hatte zwar auch bei ihnen wol nicht an Bemühungen Judaisirender Eiferer gefehlt, welche, zum Theil aus unlauteren Motiven, die dortigen Heidenchristen bestimmen wollten, sich beschneiden zu lassen (3, 2 ff. 18 f.) Doch

scheinen sie dort wenig oder keinen Erfolg gehabt zu haben. Auch hatte der Apostel Zwistigkeiten unter den Mitgliedern der Gemeinde (1, 27; 2, 2 ff.) zu rügen; so namentlich zwischen zwei weiblichen Mitgliedern, vielleicht Diakonissinnen der Gemeinde (4, 2 f.); doch waren diese, mehr persönlicher Art, aus Rechthaberei und Mangel an Demuth und Neigung sich unterzuordnen hervorgegangen. Im Allgemeinen aber hatte Paulus viele Ursache, mit dem Zustande und dem Eifer der Gemeinde zufrieden zu sein.

Aus 3, 1 folgt mit ziemlicher Sicherheit, wie ich glaube, dass Paulus schon früher, und zwar seit er sie zuletzt gesehen, an die Gemeinde geschrieben hatte, was bei dem innigen Verhältnisse zwischen ihnen auch durchaus nicht unwahrscheinlich ist; dieser Brief ist aber verloren gegangen.

Mit Unrecht hat man zum Theil (u. so noch *Meyer*) bei *Polykarp* ad Phil. c. 3,*) ein Zeugniss für eine dem Polykarp bekannte Mehrheit von Briefen an diese Gemeinde gefunden; denn eine andere Stelle, c. 11,**) zeigt, dass auch dem Polykarp nur *ein* solcher Brief bekannt war.***)

Veranlasst wurde unser Brief dadurch, dass die Philipper nach einer Unterbrechung von längerer Zeit wiederum Gaben zur Unterstützung des Apostels durch *Epaphroditus*, einen christlichen Bruder aus ihrer Mitte (2, 25; 4, 10 ff. 18), gesandt hatten. Dieser war bei Paulus gefährlich krank geworden, so dass die Philipper, die schon davon gehört hatten, sehr besorgt um ihn waren. Auch hatte er selbst grosse Sehnsucht, wieder heimzukehren, und Paulus wollte ihn daher, als er wieder so weit genesen war, nicht länger bei sich

*) Ὅς (*Παῦλος*) καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς. Vgl. Exeg. Vorl. üb. d. Phil.-Br.: ἐπιστολαί im Plural wird auch bei Griechen öfters von einem einzelnen Schreiben gebraucht.

**) Ego autem nihil tale sensi in vobis vel audivi, in quibus laboravit beatus Paulus, qui estis (laudati?) in principio epistolae eius. De vobis etenim gloriatur in omnibus ecclesiis etc.

***) Die beiden von *Bleek* angezogenen Stellen gehören indess zu den von *Ritschl* nachgewiesenen Interpolationen im Briefe des Polykarp; aus ihnen lässt sich also überhaupt kein Moment für die Beurtheilung des Paulinischen Philipperbriefes gewinnen. S. o. S. 277 Anm. 2. Die Stelle 3, 1 weist übrigens auf einen früheren Brief des Apostels an die Philipper, wenn nicht auf mehrere hin; denn die Worte τὰ αὐτὰ γράφειν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν sehen nicht auf die vorhergehenden Ermahnungen zurück, wie *Baur* will, sie bereiten die folgende Polemik gegen Judaisten vor, lassen also voraussetzen, dass Paulus in den folgenden Vv. schon öfter Gesagtes wiederholt. So auch die meisten Neuern, *Lünemann*, *Reuss*, *Ewald*, *Hilgenfeld*, *Hausrath*, *Schenkel* u. A. M.

zurückhalten. Bei seiner Abreise gab er ihm unseren Brief mit, welcher ganz einen brieflichen Charakter an sich trägt, und unter den an ganze Gemeinden gerichteten Briefen des Apostels sich durch eine besondere Herzlichkeit auszeichnet.

Der Brief belobt die Philipper und sagt ihnen für das, was sie für ihn gethan, Dank, ermahnt namentlich zur Eintracht und Demuth und warnt vor den Machinationen der Judaisirenden Lehrer; zugleich gibt er Nachrichten über die Lage des Apostels, wobei dieser seine Besorgnisse über das ihm etwa drohende Ende so wie seine noch grösseren Hoffnungen für einen günstigen Ausgang und willige Ergebung in den Willen des Herrn, wie es sich auch mit ihm wenden möge, ausspricht. — Die Stelle 2, 5—11 ist für Paulus Vorstellung über die Person Christi und dessen verschiedene Zustände, sowol seine Präexistenz als seine Erniedrigung bei der Fleischwerdung, seinen Gehorsam und seine Erhöhung, dogmatisch wichtig. Doch wird der Apostel nur gelegentlich durch die Ermahnung zur Demuth, indem er dafür auf das Beispiel Christi hinweisen will, zu dieser Aussprache veranlasst.

§. **160.** *Ort und Zeit der Abfassung.* Der Apostel befand sich beim Schreiben des Briefes in Gefangenschaft und zwar in Fesseln, zur Verantwortung wegen des Evangeliums (1, 7. 13. 14. 17); die Gefangenschaft war auch keine bald vorübergehende; sie hatte schon längere Zeit gedauert, und der Apostel, obwol er die Hoffnung hegt, aus derselben befreit zu werden (1, 25f. 27), setzt doch auch die Möglichkeit, hingerichtet zu werden (1, 20; 2, 17), voraus, wenigstens dass die etwaige Befreiung sich noch länger verziehen werde; denn bevor er, wie er wünschte und hoffte, zu ihnen kommen würde (1, 26. 27; 2, 24), will er noch den Timotheus, der bei ihm war — er nennt ihn mit sich im Grusse 1, 1 und hat ihm vielleicht den Brief dictirt — zu ihnen senden, um durch ihn Nachrichten über die Philipper zu erhalten (2, 19—23). Alles dieses führt mit der grössten Wahrscheinlichkeit darauf, dass der Brief, wie auch fast allgemeine Annahme ist,*) zu Rom geschrieben ist; das bestätigt sich noch entschieden durch die Stellen 1, 13 u. 4, 22.

a) 1, 13 erklärt sich das πραιτώριον am natürlichsten dem Sprachgebrauche gemäss von dem Standlager der Prätorianer, oder vielmehr

*) Auch Exegeten, welche die Abfassung der drei anderen Briefe aus der Gefangenschaft nach Cäsarea verlegen, wie *Wiggers*, *Meyer*, *Reuss*, *Schenkel* u. A., entscheiden sich für den Philipperbrief doch für Rom. M.

von dieser kaiserlichen Leibwache selbst, dem Corpus der Prätorianer.*) b) 4, 22: οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας sind wol Leute, Sklaven oder Freigelassene aus dem kaiserlichen Pallaste. — Besonders diese letzte Stelle führt entschieden auf Rom, und es ist schon deshalb unstatthaft, an Cäsarea als Ort der Abfassung zu denken, wie *H. E. G. Paulus* (*Progr. de tempore scriptae prioris ad Timoth. atque ad Philipp. ep. Pauli. Jena 1799. 4, u. Heidelb. Jahrbb. 1825. H. 5), *Böttger* (Beitr. z. Einl. in die Paul. Briefe. II. [Gött. 1837], 47 ff.), [*Thiersch*, die Kirche im apost. Zeitalter (2) 1858. S. 212]; noch weniger kann der Brief, wie *G. L. Oeder* (in einem Programm, *Ansbach 1731) geltend machen will, zu Korinth während des ersten Aufenthaltes des Apostels daselbst Apg. 18 geschrieben sein; gegen ihn s. *Wolf* Curae philol. IV. 168 ff. (ed. 2), *Bertholdt* VI. 3407 ff.

Heinrichs (in Vol. VII. Part. II. des Koppeschen N. T.) und *Paulus* (Heidelb. Jahrbb. 1812, H. 7. S. 702 f.) zerlegen den Brief in zwei verschiedene Schreiben; das eine soll an die ganze Gemeinde, das andere an die näheren Freunde des Apostels oder (wie *Paulus*) an die Bischöfe und Diakonen gerichtet sein; sie weichen aber in der Bestimmung des Umfanges jedes der beiden Schreiben von einander ab. Diese Annahme ist schon von Verschiedenen hinreichend widerlegt (vgl. bei *de Wette* §. 150 a). [Aehnlicehe Ansichten vrtreten: *Schrader* (Der Apostel Paulus. 1830—36. V, S. 233 ff.), welcher 3, 1—4, 2 für ein unpaulinisches Einschiebsel hält; *Ewald* (Sendschreiben des Ap. Paulus. 1857, S. 432), welcher meint, der Apostel habe mit Kp. 2 schliessen wollen, aber mit Kp. 3—4, 1, sowie mit 4, 2 ff. zwei spätere Nachträge hinzugefügt, die sich durch neuere Nachrichten über die Umtriebe der judaistischen Parthei und die Verzögerung der Abreise des Epaphroditus um seines Gesundheitszustandes willen leicht erklären liessen; *Hausrath* (Der Apostel Paulus (2) 1872, S. 486), der unseren Philipperbrief wegen der so verschiedenen Haltung seiner beiden Theile aus zwei Briefen, einem früheren Kpp. 3. 4. und einem späteren Kpp. 1. 2, zusammengenietet sein lässt. Aber mit Recht hat schon *Reuss* (Geschichte der H. Schriften des N. T.'s (4) 1864, §. 133) darauf aufmerksam gemacht, dass der Wechsel im Ton des Philipperbriefes sich aus der Unsicherheit der Lage des Apostels ausreichend erklärt. M.]

Die *Echtheit* des Briefes ist in der älteren Kirche und fast bis in die neuste Zeit allgemein anerkannt. Erst neuerdings ist sie von *Baur* (Paulus S. 458—475; [Theol. Jahrbb. 1849, S. 501 ff., 1852, S. 133 ff.; Paulus (2) II, S. 50 ff.]), *Schwegler* (II. 133—135; vgl. S. 29 Anm.; I. 168 f.) [und *Hitzig* (Zur Kritik Paulin. Briefe. 1870, S. 1—21)] angefochten worden.

*) Vgl. Vorl. üb. d. Phil.-Br.: Ich zweifle, ob der Ausdruck gerade bestimmt von der Kaserne der Prätorianer vorkommt. B. — An sich würde diese Stelle für Rom als Abfassungsort nicht ganz entscheidend sein, da die Beziehung auf den Pallast des Herodes zu Cäsarea (Apg. 23, 35) sehr wohl zulässig wäre.

Doch sind die von Baur, an den Schwegler sich ganz anschliesst, angeführten Zweifelsgründe der Art, dass sie theils auf verschrobener Erklärung einzelner Stellen des Briefes, theils auf willkührlichen geschichtlichen Voraussetzungen beruhen, theils sich kaum begreifen lässt, wie sie ernstlich gemeint sein können; [auch die feinsinnige Spürkraft Hitzig's, welche Ascher und Gad in Euodia und Syntyche wiedergefunden und eine Reihe von Berührungen mit Tacitus' Agricola im Philipperbrief bemerkt hat, kann die Ueberzeugung von der Echtheit desselben nicht erschüttern.]

Dieser Brief hat auch nicht im entferntesten das Ansehen, ein künstliches Product eines Falsators zu sein, der dasselbe zu irgend einem Zwecke oder auch ohne bestimmten Zweck wie zur Uebung in Paulus Namen verfasst hätte; Alles erscheint hier als der individuelle, ungekünstelte Ausdruck des Herzens, wie es sich nur erklärt, wenn wir voraussetzen, dass der Schreibende kein Anderer ist, als der es sein will; [auch wäre das Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, nachdem das Geschick des Paulus sich entschieden hatte, bei einem Falsator ganz unbegreiflich.] Dazu kommen sehr frühzeitige Zeugnisse, indem schon Polykarp ihn zweimal ausdrücklich als Paulinisch anführt (s. oben §. 159, [doch vrgl. *meine* Anm. S. 431]), und mit der rechtgläubigen Kirche auch *Marcion* in dessen Anerkennung zusammenstimmt. Die Echtheit ist — ausser in den neueren Commentaren [z. B. von *B. Weiss* 1859] — in zwei Monographien in Schutz genommen von *Lünemann* (Pauli ad Phil. ep. contra Baurium defendit. Gött. 1847) und *Brückner* (Ep. ad Phil. Paulo auctori vindicata contra Baurium. Leipz. 1848). [Dazu kommt noch ganz besonders die Abhandlung von *Ernesti* über Phil. 2, 6 ff. (Stud. u. Krit. 1848, S. 858—924. Vrgl. ebdas. 1851, S. 595—632), der mit vollem Rechte Gen. 3, 3 ff. die Erzählung vom Falle des Protoplasten, zur Erläuterung des a. a. O. geschilderten Verhaltens des zweiten Adams heranzieht. Auch *Hilgenfeld* (zuletzt Ztschr. f. wiss. Theol. 1871, S. 309 ff.) hat die Instanzen Baurs gegen die Echtheit des Philipperbriefes — Anklänge an gnostische Ideen Phil. 2, 6—9, Mangel an ächt paulinischem Inhalt, Auffallendes in einigen geschichtlichen Angaben — mit grossem Scharfsinn widerlegt, wie auch *Reuss*, a. a. O. §. 131 ff. eine tüchtige Vertheidigung der Echtheit unseres Briefes geliefert hat. Vrgl. auch *Schenkel*, Bibel-Lexikon. IV, (1872) S. 534 ff. M.]

Die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Epheser.*)

§. **161.** Diese drei Briefe sind alle auch während einer längeren und den ersten Lesern der Briefe bereits bekannten Gefangenschaft geschrieben (s. Kol. 4, 3. 18. 10; vgl. 1, 24; Philem. Vs. 1. 9. 10. 23; Eph. 3, 1; 4, 1; 6, 20); sie sind, wie wir sehen werden, alle drei gleichzeitig durch Tychicus und Onesimus abgesandt, die beiden ersteren nach Kolossä im südwestlichen Theile von Phrygien, und in dieselbe Gegend auch der dritte. Früher nahm man ganz allgemein an, dass Paulus sie von Rom aus geschrieben habe; so schon diejenigen Unterschriften der Griechischen Handschriften und der Uebersetzungen, welche überhaupt den Ort der Abfassung angeben. In neuerer Zeit bevorzugt man die Annahme, dass er sie von Cäsarea aus während seiner dortigen Gefangenschaft geschrieben habe.**) Doch ist das Erstere aller Wahrscheinlichkeit nach wirklich das Richtige. Zwar ist Rom in keinem dieser Briefe als Ort der Gefangenschaft genannt, und manche Data, welche sie darbieten, würden sich eben so gut von Cäsarea aus erklären lassen. Allein keines derselben ist für Cäsarea entscheidend oder der Wahl dieser Stadt an der Stelle von Rom auch nur günstiger, wenn man nur erwägt, dass nach der Hauptstadt Rom hin von der Provinz aus ein häufigerer und lebhafterer Verkehr stattfand als z. B. nach Cäsarea oder Palästina überhaupt. Abgesehen von Einzelnem, was man besonders für Cäsarea geltend gemacht hat (vrgl. §. 165), sprechen folgende Umstände entschieden für Rom:

*) Vgl. Dr. *Friedrich Bleek's* Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier, herausg. von Lic. *Friedrich Nitzsch.* Berl. 1865. B.

**) So zuerst *Dav. Schulz* (Stud. u. Krit. 1829. S. 612—617); ferner *Schott* §. 66, *Böttger* Beitr. II. 47 ff., *Wiggers* (Stud. u. Krit. 1841. S. 436—450), *Meyer*, *Reuss* Ausg. 2 ff. [*Weiss* in Herzogs Realencycl. Supplem. I. 717 ff.] Auch *de Wette* von der 2. Ausg. an erscheint dazu geneigt, und so auch noch in der 5. und 6. Ausg. (§. 141 a), obwol er inzwischen in s. Exeg. Handb. (Bd. II. Thl. 4. 1843. 2. Ausg. 1847) entschieden zu der älteren Vorstellung zurückgekehrt war. [Für Cäsarea auch *Thiersch* (a. a. O. S. 176 f.), *Schenkel* (Die Briefe an die Epheser, Philipper, Colosser in: *Lange's* Bibelwerk. Bd. IX. 1862. (2) 1867; Bibel-Lexikon II, S. 126 f.), *Laurent* (a. a. O. S. 100 ff.), *Hausrath* (Paulus (2) S. 460 ff.).]

a) Nach Kol. 4, 3 f. 11; Eph. 6, 19 f. war Paulus, als er diese Briefe schrieb, trotz seiner Haft doch fortwährend durch seine Predigt für das Reich Gottes wirksam.

Zu Rom konnte er dieses nach Apg. 28, 16 ff., besonders nach Vs. 31, „er habe das Reich Gottes verkündigt und von Jesu Christo gelehrt mit aller Freimüthigkeit ungehindert." Schwerlich hatte er zu Cäsarea gleiche Freiheit: das würde fortwährende Protestationen von Seiten der Juden in Jerusalem hervorgerufen haben; auch ist in der Apostelgeschichte darüber nichts angedeutet, nur (24, 23) durften ihn kraft einer besonderen Vergünstigung von Seiten des Felix seine Freunde im Gefängnisse besuchen und ihm Dienste leisten.

b) In dieser Haft war Paulus gebunden, in Ketten.

Eph. 6, 20 (*ἐν ἁλύσει*). Kol. 4, 3 (*δέδεμαι*); 4, 18 (*μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν*). Philem. 10: *ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς*. Vergl. noch Eph. 3, 1; 4, 1; Philem. Vs. 1. 9 *δέσμιος*. Dieses passt sehr gut auf seine Gefangenschaft zu Rom, wo er zwar in einer besonderen Miethswohnung lebte, aber von einem Soldaten bewacht ward, mit dem er an dieselbe Kette geschlossen war, die *ἅλυσις*, auf die er Apg. 28, 20 ausdrücklich hinweist. Auch in dem ohne alle Frage aus Rom geschriebenen Briefe an die Philipper redet er von seinen Banden (*δεσμοί*) in derselben Weise wie in unseren Briefen (Phil. 1, 7. 13. 14. 17). Dagegen war Paulus zu Cäsarea in einem öffentlichen Gefängnisse, scheint aber (vgl. §. 157) fast die ganze Zeit über ohne Ketten gewesen zu sein, in einer custodia libera; wenigstens bezieht sich höchst wahrscheinlich Apg. 24, 23 das *ἔχειν ἄνεσιν* hauptsächlich darauf, obwol noch *Wieseler* (S. 380 ff.) dieses nicht will gelten lassen. Erst, wie es scheint, bei seinem Abgange von der Statthalterschaft hat Felix ihn um der Juden willen wieder mit Banden versehen lassen und so zurückgelassen (24, 27), und so weist der Apostel denn auf seine Bande hin bei dem Verhöre vor Agrippa (26, 29).*) Wären also diese Briefe aus Cäsarea geschrieben, so würden wir sie in die allerletzte Zeit seines dortigen Aufenthaltes, nach dem Abgange des Felix, zu setzen haben. Allein das kann aus anderen Gründen nicht wohl angenommen werden. Denn zu der Zeit konnte Paulus am wenigsten hoffen, in ganz kurzer Zeit aus der Gefangenschaft befreit zu werden, zumal nachdem er an den Kaiser appellirt hatte; eine solche Hoffnung

*) Vrgl. jedoch o. S. 424 Anm. 2. In Banden war Paulus in beiden Gefangenschaften; man kann also aus den angezogenen Stellen nicht gegen Cäsarea argumentiren; für Rom als Abfassungsort spricht hauptsächlich die Stelle Philem. v. 22. Der Wunsch, nach Rom zu kommen, lag dem Apostel in der Gefangenschaft zu Cäsarea so sehr am Herzen (vrgl. den Römerbrief u. Apg. 23, 11), dass er gewiss nicht von hier aus eine Reise nach Phrygien unternehmen wollte, für die er sich Herberge bei Philemon bestellte, selbst wenn man Phrygien auch nur als Station auf dem Wege nach Rom ansehen wollte. Der Gedanke, den Schauplatz seiner alten Thätigkeit wieder aufzusuchen, konnte erst wieder in Rom mit der Hoffnung auf Freilassung bei Paulus lebendig werden (vrgl. Philipp. 2, 24), wie Bleek selbst unter c. richtig bemerkt. M.

aber hegte er zur Zeit der Abfassung unserer Briefe nach Philem. 22, wo er dem Philemon sogar schon anbefiehlt, ihm eine Herberge zu bereiten, da er hoffe, durch ihre Gebete ihnen geschenkt zu werden.

c) Ausserdem hatte Paulus schon vor seiner Gefangennehmung den Plan, wenn er die Collecte nach Jerusalem überbracht, von dort nach Rom und weiter nach Spanien zu gehen (Apg. 19, 21; Röm. 15, 23 ff.); auch hatte er gleich nach seiner Gefangennehmung in Jerusalem ein nächtliches Gesicht, worin der Herr ihm eröffnete, dass er auch in Rom für Ihn zeugen solle (Apg. 23, 11). Er wird also wol auch während der Zeit der Gefangenschaft das Vorhaben festgehalten haben, auch für den Fall seiner Freilassung sich zunächst nach Rom zu wenden; und es ist nicht wahrscheinlich, dass er während dieser Zeit sollte daran gedacht und es ausgesprochen haben, sich nach seiner Befreiung zunächst nach Phrygien, im Innern Kleinasiens, zu begeben. Dagegen sehen wir auch aus dem Philipperbriefe (2, 24), dass Paulus von Rom aus vorhatte, nach seiner Befreiung baldigst nach Macedonien zu kommen, von wo er sich leicht nach Phrygien und Kleinasien überhaupt wenden konnte.*)

Der Brief an die Kolosser.

§. **162.** *Kolossä* (oder *Kolassä* nach 1, 2 Lachm.) lag im südwestlichen Theile von Phrygien, am Lykus, in der Nähe von Laodicea, Hierapolis und Apamea. Früher eine ansehnliche Stadt, muss sie schon zur Zeit des Strabo (am Anfange des 1. Jahrh.) gegen Apamea und Laodicea heruntergekommen sein. Unter Nero litt sie durch Erdbeben zugleich mit Laodicea und Hierapolis. Doch ist unsicher, in welchem Jahre und in welchem Grade dieses stattgefunden; nach *Eusebius* Chron. im 10. Jahre des Nero (64 n. Chr.), nach *Orosius* (VII. 7) im 14. Jahre, und somit nach beiden Angaben, auch nach der ersteren, später als die Abfassung unseres Briefes fällt. Aber nach *Tacitus* Ann. XIV. 27, obwol er nur

*) Für Rom als Abfassungsort der Gefangenschaftsbriefe erklären sich auch *Neander, Guericke, Harless, Wieseler, Klöpper* (De origine epp. ad Ephes. et Colossens. 1852. S. 51), *Ewald, Langen, Hofmann;* auch *Hitzig* (Zur Kritik Paulinischer Briefe S. 26. S. 30) und *Holtzmann* (Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe. Leipz. 1872. S. 284) lassen den Kolosserbrief, so weit er echt sein soll, und den Brief an Philemon von Rom aus geschrieben sein. M.

Laodicea nennt, hat es wahrscheinlich schon im 7. Jahre des Nero stattgefunden, 60 n. Chr., und somit einige Jahre vor der Abfassung unseres Briefes. Kolossä hatte auch wol nicht in dem Grade gelitten, wie *Orosius* anzudeuten scheint; oder es hatte sich wenigstens bald wieder erholt, wie *Tacitus* von Laodicea ausdrücklich sagt, es sei aus eigener Kraft wieder aufgeblüht.

Paulus war zweimal in Phrygien gewesen (Apg. 16, 6; 18, 23), aber beide Male wol nur in dem östlichen und nördlichen Theile des Landes, nicht in dem südwestlichen, wo Kolossä lag. Aus Kol. 2, 1 geht deutlich hervor, dass dem Paulus, als er den Brief schrieb, die Christen zu Kolossä wie die zu Laodicea von Person unbekannt waren.

Zum Theil hat man zwar die Beweiskraft dieser Stelle geleugnet oder aus ihr gerade das Gegentheil entnehmen zu können gemeint; so schon *Theodoret, Lardner,* und so neuerdings *D. Schulz Schott, Neudecker, Böttger, Wiggers* (Stud. u. Krit. 1838. 1. S. 165—188). Man erklärt hier entweder (*Theodoret, Schulz* u. A.), dass Paulus von den Christen, welche sein Angesicht nicht gesehen, im Gegensatze gegen die zu Kolossä und Laodicea rede, oder nimmt, wie *Wiggers,* das *καί* vor *ὅσοι* = *auch,* so dass Paulus unter den Christen zu Kolossä und Laodicea noch besonders diejenigen hervorhebe, welche sein Angesicht nicht gesehen. Allein beide Fassungen sind nicht wahrscheinlich, besonders wenn wir auf Vs. 2 sehen: *ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν κτλ.* Denn dieses kann sich nicht bloss auf den einen Theil der Vs. 1 Bezeichneten beziehen, sondern ohne allen Zweifel auf sie alle: das ist aber nur natürlich, wenn die *ὅσοι κτλ.* nicht einen Gegensatz gegen die vorher Genannten bilden oder als Einzelne unter diesen hervorgehoben werden, sondern wenn dieses als Zusammenfassung der Kolosser und Laodicener mit Anderen, die sich in gleichem Verhältnisse befanden, die also auch das Angesicht des Apostels nicht gesehen hatten, gemeint ist: „Ich will euch nicht bergen, welchen Kampf (unruhige Sorge) ich habe um euch und die zu Laodicea, und so viele (überhaupt von den Christen, namentlich in der Gegend) mein Angesicht im Fleische nicht gesehen." Eine frühere Anwesenheit des Paulus zu Kolossä folgt auch nicht aus der Stelle 2, 5, worauf *Wiggers* sich besonders mit stützt, und noch weniger aus 1, 7, die er ebenfalls dafür geltend macht, eher das Gegentheil.

Nach 1, 7 war wol Epaphras (nach 4, 12 selbst ein Kolosser) der Lehrer der Kolosser im Christenthum; durch ihn mögen die meisten der dortigen Gläubigen und die in den benachbarten Städten Laodicea und Hierapolis (4, 13) bekehrt sein. Paulus scheint zwar nach 4, 10 schon vor diesem Briefe den Kolossern eine Mittheilung gemacht zu haben, sei es eine briefliche oder durch mündliche Bestellung; aber das kann nur vor ganz Kurzem geschehen sein. Denn der Brief macht

durchaus den Eindruck, dass die Kolosser erst vor Kurzem bekehrt waren, und dass auch Paulus erst neuerlich davon gehört hatte (1, 3. 5ff. 9; 2, 6 f.). Aus 1, 2 lässt sich auch schliessen, dass sie auch damals sich noch nicht zu einer förmlichen Gemeinde constituirt hatten, mit Bischöfen oder Aeltesten und Diakonen. Das würde aber anders sein, wenn Paulus selbst dort und schon vor Jahren das Evangelium gepredigt hätte. Epaphras selbst war wahrscheinlich mit dem Evangelium und mit dem Apostel Paulus irgendwo anders bekannt geworden, vielleicht zu Ephesus während des langen Aufenthaltes des Apostels daselbst, und eben so einzelne andere Kolosser, wie Philemon (Philem. 13, 19) und dessen Familie. Diese, besonders Epaphras, hatten in ihrer Heimath auch Andere für den Herrn gewonnen. Epaphras war nun zu dem gefangenen Apostel gekommen und hatte ihm Näheres über die dortigen Gläubigen mitgetheilt (1, 7ff.; 4, 12), worauf sich unser Brief bezieht. Die dortigen Gläubigen scheinen lauter oder fast lauter Heidenchristen gewesen zu sein; s. besonders 2, 13. Es waren dort aber nach ihrer Bekehrung Menschen aufgetreten, welche die Kolosser in ihrem einfachen christlichen Glauben beunruhigten und verwirrten, deren Treiben dem Paulus wie auch wol dem Epaphras grosse Besorgniss einflösste. [Gegen 1, 2 vrgl. jedoch 4, 16. 17.]

§. **163.** Ueber die Beschaffenheit dieser Irrführer ist viel gestritten worden. Zunächst darüber, ob sie selbst der christlichen Kirche angehörten; zum Theil hat man dieses geleugnet und sie entweder für Juden gehalten, Essäer, Alexandrinische Juden oder ähnlich, so. z. B. *Eichhorn, Schneckenburger* (zuletzt Stud. u. Krit. 1832. S. 840ff.) u. A., oder für Anhänger einer Griechischen oder orientalischen Philosophie (letzteres namentlich *Hug*). Allein nach unserm Briefe gehörten sie äusserlich der christlichen Kirche an. Sonst hätte Paulus sich unmöglich in Beziehung auf sie so ausdrücken können wie 2, 19: *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν κτλ.* (nämlich Christum). Auch waren sie unzweifelhaft Judenchristen mit streng Judaisirender gesetzlicher Richtung; denn nach 2, 11, vgl. 3, 11, stellen sie die Beschneidung als zur Theilnahme am Reiche Gottes allgemein nothwendig hin; auch drangen sie (2, 16 f. 20 f.) auf Beobachtung der Jüdischen Speise- und Reinigungs-

gesetze wie der Jüdischen Zeiten und Feste, namentlich des Sabbaths. Mit dieser gesetzlichen Richtung scheinen sie nun aber (nach 2, 23) zugleich eine asketische und (nach ib. Vs. 8. 18) eine speculative theosophische verbunden zu haben, und zwar letzteres so, dass sie sich besonders tiefsinniger Anschauungen über die himmlischen Wesen rühmten und den Engeln eine Art Cultus widmeten (vgl. 1, 16 ff.). Dadurch hatte ihre Richtung eine gewisse Verwandtschaft mit dem Essäismus, mit seiner Askese und seiner Beschäftigung mit den Namen der Engel. Ob jedoch die Irrführer zu Kolossä auch in einem äusserlichen Zusammenhang mit den Essäern standen (wie noch *Ewald* u. A.), indem sie etwa früher selbst der Sekte der Essäer angehört und von den Eigenthümlichkeiten dieser Sekte Manches mit ins Christenthum herübergenommen haben könnten, lässt sich nicht ermitteln. Es fanden sich zu der Zeit solche Richtungen bei manchen pharisäischen Juden auch wol ausserhalb jener strenge in sich abgeschlossenen Sekte.*) Uebrigens ist es begreiflich, dass eine solche Richtung wol im Stande war, manche der Christen zu gewinnen und sie auch dem Jüdisch-gesetzlichen Wesen mehr geneigt zu machen.**)

*) Vorläufer der *Kerinthischen* Gnosis sieht in ihnen *Neander*, u. *Friedr. Nitzsch* in d. Anm. zu *Bleek's* Vorles. über d. Br. S. 15 f. B.

**) Am nächsten berührt sich *Reuss* (a. a. O. §. 122) mit *Bleek's* Ansicht über die Irrlehrer; er lässt neben pharisäischen Judenchristen essenische, neben gewöhnlichen Judaisten auch gnostisirende in Kolossä ihr Wesen treiben; dieselben verschiedenen Elemente, welche *Bleek* in der gemeinsamen Doctrin der Irrlehrer verbunden sieht, erkennt also auch *Reuss* bei den Irrlehrern als wirksam an, nur vertheilt er sie auf die verschiedenartigen Personen, aus denen er die durch das gemeinsame Judenchristenthum zusammengehaltene Parthei zusammengesetzt sein lässt. Diese Beobachtung einer verschiedenen Strömung innerhalb der irreführenden Parthei hat *Holtzmann* (Kritik der Epheser- und Colosserbriefe. 1872. S. 286 ff.) im Interesse seiner Unterscheidung eines echten und eines überarbeiteten Kolosserbriefes verwerthet. Die paulinische Grundlage unseres Kolosserbriefes polemisire gegen ein aus dem Essenismus hervorgewachsenes Judenchristenthum, das in seinem gesetzlichen Treiben mit dem der Galatischen Judaisten die grösste Verwandtschaft zeige, daneben aber aus dem Essenismus stammende theosophisch-asketische Elemente in sich trage, diese jedoch in weiterer Ausbildung, als sie schon in „den Schwachen" (Röm. 14), den nächsten Geistesverwandten der kolossischen Irrlehrer im N. T., in derselben Mischung vorhanden seien; die spätere Bearbeitung dagegen, unser kanonischer Kolosserbrief, zeige dieselbe Sekte in einem späteren, jenseits des apostolischen Zeitalters fallenden Stadium ihrer Entwicklung als gnostische Ebioniten. Abgesehen von dem besonderen Zusammenhang, in den

Paulus warnt desshalb in diesem Briefe die Leser aufs nachdrücklichste, sich nicht durch solche Menschen verführen zu lassen, und ermahnt sie, festzuhalten allein an Christo, dem Alles unterthan sei im Himmel und auf Erden, und sich nicht in Speculationen über Dinge, die dem Menschen verschlossen seien, zu versenken, noch einem von Christo abziehenden Engeldienste zu huldigen; er weist sie darauf hin, wie die wahre dem Christen nothwendige Beschneidung in der Ausziehung des alten Menschen bestehe, die in der Taufe sinnbildlich dargestellt werde, und wie das Werthlegen auf äusserliche Jüdische Satzungen für sie eine Rückkehr zu den „Anfangsgründen der Welt" sein würde, denen sie bei ihrer Bekehrung zu Christo abgestorben sein müssten. Damit beschäftigt sich das zweite Kapitel, das Centrum des Briefes. Im vorhergehenden Kp. 1 spricht er seinen Dank aus gegen Gott für die den Lesern zu Theil gewordene Gnade, und wie sie der Gegenstand seiner Fürbitte seien, wobei er die einzige Herrlichkeit und Erhabenheit Christi und die Grösse und Allgemeinheit der durch Ihn auch für sie erwirkten Versöhnung schildert, und dann bezeugt, mit welcher Freudigkeit er, der Apostel, auch für sie leide. — Kp. 3, 1—4, 6 ermahnt er die Leser zu einem des neuen Lebens, zu dem sie mit Christo erstanden seien, würdigen Wandel, theils im Allgemeinen, theils deren einzelne Stände, die Weiber und Ehemänner, die Kinder und die Eltern, die Knechte und die Herren. — Dann werden von 4, 7 an noch verschiedene mehr persönliche Verhältnisse berührt, Grüsse u. dergl.

Beim Apostel befanden sich, als er den Brief schrieb, von christlichen Freunden: a) *Timotheus*, den er, wie im Briefe an die Philipper, in der Adresse neben sich nennt (1, 1), und dem er den Brief wol dictirt hat; b) *Aristarch*, der mit ihm von Cäsarea nach Rom gegangen war (Apg. 27, 2), und den er 4, 10, doch wol nur in uneigentlichem Sinne, seinen

Holtzmann seine Ansicht über die Irrlehrer mit seiner Annahme verschiedener Bildungsschichten des Kolosserbriefes gesetzt hat, trägt er die neuerdings ziemlich allgemein recipirte Meinung über dieselben vor: man setzt sie in Zusammenhang mit dem Essenismus bzw. mit der alexandrinischen Religionsphilosophie, man erkennt in „den Schwachen" (Röm. 14) ihre Verwandten, man lässt ihre Anschauung mit mehr oder weniger Bestimmtheit zum gnostischen Ebionitismus tendiren (*Storr, Flatt, Rheinwald, Credner, Meyer, Ewald, Thiersch, Ritschl* (Altkath. K. (2) S. 232 f.), *mein* Römerbrief (S. 58 Anm.), *Schenkel, Weiss, Wittichen* (Geschichtl. Charakt. des Ev. Joh. S. 75), *Baur, Lipsius* (Bibel-Lexikon. II, S. 497 f.); nur streitet man darüber, ob man es mit einer Vorstufe des Gnosticismus im apostolischen Zeitalter, oder mit dem ausgeprägten Gnosticismus des 2. Jahrh. zu thun hat. Dagegen unterscheidet *Hilgenfeld* (Ztschr. 1870, S. 245 ff.) zwischen judaistischen und gnostischen Irrlehrern in Colossä und lehnt die Combination beider Partheien zum gnostischen Ebionitismus ab; ebenso verwahrt sich *Hofmann* (N. T. IV, 2, S. 160 f.) gegen die Annahme eines Zusammenhangs der Irrlehrer mit dem Essenismus oder gar Gnosticismus; sie sind Judaisten sr. M. n., welche den Heidenchristen die ihnen zugemutheten Enthaltungen zum Theil auf Grund naturphilosophischer Lehrmeinungen plausibel machen wollten. M.

Mitgefangenen nennt; c) *Marcus,* der bald zu ihnen kommen sollte (4, 10); d) *Jesus Justus,* ebenfalls ein Judenchrist, *Lucas, Demas* und der aus Kolossä selbst gekommene *Epaphras* (4, 11—14), von dem *Ewald* ohne Berechtigung voraussetzt, dass er ähnlich wie Paulus als Gefangener nach Rom gebracht sei. Er trägt Grüsse auf an die Brüder zu Laodicea und namentlich an den Nymphas „und die Gemeinde in seinem Hause" (4, 15) und befiehlt, dafür zu sorgen, dass dieser Brief auch in der Gemeinde von Laodicea und eben so der Brief aus Laodicea (Vs. 16), gewiss ein Paulinisches Schreiben an die Laodicener, auch bei ihnen gelesen werde. Zuletzt fordert er noch auf, den *Archippus* zu ermahnen, treulich des ihm übertragenen Dienstes im Herrn zu warten (Vs. 17), wol nicht — so Const. Apost. 7, 46, *Michaelis, Storr, Wieseler* (S. 452), [*Laurent* S. 100] — ein Laodicener, sondern ein Kolosser,*) dem vielleicht Epaphras bei seinem Abgange die Obhut über die Angelegenheiten der dortigen Gläubigen übertragen hatte.

Ueberbringer dieses Briefes war der Asiate *Tychicus* (4, 7 f.), den er zugleich mit ihrem Landsmanne *Onesimus* (4, 9) zu ihnen sandte; des letzteren Anwesenheit bei Paulus und Abreise nach Kolossä veranlasste den Brief an Philemon.

Der Brief an Philemon.

§. 164. Auch in diesem Briefe nennt Paulus in der Begrüssung (Vs. 1) neben sich den Timotheus; doch hat er ihn nicht, wie die meisten Briefe und auch den Kol.-Br. (4, 18), dictirt, sondern ganz eigenhändig geschrieben (Vs. 19), sonder Zweifel wegen des rein persönlichen und sehr zarten Gegenstandes, der darin behandelt ist.

Als Empfänger werden Vs. 2 neben Philemon *Appia, Archippus* und „die Gemeinde im Hause des Philemon" genannt. Doch wird im übrigen Briefe nur Philemon angeredet; jene beiden sind wol nur mitgenannt, weil sie mit zum Hause des Philemon gehörten; *Appia* war ohne Zweifel seine Frau und (vrgl. Kol. 4, 17) *Archippus* wol sein Sohn oder Bruder.

Philemon war (vgl. S. 510) dem Paulus persönlich bekannt und verpflichtet, ohne Zweifel durch ihn bekehrt (Vs. 13. 19),

*) *Hitzig,* a. a. O. S. 31, weist dem Philemon, der Appia und dem Archippus, persönlichen Bekannten des Apostels, wegen Kol. 2, 1: *καὶ ὅσοι οὐχ ἑώρακαν τὸ προσωπόν μου* unter der Voraussetzung, dass unser Kolosserbrief eine spätere Ueberarbeitung des echten Kolosserbriefes sei, ihren Wohnsitz in Ephesus an. M.

wol in der Zeit des Aufenthaltes des Paulus zu Ephesus. Er hatte sich der Gläubigen an seinem Wohnorte und der Förderung des Evangeliums daselbst sehr angenommen (Vs. 1—7). Sein Sklave Onesimus war flüchtig geworden und zu dem gefangenen Paulus gekommen, den er wol schon früher als Begleiter seines Herrn kennen gelernt hatte. Dieser war jetzt durch Paulus bekehrt (Vs. 10) und durch ihn bestimmt worden, freiwillig zu seinem Herrn zurückzukehren, in Begleitung des *Tychicus*, als dieser den Brief an die Kolosser überbrachte (Kol. 4, 9); ihm gab Paulus diesen Brief an seinen Herrn mit. Er legt in demselben für Onesimus bei Philemon Fürbitte ein, dass dieser ihm seine Verschuldung vergeben möge; er macht auf die Veränderung aufmerksam, welche inzwischen mit Onesimus — durch seine Bekehrung — vorgegangen sei, und wie er auch ihm, seinem Herrn, jetzt viel mehr werde sein können als früher; zugleich aber gibt er dem Philemon zu verstehen, wie er allerdings den Wunsch und die Erwartung hege, dass derselbe für Onesimus noch ein Mehreres thun werde, als er hier im Briefe gradezu ausspricht, dass er ihn in Zukunft nicht mehr als seinen Knecht, sondern als seinen Bruder in Christo ansehen und ihm auch die leibliche Freiheit schenken werde. Der ganze Brief ist mit bewundernswürdiger Feinheit und Zartheit geschrieben, und liefert einen Beweis, in welchem Grade der Apostel selbst es verstand, was er den Kolossern (4, 6) anempfiehlt, seiner Rede Anmuth und Lieblichkeit zu geben. Dazu ist das Ganze vom reinsten christlichen Sinne durchdrungen.

Als Wohnort des Philemon wird gewöhnlich und mit Recht Kolossä angenommen.

Das beruht auf Kol. 4, 9, wo Onesimus als ein Kolosser bezeichnet wird (*ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν*); er war also nicht bloss dort geboren, sondern hatte dort auch zuletzt gewohnt, und hier war also der Wohnort seines Herrn. So schon die Alten; zur Zeit des *Theodoret* glaubte man noch das Haus des Philemon zu Kolossä erhalten. *Wieseler* dagegen will ihn zu einem Bürger von Laodicea machen, was auf der schon S. 513 erwähnten falschen Voraussetzung beruht, dass — nach Kol. 4, 17 — Archippus in Laodicea müsse gewohnt haben; dann würde freilich nach der Verbindung, worin er Philem. 3 mit Philemon genannt wird, auch dieser ohne Zweifel dort zu suchen sein. *Wieseler* hält denn auch — wie schon einige Aeltere — unsern Brief für *τὴν ἐκ Λαοδικείας* Kol. 4, 16

(Progr. de ep. Laodicena. Gött. 1844, u. Chronol. d. apost. Zeitalters S. 450—455), und auch *Thiersch* (Vers. zur Herstellung etc. S. 424) findet das nicht unwahrscheinlich.*) Allein das ist sicher nicht richtig. Hätte auch Philemon zu Laodicea gewohnt, so hätte doch Paulus unsern Brief bei seinem rein persönlichen Inhalte und vertraulichen Charakter nicht als ein der Laodicenischen Gemeinde überhaupt bestimmtes Schreiben betrachten und die Kolosser ohne weiteres auffordern können, sich dasselbe aus Laodicea kommen zu lassen, ohne wenigstens dem Philemon selbst auch es als Wunsch und Bitte auszusprechen, dasselbe den Kolossern mitzutheilen. Gewiss haben wir bei jenem Kol. a. a. O. bezeichneten Briefe an ein Schreiben von einem mehr allgemeinen Charakter und mehr doctrinellen Inhalte zu denken.

§. **165.** Die Umgebung des gefangenen Apostels bei Abfassung dieses Briefes (Vs. 1. 23 f.) ist ganz dieselbe wie beim Kolosserbriefe (s. S. 512), nur wird dort noch *Jesus Justus* genannt. Darnach ist auf Grund der Vergleichung von Kol. 4, 7—9 nur die Annahme statthaft, dass unser Brief zugleich mit dem an die Gläubigen in Kolossä überhaupt durch Tychicus und Onesimus abgesandt ist. Indess in den hier vorausgesetzten persönlichen Verhältnissen hat man nun in neuerer Zeit zum Theil einen Grund gefunden, als Ort der Abfassung nicht Rom, sondern lieber Cäsarea anzunehmen (vgl. §. 161). Denn die bei Paulus anwesenden Männer könne man sich eher zu Cäsarea als zu Rom bei ihm denken, und eben so werde auch Onesimus leichter zu Paulus nach Cäsarea gekommen sein und Paulus dort die Nachrichten über die Kleinasiatischen Gemeinden erhalten haben, als in dem so viel weiter entfernten und wegen der Trennung durch das Meer so viel schwerer zu erreichenden Rom. Allein bei dem lebhaften Verkehr, der zwischen der Hauptstadt Rom und den Provinzen stattfand, lässt sich eben so wohl denken, dass der entflohene Sklave sich nach Rom wenden oder dahin verschlagen werden konnte als nach Cäsarea, zumal wenn, was leicht möglich ist, er ursprünglich gar nicht gerade darauf ausging, sich zu Paulus zu begeben. Ferner kann auch Epaphras eben so wohl von Kolossä zu Paulus nach Rom als nach Cäsarea gekommen sein, zumal wenn er etwa nicht ausschliesslich dem Paulus Nachrichten über die Verhältnisse

*) *Laurent* (a. a. O. S. 100 f.) hält Philemon zwar auch für einen Laodicener; dennoch sucht er den Brief an die Laodicener nicht im Briefe an Philemon, sondern im Epheserbrief. M.

der Christenheit zu Kolossä und in der Gegend überbringen, sondern zugleich, wie *Neander* vermuthet, persönliche Angelegenheiten besorgen wollte; daraus würde es sich auch erklären, dass er nicht mit diesen Briefen zurückkehrte, sondern noch länger bei Paulus blieb. Dass Paulus gerade von Rom aus mit ziemlich entfernten Gemeinden nach Osten hin in lebhaftem Verkehr stand, beweist — ausser dem 2. Timoth. — auch der Philipperbrief; die Philipper hatten schon von der Erkrankung ihres Abgeordneten bei Paulus gehört und ihm war wieder die Besorgniss der Philipper um denselben zur Kenntniss gekommen (2, 25ff.); ausserdem spricht Paulus davon, auch bald den Timotheus zu ihnen senden zu wollen, um durch ihn wieder zu erfahren, wie es mit ihnen stehe (2, 19). Was aber die bei Paulus sonst anwesenden Freunde betrifft, so lässt sich bei keinem derselben ein besonderer Wahrscheinlichkeitsgrund gegen Rom und für Cäsarea auffinden, wohl aber bei mehreren das Umgekehrte.

Aristarch hatte den Paulus von Cäsarea nach Rom begleitet, und so höchst wahrscheinlich auch *Timotheus*, jedenfalls war dieser bei Paulus zu Rom, als er den Philipperbrief schrieb; ihre Erwähnung kann also in einem von Rom aus geschriebenen Briefe nicht befremden; doch mögen sie auch zu Cäsarea längere Zeit bei ihm gewesen sein. Dort konnte auch der Jerusalemitaner *Marcus* sich leicht bei Paulus einige Zeit aufgehalten haben. Allein eben so wohl auch zu Rom. Als Paulus später, bei einer zweiten Gefangenschaft, von Rom aus den 2. Timoth.-Br. schrieb, war Marcus nach 4, 11 bei Timotheus in Asia; aber Paulus befiehlt dem Timotheus, ihn nach Rom mitzubringen, denn er sei ihm zum Dienste sehr nützlich; das erklärt sich am ehesten, wenn derselbe schon das frühere Mal bei Paulus dort gewesen war und sich ihm nützlich bewiesen hatte, vielleicht durch seine Kenntniss der Lateinischen Sprache (vrgl. §. 46). Bei der gewöhnlichen Annahme, dass Lucas den Paulus von Cäsarea nach Rom begleitet, würde seine Erwähnung am wenigsten Schwierigkeit verursachen. Aber davon abgesehen, befand er sich nach 2. Tim. 4, 11 während der späteren Gefangenschaft des Paulus zu Rom bei dem Apostel, und kann er dort gar wohl von der Zeit der ersten Gefangenschaft des Apostels her fortwährend geblieben sein, indem er als Arzt sich dort seine Subsistenzmittel verschaffte; von einem Aufenthalte desselben zu Cäsarea ist uns wenigstens nichts bekannt. — *Demas* kommt nur noch 2. Tim. 4, 10 vor, wo Paulus sich beklagt, dass er aus Liebe zu dieser Welt ihn verlassen habe und nach Thessalonich gegangen sei: er war darnach also in Rom gewesen und kann dort gar wohl auch schon seit der ersten Gefangenschaft sich aufgehalten haben, während uns über einen Aufenthalt desselben zu Cäsarea nichts bekannt ist. Endlich

Jesus Justus (Kol. 4, 11) wird nicht weiter erwähnt; seine Erwähnung a. a. O. kann also für die streitige Frage kein Moment abgeben.

Nehmen wir nun die übrigen schon oben geltend gemachten Momente dazu, so dürfen wir mit Recht die früher allgemeine Annahme festhalten, dass diese beiden Briefe von Rom aus geschrieben sind, nachdem Paulus dort schon geraume Zeit gefangen gesessen hatte.

§. **166.** Hinsichtlich der *Echtheit* haben beide Briefe die bedeutendsten Zeugnisse des Alterthums für sich.

Beide hatte Marcion in seinem Kanon. Der Kolosserbrief wird ohne weiteres von *Irenäus, Clemens Alex.* u. A. als Paulinisch angeführt, und es finden sich auch schon bei *Justinus* M. und bei *Theophilus v. Antiochien* ziemlich sichere Spuren seiner Benutzung.*) Der Brief an Philemon wird zwar von den Kirchenvätern erst von *Tertullian* ausdrücklich genannt;**) aber das hat seinen Grund sonder Zweifel nur in dessen geringem Umfange und Inhalte. Tertullian setzt ausdrücklich voraus, dass er in der Kirche schon vor Marcion anerkannt war; und in der That waren beide Briefe schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Kirche als echte Paulinische Schriften bekannt und anerkannt.

Zur Zeit des *Hieronymus* (Proöm. comm. in ep. ad Philem.) wollten Einzelne den Br. an Philemon nicht gelten lassen und behaupteten auch, derselbe sei von den meisten Alten verworfen (a plerisque veteribus repudiatum). Dieses Letztere, offenbar ein blosses Vorgeben, konnte sich bloss darauf stützen, dass sich nicht gerade ein häufiger Gebrauch von demselben gemacht findet. Sie selbst nahmen nur Anstoss an dem nach ihrem Urtheile Unbedeutenden seines Inhaltes, und meinten deshalb, der Brief sei entweder nicht von Paulus, oder — und das scheint ihre eigentliche Meinung gewesen zu sein — er habe ihn nur als reines Privatschreiben verfasst, nicht als Apostel, in unmittelbarem Auftrage Christi und vom heiligen Geiste inspirirt. Doch fanden ihre Bedenklichkeiten weiter keinen Eingang, am wenigsten die Zweifel gegen die Echtheit

*) *Justin.* dial. c. Tryph. c. 84 (p. 310 B Paris.): τὸν πρωτότοκον τῶν πάντων ποιημάτων. c. 85 (p. 311 B): πρωτοτόκου πάσης κτίσεως. c. 100 p. 326 D): πρωτότοκον μὲν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων. *Theophil.* ad Autolycum II. 22 (p. 100 B Paris.): πρωτότοκον πάσης κτίσεως. Vgl. Col. 1, 15.

**) Adv. Marc. V, 21: Soli huic epistolae brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet. Miror tamen, cum ad unum hominem literas factas receperit, quid ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit. Adfectavit, opinor etiam numerum epistolarum interpolare.

des Briefes, der auch seinem ganzen Inhalte und Geiste nach das Gepräge der Echtheit im allerhöchsten Grade an sich trägt und auf keinen Unbefangenen den Eindruck von etwas künstlich Gemachtem hervorbringen wird. Gleichwol gehört auch dieser Brief zu den von *Baur* geächteten.

Baur (Paulus S. 475—480; (2) II, S. 88 ff.) verkennt zwar nicht das Schöne, Sinnige, wahrhaft Christliche des Briefes, scheint ihn aber für den Paulus fast zu schön und tiefsinnig zu finden; denn er betrachtet als den Zweck des Briefes nicht das zu Tage Liegende, sondern tiefsinnige Ideen, die unter geschichtlicher Hülle geltend gemacht würden;*) er sei das Embryon eines christlichen Romans. *Baur* meint, und das scheint sein Hauptgrund gegen den Brief, es gebe gar keine Paulinischen Briefe aus der Gefangenschaft des Apostels. Doch scheint er, was diesen Brief betrifft, in seinem Urtheile als der Einzige dazustehen und wird es auch wol bleiben.

Die Echtheit des Kolosserbriefes dagegen ist schon vor Baur von *Mayerhoff* angegriffen.

E. Th. Mayerhoff (Der Br. an die Col., mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe krit. geprüft. Berl. 1838) findet in dem Briefe Un-Paulinisches im Sprachgebrauche wie in der Darstellungsweise, theilweise auch in dogmatischen Vorstellungen; er hält den Brief für eine Nachbildung des nach seiner Meinung ebenfalls nicht echten Briefes an die Epheser, und die in demselben bekämpften Irrlehrer für Cerinthianer aus der nach-apostolischen Zeit. Auch *Baur* weist dem Briefe seinen Platz unter den unechten Schriften an (Paulus S. 417—457). Die in dem Briefe bekämpften Irrlehrer hält er für (spätere, nach-apostolische) Ebioniten, die dogmatische Richtung des Briefes selbst für eine gnostische, ähnlich der des Johanneischen Evangeliums; als Zweck betrachtet er, zwischen Juden- und Heidenchristen zu vermitteln (während der Brief doch so entschieden der Judaisirenden Richtung entgegentritt); in der Erwähnung des *Marcus* und *Lucas* findet er die Tendenz, die beiden Evangelien dieser Männer zu empfehlen und das harmonische Verhältniss derselben unter sich und zu Paulus hervorzuheben. — An *Mayerhoff* und *Baur* schliesst sich denn auch *Schwegler* an (Nachapost. Zeitalter II. 325—330 vgl. S. 289 f.). Es würde uns aber zu weit führen, die einzelnen Argumente, die theils nicht beweisend sind, theils auf völliger Entstellung beruhen, zu beleuchten; vgl. *Huther* Comm. üb. d. Br. P. an die Col. Hamb. 1841. S. 418 ff. (gegen Mayerhoff) und *de Wette* §. 144 Anm. b.

Allerdings bietet der Brief in Vergleich mit den bisher

*) A. a. O. S. 91: „Es wird hier im Christenthum die schöne Idee aufgefasst, dass die durch dasselbe mit einander Verbundenen in einer wahren Wesensgemeinschaft mit einander stehen, so dass der Eine in dem Andern sein eigenes Selbst erkennt, sich mit ihm völlig Eins weiss und einer für alle Ewigkeit dauernden Vereinigung angehört." M.

betrachteten manches Eigenthümliche; allein das ist nicht der Art, dass es gegen denselben Verfasser spräche; denn auch die anderen Briefe des Paulus, und selbst die von Baur als echt anerkannten, haben jeder viel Eigenthümliches, z. B. der Gal.-Br. in Vergleich mit den Korintherbriefen, und selbst 2. Kor. in Vergleich mit 1. Kor. Ein entschiedenes Zeugniss für die Echtheit unseres Briefes bildet — ausser der Geschichte desselben in der Kirche — namentlich die doch so unverkennbar nicht künstlich gemachte Harmonie mit dem Briefe an Philemon in den vorausgesetzten geschichtlichen Umständen, in denen der Apostel sich befand. Ueberhaupt würde, wie *Meyer* sagt, die Erdichtung eines solchen Briefes jedenfalls bewundernswürdiger sein als seine Originalität.*)

Gegen *Ewald's* unwahrscheinliche Ansicht, dass der Brief zwar in Paulus Namen und mit dessen Wissen und Willen geschrieben sei, aber nicht von ihm selbst, sondern von Timotheus, der ihn concipirt habe, nachdem bloss eine vorläufige Besprechung mit Paulus über den Inhalt des Schreibens vorhergegangen sei, s. *Nitzsch* a. a. O. S. 19 f., *Meyer* S. 180 ff.

Der Brief an die Epheser.

§. **167.** Auch dieser Brief ist in neuerer Zeit mehrfach hinsichtlich seiner Echtheit angefochten oder bezweifelt worden, und er bietet allerdings Manches, was bedenklich machen könnte, dar. Als Verfasser nennt er ausdrücklich den Apostel Paulus (1, 1), und zwar den in Banden gefangenen Apostel (3, 1; 4, 1; 6, 20; vgl. §. 161); und da nun als Ueberbringer des Briefes 6, 21 f. auch Tychicus genannt und der Zweck seiner Sendung fast wörtlich übereinstimmend angegeben wird, wie Kol. 4, 7 f., so müssen wir schon desshalb der fast allgemeinen Annahme beipflichten, dass der Brief gleichzeitig

*) Am scharfsinnigsten haben *Reuss* (a. a. O.), *Schenkel* (zuletzt Bibel-Lexikon II, S. 120 ff.; III, S. 566 ff.; IV, S. 531 f.), *Klöpper* (De origine epistolarum ad Ephesios et Colossenses etct. Gryphiae 1852) neuerdings die angefochtene Echtheit der Briefe an die Colosser, Epheser und an Philemon vertheidigt; die kritische Frage kann aber erst im Zusammenhang mit den Untersuchungen über den Epheserbrief erledigt werden. M.

mit denen an die Kolosser und an Philemon aus Rom geschrieben ist. Eben darauf führt bei Voraussetzung der Echtheit des Briefes die grosse auffallende Verwandtschaft desselben mit dem an die Kolosser, mit dem er nicht nur im Wesentlichen dieselben Gegenstände — nur fehlt die Polemik gegen die Irrlehrer Kol. 2 — und meist in derselben Aufeinanderfolge behandelt, sondern vielfach auch in der Darstellung und im Ausdrucke, auch wo dieser sich nicht so von selbst ergab, zum Theil wörtlich zusammentrifft; nur hat in unserm Briefe die Darstellung meistens etwas Breiteres und die gleichen Gedanken sind weiter ausgesponnen als im Kol.-Br.*) Auch dieses Verhältniss macht bei Voraussetzung der Echtheit unseres Briefes die Annahme nothwendig, dass dessen Abfassung der Zeit nach möglichst nahe mit der des Kolosserbriefes zusammentrifft.**) Doch würde sich, wie es scheint, auch dieses Verhältniss nur unter der Voraussetzung erklären, dass auch die ersten *Leser* beider Briefe sich mit gleichen Bedürfnissen in wesentlich gleichen Verhältnissen befanden. Gerade in dieser Hinsicht aber bietet unser Brief seinem Inhalte nach, auch ganz abgesehen von dem Verhältnisse zum Kolosserbriefe, grosse Schwierigkeit dar. Als die ersten Leser des Briefes werden hier die Epheser bezeichnet, und zwar nicht bloss in der Ueberschrift und in den Unterschriften der Griechischen Handschriften wie der alten Uebersetzungen, sondern auch im Contexte des Briefes selbst 1, 1: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Dieser Bestimmung scheint nun aber der Inhalt des Briefes, als ein Schreiben des Paulus von Rom aus betrachtet, mehrfach nicht zu entsprechen.***) In Ephesus, der alten Metropolis von Jonien und damaligen Hauptstadt des proconsularischen Asiens, war Paulus persönlich das eine Mal über zwei Jahre lang mit bedeutendem Erfolge thätig gewesen; er musste daher mit der dortigen Gemeinde innige persönliche Beziehungen haben, wie sich das auch (Apg. 20) auf seiner letzten Reise von Macedonien nach Jerusalem zeigt, wo der Apostel die Aeltesten der Gemeinde nach Milet kommen liess und dort so bewegten

*) Eine Gegenüberstellung der einander entsprechenden Stellen beider Briefe s. bei *de Wette* §. 146 a.

**) Was mit Unrecht *Rinck* leugnet, Stud. u. Krit. 1849. 4. S. 956 ff.

***) Was mit Unrecht ebenfalls *Rinck* in Abrede stellt, S. 948—958.

Abschied von ihnen nahm, während er bei Ephesus selbst absichtlich vorbeifuhr, da es ihm schwer geworden sein würde, dort so bald sich loszumachen, wie für den Plan seiner weiteren Reise nothwendig war. Die Gemeinde selbst aber (s. §. 145) bestand von Anfang an gemischt aus Judenchristen und Heidenchristen, und die ersteren bildeten selbst noch etwas später einen nicht unbedeutenden Theil derselben. Unser Brief würde nun etwa drei Jahre nach jenem Abschiede des Apostels von den Ephesinischen Aeltesten geschrieben sein; in dieser Zeit kann dem Apostel die Entwicklung der dortigen Zustände, mochten sie nun weiter zum Guten fortschreiten oder manches Störende erfahren, nicht fremd geblieben sein, auch können ihm die persönlichen Verhältnisse nicht unbekannt geworden sein, und muss er auch unter den damaligen Mitgliedern und Vorstehern der Gemeinde ihm viele persönlich Bekannte, manche näher Befreundete gehabt haben. Darnach würden wir in einem damals an diese Gemeinde gerichteten Schreiben des Paulus auch das Hervortreten der persönlichen Beziehungen erwarten, und in einem viel höheren Grade als z. B. in dem Briefe an die Christenheit zu Kolossä. Allein unser Brief zeigt gerade das Gegentheil.

a) Persönliche Beziehungen finden sich im Briefe gar keine, wenn man nicht dahin rechnen will Kp. 6, 21 f., wo Paulus sagt, er habe den Tychicus zu ihnen gesandt, damit sie erführen, wie es um ihn, den Apostel, stehe und damit er ihnen Zuspruch brächte. Aber kein Gruss an irgend einzelne Mitglieder der Gemeinde vom Apostel, noch an die Gemeinde von Freunden des Paulus, die (nach Kol. u. Philem.) bei ihm anwesend waren, auch nicht einmal von *Timotheus* und *Aristarch*, die doch beide mit Paulus längere Zeit in Ephesus gewesen waren (Apg. 19, 29; 1. Kor. 4, 17), und die sich auch wieder in Paulus Begleitung auf der Reise von Macedonien befanden (Apg. 20, 4) und daher sonder Zweifel auch bei der Zusammenkunft mit den Ephesinischen Aeltesten in Milet bei ihm waren. Sollte Paulus in einem an die Epheser geschriebenen Briefe diese beiden Männer gar nicht erwähnt haben, während er in dem gleichzeitig geschriebenen Briefe an die Kolosser, denen dieselben jedenfalls doch ferner standen, die Leser von dem einen grüsst (4, 10), den andern gleich am Anfange (1, 1) neben sich, dem Schreibenden, mitnennt? b) Ueberhaupt findet sich im ganzen Briefe keine Spur, dass Paulus seine Leser persönlich gekannt, viel weniger, dass er dieselben dem grössten Theile nach bekehrt und mit ihnen in irgend einem nahen Verhältnisse gestanden hätte. Er spricht vielmehr zu ihnen wie zu den Kolossern,

wie zu Menschen, von deren Bekehrung er eben erst in Kenntniss gesetzt war, und mit denen er in gar keiner näheren Berührung gestanden hatte; s. besonders 1, 15 f.; 3, 2; 4, 21; desgl. 1, 13; 2, 1. 19. c) Dabei setzt er sie unverkennbar und zum Theil ausdrücklich als aus den Heiden bekehrt voraus (wie die Kolosser), 2, 11 f. 19; 3, 1. 6; 4, 17; vgl. 5, 8. d) Endlich ist auffallend, dass der Brief nicht an die *Gemeinde* der Epheser gerichtet ist, sondern — wieder ähnlich wie der Kolosserbrief — an die dortigen Heiligen und Gläubigen in Christo, und dass sich weder Beziehungen auf bestimmte Gemeindeeinrichtungen, noch auch in den an einzelne Alter und Stände gerichteten Ermahnungen (5, 22—6, 9) *solche* finden, die sich auf das Verhältniss der Aeltesten, Diakonen u. s. w. zur Gemeinde, oder der übrigen Mitglieder zu ihren Vorstehern und Pflegern beziehen. Alles dieses würde sich begreifen lassen, wenn in dem Kreise, den der Apostel vor Augen hatte, das Christenthum erst eben Eingang gefunden hatte, und feste Gemeindeeinrichtungen noch fehlten, nicht aber in einer so alten Gemeinde, wie die Ephesinische, deren Aelteste schon nach Milet zu Paulus kamen.

§. 168. In diesen Schwierigkeiten, welche der Brief, unter der Voraussetzung, dass er von Paulus von Rom aus an die Epheser gerichtet sei, unleugbar darbietet, liegt eine gewisse Berechtigung, die Echtheit desselben in Zweifel zu ziehen.

Die ersten Zweifel in dieser Beziehung veröffentlichte *Usteri* (Paulin. Lehrbegr.), der dabei mündlichen Aeusserungen von *Schleiermacher* in dessen Vorlesungen folgte — in seinen gedruckten Vorlesungen über Einl. i. N. T. äussert dieser aber nur die Vermuthung, dass ein Begleiter des Paulus ihn nach dessen Andeutungen geschrieben habe (S. 165 f. 194). Ausdrücklicher hat dann *de Wette* die Echtheit bezweifelt, §. 146, besonders Ausg. 4 ff. und noch entschiedener im Exeget. Handb. z. d. Br. (1843. Ausg. 2. 1847); ferner *Schwegler* (Theol. Jahrbb. 1844. S. 378—395; wieder abgedruckt im Nachap. Zeitalter II. 375—392; s. ib. S. 330—338) und *Baur* (Paulus S. 417—457, (2) II, S. 3 ff.; Neutestamentl. Theol. 1864. S. 256 ff.), [*Planck* (Theol. Jahrbb. 1847. S. 461 ff.)]. Auch *Ewald* hält den Brief für unecht, weshalb er ihn in den „Sendschreiben des Ap. Paulus" nicht mit behandelt [(vgl. Geschichte des Volkes Israel. VII, S. 243 ff, VIII, S. 274; Sendschreiben des Paulus. S. 469; Sieben Sendschreiben des N. Bundes. 1870. S. 153), *Rénan* (Saint-Paul. 1869. S. VI. XII ff.), *Hitzig* (Zur Kritik paulin. Briefe. 1870. S. 22 ff.), *Hilgenfeld* (Ztschrft. f. wiss. Theol. 1870. S. 252), *Hönig* (Ztschrft. f. wiss. Theol. 1872. S. 63 ff.), *Holtzmann* (Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe. 1872. S. 4 ff.), *Hausrath* (Der Apostel Paulus (2) S. 461].

Allein die Annahme der Unechtheit hat hier doch auch etwas sehr Unwahrscheinliches, sowol nach der inneren Beschaffenheit als nach der äusseren Geschichte des Briefes. Nach der letzteren lässt sich mit Sicherheit annehmen, dass

der Brief schon vor der Mitte und schon am Anfang des zweiten Jahrhunderts als eine echt Paulinische Schrift gegolten hat.

Bei *Ignatius* Ep. ad Ephes. c. 12 findet sich in der kürzeren Griechischen Recension: *Παύλου συμμύσται .... ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χρ. Ἰ.*, und dieses ist trotz des ungenauen Ausdrucks: *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* höchst wahrscheinlich in Beziehung auf unseren Brief gemeint. Allein die längere Recension hat hier etwas ganz Anderes (*ὃς πάντοτε ἐν ταῖς δεήσεσιν αὐτοῦ μνημονεύει ἡμῶν*), und in der kürzesten und wol höchst wahrscheinlich älteren Syrischen Recension fehlt die Stelle ganz. Aber bei *Polykarp* ad Philipp. finden sich zweimal unverkennbare Anspielungen auf unseren Brief.*) *Marcion* hatte auch diesen Brief mit in seinem Kanon, und nicht minder finden wir die ausdrücklichsten Spuren einer Benutzung des Briefes als eines Paulinischen bei *Valentinus* und seiner Schule; s. die von *Hug* I. S. 86. 95. 96 (Ausg. 3) angeführten Stellen und ausserdem in den Philosophumena des *Hippolytus* VI. 34 (p. 193, 53 ff.), wo Valentin unseren Brief als „die Schrift" anführt. Und da nun auch die rechtgläubigen Kirchenlehrer verschiedener Gegenden, wie *Irenäus, Clemens Al., Tertullian,* das Fragment bei Muratori, wie alle späteren, in der Benutzung und Anerkennung des Briefes als eines unbezweifelt Paulinischen zusammentreffen, so muss er als solcher in der Kirche auch schon vor der Bildung dieser Sekten gegolten haben; ganz unmöglich kann er, was *Schwegler* geltend machen will, erst ein Product der Montanistischen Bewegungen sein.

Auch liesse sich schwer angeben, zu welchem besonderen Zwecke etwa ein späterer Schriftsteller einen solchen Brief in Paulus Namen verfasst haben sollte, da in demselben nicht gerade einzelne Punkte so hervortreten, dass deren Geltendmachung auf eine für die Richtungen und Bedürfnisse einer späteren nachapostolischen Zeit angemessene Weise als Zweck der Composition dieser Schrift betrachtet werden könnte.**)

*) C. 1: *Χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων* (vgl. Eph. 2, 8 f.). C. 12: ut his scripturis dictum est: Irascimini et nolite peccare, et Sol non occidat super iracundiam vestram (vgl. Eph. 4, 26). [Ueber die Beweiskraft der Citate aus Ignatius und Polycarp vergl. jedoch o. S. 166 Anm. und S. 277 Anm. 1 u. 2. Das 12. Kap. des Polykarpusbriefes ist gerade in dem Abschnitt, der Eph. 4, 26 citirt, interpolirt, und beide Zeugen gehören nicht in den Anfang des saec. 2. — Dass die Valentinianer den Epheserbrief mit besonderer Vorliebe gebrauchen, ja ihn in ihrer Schule förmlich commentirt zu haben scheinen, hat *Heinrici* (Die Valentinische Schule und die heilige Schrift. Berlin 1871. Vrgl. auch *Holtzmann,* a. a. O. S. 278) nachgewiesen. Daraus ergibt sich allerdings, dass er schon in den früheren Decennien des saec. 2 allgemein als ein Werk des Apostel Paulus anerkannt gewesen sein muss. M.]

**) Nach dem Vorgange *Ewald's* (Sieben Sendschreiben. 1870. S. 153 ff.) lässt sich aber doch mit *Holtzmann* (a. a. O. S. 303 ff.) auch unter

Am wenigsten aber macht der Brief beim Lesen den Eindruck, als könnte er auch ohne besonderen Zweck vom einem Nachahmer bloss wie zur Uebung angefertigt sein; denn dazu ist schon auf die Form zu wenig Sorgfalt gewandt. Ueberhaupt erklärt sich die ganze Weise der Darstellung im Briefe auf natürliche Weise nur aus der Sorglosigkeit und Lebendigkeit eines von den behandelten Gegenständen wirklich afficirten Gemüthes. [Vgl. über die Echtheit noch *Bleek's* Vorles. über d. Br. S. 186ff.]

§. **169.** Nehmen wir aber die Echtheit des Briefes an, so lässt uns das vorher über den Inhalt Bemerkte vermuthen, dass derselbe ursprünglich für einen andern Kreis von Lesern bestimmt gewesen sein müsse, als der kirchlichen Ansicht, dem Titel und der Angabe in der Begrüssung 1, 1 gemäss ist. Und diese Vermuthung hat auch an bestimmten äusseren Zeugnissen einen Halt. Zur Zeit Basilius des Gr., nach der Mitte des vierten Jahrhunderts, fehlten gerade in den ältesten der damals vorhandenen Handschriften die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* in der Zuschrift 1, 1, und zu Tertullians Zeit fehlten sie höchst wahrscheinlich in allen, so dass damals die in der Kirche herrschende Annahme, der Brief sei an die *Epheser* geschrieben, sich nur auf die Ueberschrift in den kirchlichen Handschriften und auf die damit zusammenhangende kirchliche Ueberlieferung stützte.

a) *Marcion* hatte den Brief in seinem Kanon unter dem Titel *ad Laodicenos*. S. Tert. adv. Marc. V. 11: Praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodicenos.

der Voraussetzung der Unechtheit des Epheserbriefes seine Entstehung hinlänglich motiviren. Paulus Mund war stumm geworden und mit der Neige des ersten christlichen Jahrhunderts die schriftstellerisch productive Kraft der Kirche im Abnehmen begriffen; als nun unter den veränderten Zeitverhältnissen nach dem Jahre 70 die Lebensarbeit des Paulus in der Entstehung einer grossen Völkerkirche, in der sich auch die lebensfähigen Elemente des Judenchristenthums zurecht zu finden begannen, allmählich ihre Früchte trug: da macht ein späterer Jünger des Apostels diesen selbst zum Zeugen seines Triumphs und lässt ihn ein Wort des Sieges und des Friedens in die Gemeinde hineinreden, den Preis der reichen Gnade Gottes, die in Christo die zwei religiös geschiedenen Theile der Menschheit verbunden und diese unter dem Haupte, Christo, zur Einheit seines Leibes in der Kirche zusammengefasst hat; zugleich wird neben einer kürzeren Warnung vor den gerade für Heidenchristen gefährlichen theoretischen Verirrungen der gnostisirenden Speculation im Geiste des Paulus ein für Heidenchristen bestimmtes ausführliches Programm sittlicher Lebensführung entworfen. M.

— C. 17: *Ecclesiae quidem veritate* epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei *titulum* aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator. Nihil autem de *titulis* interest, cum ad omnes Apostolus scripserit, dum ad quosdam. Falsch ist hiernach, wenn *Epiphanius* Haer. XLII. p. 310. 374. 375 die Sache so darstellt, als ob Marcion — ausser dem Epheserbriefe — auch noch *τῆς πρὸς Λαοδικέας λεγομένης μέρη* gehabt, oder dass er diesen Brief gehabt und daraus Zeugnisse angeführt hätte. Epiphanius denkt hierbei an das apokryphische Schreiben an die Laodicener; aber dass Marcion dieses in seinem Kanon sollte gehabt haben, davon weiss Tertullian nichts, und es beruht das sicher nur auf einer Verwechselung des Epiphanius; denn das Citat, welches Epiphanius p. 374 als ein Scholion des Marcion aus dem Laodicenerbriefe anführt, findet sich, wie Epiphanius selbst bemerkt, in unserem Epheserbriefe (4, 5. 6).*)

b) Also kann Marcion auch in dem Briefe selbst 1, 1 das *ἐν Ἐφέσῳ* nicht gelesen haben; entweder haben diese Worte in seinem Kanon ganz gefehlt, oder er muss an ihrer Stelle *ἐν Λαοδικείᾳ* gelesen haben. Wäre das Letztere der Fall gewesen, so würde Tertullian von seinem Standpunkte aus ihn nicht bloss einer Verfälschung des Titels beschuldigt haben, wie er c. 17 thut, sondern auch einer Verfälschung des Textes des Briefes selbst. Aber eben dessen hätte er ihn auch beschuldigen können und würde er ihn beschuldigt haben, wenn jene Worte *ἐν Ἐφέσῳ* bei Marcion fehlten, aber in den kirchlichen Handschriften gelesen wurden; denn da würde Tertullian ohne weiteres vorausgesetzt haben, dass Marcion dieselben willkührlich getilgt habe, und gewiss nicht unterlassen haben, ihn auch hier einer Verstümmelung des Textes der Schrift zu beschuldigen. Da er dies aber nicht thut, und doch ausdrücklich die Verfälschung des Titels und bloss des Titels erwähnt, so kann auch Tertullian in seiner Handschrift das *ἐν Ἐφέσῳ* nicht gehabt haben, und dieses überhaupt, so weit dem Tertullian bekannt war, in den kirchlichen Handschriften seiner Zeit nicht gelesen sein. Manche, wie *Harless* (Comm. üb. den Brief P. an die Eph. Erl. 1834; 2. unveränderte Aufl. Stuttg. 1858), *Wiggers* (Stud. u. Krit. 1841. S. 428 f.), *Lünemann* (De epistolae, quam Paulus ad Ephes. dedisse perhibetur, authentia, primis lectoribus, argumento summo et consilio. Gött. 1842. p. 37), *de Wette* §. 145 c. Anm. a, u. A., wollen diese Folgerung zwar nicht gelten lassen; aber sie scheint doch auch aus andern Gründen ziemlich sicher zu sein. Nämlich:

c) *Basilius d. Gr.* († 379) contra Eunom. II. 19 sagt, dass Paulus im Epheserbriefe seine Leser als Solche, die mit dem *ὄν* oder dem *ὤν* (*τῷ ὄντι*) wahrhaft durch Erkenntniss vereinigt seien, mit einem eigenthümlichen Ausdruck *ὄντας* nenne (= wahrhaft Seiende) in den Worten: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.***) Diese Erklärung setzt

*) *Εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἷς Χριστὸς, εἷς θεὸς κτλ.* Dazu Epiph.: *Συναδόντως μὲν τῇ πρὸς Ἐφεσίους, ὦ Μαρκίων, καὶ ταύτας τὰς κατά σου μαρτυρίας ἀπὸ τῆς λεγομένης πρὸς Λαοδικέας συνήγαγες κατά σου μαρτυρίας.*

**) So hatte auch schon *Origenes* die Lesart in seinen Handschriften

nothwendig voraus, dass die Stelle so gelesen ward wie Basilius sie anführt, so dass hinter τοῖς οὖσι weder ἐν Ἐφέσῳ noch etwas Aehnliches stand; sonst hätte die gleiche Deutung auch z. B. Phil. 1, 1 geltend gemacht werden können. Aus den folgenden Worten des Basilius erhellt auch ausdrücklich, dass zwar zu seiner Zeit ἐν Ἐφέσῳ in vielen Handschriften stand, aber nicht in allen, namentlich nicht in den älteren; denn er fügt hinzu: οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὑρήκαμεν. Er bezeichnet also die kürzere Lesart ohne ἐν Ἐφέσῳ als die ältere und früher allgemein herrschende, die mit ἐν Ἐφέσῳ als eine erst später herrschend gewordene.

d) Noch etwas später führt *Hieronymus* (Comment. z. d. St.) eine zwiefache Erklärung an, die eine mit der des Basilius übereinstimmend, dass sie ab eo, qui est (Exod. 3, 14) genannt seien: *qui sunt*, die Seienden, daneben die einfache: qui Ephesi sunt sancti et fideles. Hieronymus las wahrscheinlich ἐν Ἐφέσῳ in seinen Handschriften, obwol aus seinen Worten auch das nicht bestimmt hervorgeht; aber jene erstere Deutung, die er als von Manchen befolgt wusste — wobei er wol namentlich an den Commentar des *Origenes* gedacht hat*) —, hätte nur ohne das ἐν Ἐφέσῳ aufkommen und sich verbreiten können.

e) Unter den uns erhaltenen Griechischen Handschriften hat der alte cod. Vat. (B) die Worte ἐν Ἐφέσῳ nicht im Texte, sondern nur am Rande, und zwar nach *Tischendorf* (Stud. u. Krit. 1847, 1. S. 133 f.) und *v. Muralt* erst von einer zweiten späteren Hand, nach *Hug* (*De antiquitate cod. Vat. Freiburg 1809. 4) schon von der ersten Hand: auf jeden Fall hatte also der ältere Codex, den der Schreiber des cod. Vat. abschrieb, diese Worte nicht, sondern der Abschreiber hat sie erst nach Vergleichung anderer Handschriften an den Rand hinzugefügt. [Auch in der Sinaitischen Handschrift sind sie erst von späterer Hand hinzugefügt.] Ausserdem sind in einer andern Handschrift (No. 67, zu Wien, aus dem 11. oder 12. Jahrh.) die Worte, welche ursprünglich im Texte standen, durch eine zweite Hand getilgt worden. Auf das Fehlen der Worte in einer einzelnen späteren Handschrift würde zwar kein grosses Gewicht gelegt werden dürfen; so fehlen im cod. G (Börner, 9—10. Jahrh.) der Paulinischen Briefe die Worte ἐν Ῥώμῃ Röm. 1, 7. 15 im Griechischen wie im Lateinischen Texte; das konnte ausgelassen werden, um beim kirchlichen Gebrauche des Briefes dessen individuelle Beziehung auf eine einzelne Gemeinde zurücktreten zu lassen. Allein was hier ein einzelner Codex aus dem Mittelalter hat, kann gegen die Erscheinungen, welche die Geschichte unseres Briefes schon in den ersten Jahrhunderten und in den verschiedenen Gegenden der Kirche darbietet, nicht in Betracht kommen.

Wie sollten aber jene Worte, wenn sie ursprünglich dem Texte angehört hätten, im Laufe des zweiten Jahrhunderts so

gefunden, wie aus dem betreffenden Fragment seines Commentars hervorgeht, das zuerst *Ad. Cramer* (Catenae in Pauli epp. Oxford 1842. p. 102) mitgetheilt hat. M.

*) Vgl. auch Origenes Catene bei Tischendorf Nov. Test. ed. 7 z. d. St. B.

allgemein ausgelassen worden sein? Denn hätte man damals schon überhaupt durch Fortlassung solcher Worte in den Handschriften der Paulinischen Briefe für den kirchlichen Gebrauch die ursprüngliche individuelle Bestimmung derselben zurücktreten lassen, so würde dasselbe gewiss auch in den Handschriften anderer dieser Briefe geschehen sein, wovon sich doch aus dieser Zeit nirgends eine Spur findet. Dagegen begreift sich leicht, wenn die Worte ursprünglich fehlten, wie man sich veranlasst finden konnte, sie in den Text einzuschalten, da hier hinter dem τοῖς οὖσιν wirklich Etwas der Art vermisst wird. Wären aber die Worte ἐν Ἐφέσῳ ursprünglich, so bliebe es auch unbegreiflich, wie sich über die Bestimmung des Briefes eine zwiefache Vorstellung hätte bilden können, neben der, dass er nach Ephesus bestimmt sei, die, dass er für die Gläubigen in Laodicea geschrieben sei.*)

Die letztere findet sich zwar nur bei *Marcion*, und *Tertullian* bezeichnet den entsprechenden Titel im Kanon des Marcion ausdrücklich als eine Verfälschung von Seiten dieses Häretikers; allein so willkührlich Marcion auch mit dem Texte der von ihm angenommenen neutest. Bücher umging, so geschah das doch nur aus dogmatischen Gründen; hier lässt sich aber schlechterdings nicht angeben, welches dogmatische oder anderweitige Interesse ihn hätte veranlassen können, dem Briefe die Bestimmung nach Laodicea zu geben, wenn er selbst sich als nach Ephesus bestimmt bezeichnete. Jene Erscheinung im Kanon des Marcion erklärt sich daher nur unter der Voraussetzung: 1) dass Marcion jene Worte im Texte des Briefes, ἐν Ἐφέσῳ, nicht kannte, und 2) dass zu seiner Zeit auch die Annahme, dass der Brief nach Ephesus bestimmt sei, wenigstens nicht allgemein herrschend war; Marcion muss wenigstens daneben, namentlich in seiner Heimath in Pontus, die Annahme vorgefunden haben, dass der Brief für die Laodicener geschrieben sei, was auch wol in den in dieser Gegend circulirenden Handschriften in der Ueberschrift angegeben war.

§. 170. Eine solche Bestimmung würde allerdings auch dem Inhalte des Briefes weit mehr entsprechen als die nach Ephesus; denn zu Laodicea fanden wol wesentlich dieselben

*) *Meyer* (Commentar zum Epheserbrief) nimmt an, dass die Worte ἐν Ἐφέσῳ ursprünglich im Text gestanden und erst in Folge der kritischen Erwägung, dass der Brief wegen des Fehlens aller persönlichen Beziehungen in demselben unmöglich von dem Apostel an eine ihm so nah stehende Gemeinde gerichtet gewesen sein könne, in einer Reihe von Handschriften getilgt seien. In Betreff dieser befremdlichen Erscheinung in einem an die Epheser erlassenen Schreiben glaubt er sich theils bei dem non liquet, theils bei den ergänzenden mündlichen Mittheilungen des Tychikus beruhigen zu müssen. M.

Verhältnisse statt wie zu Kolossä; das Christenthum hatte dort erst vor Kurzem Eingang gefunden, besonders durch Epaphras (Kol. 4, 13), die dortigen Gläubigen waren im Allgemeinen dem Paulus von Person unbekannt (ib. 2, 1) und bestanden auch wol fast ausschliesslich aus Heidenchristen. Unbedenklich dürften wir also voraussetzen, dass unser Brief derjenige ist, den die Kolosser sich (nach Kol. 4, 16) aus Laodicea zum Lesen sollten mittheilen lassen. Doch ist unser Brief nicht nur für die Laodicener bestimmt gewesen.*) Denn bei dieser Voraussetzung würde sich a) nicht leicht erklären lassen, wie sich in dem grössten Theile der Kirche die Vorstellung hätte bilden können, dass der Brief für die Epheser geschrieben sei; und b) wie Paulus dazu hätte kommen können, in der Begrüssung 1, 1 so zu schreiben oder zu dictiren, wie der Text doch ursprünglich gelautet zu haben scheint: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ἰ.* Diese Worte, als vollständig betrachtet, lassen sich immer nur auf so gezwungene

*) Wie *Mill, Wetstein, Holzhausen* (Der Br. des Ap. P. an die Ephes. übers. u. erl. Hannover 1833), [*Räbiger*, de christologia Paulina. Vratislav 1852, p. 48; auch *Baur* (Paulus (2) II, S. 47 ff.) ist geneigt, im Epheserbrief, der unmöglich in seiner allgemeinen Haltung auf eine dem Paulus so vertraute Gemeinde, wie die Ephesinische es war, berechnet sein könne, den Laodicenerbrief wiederzufinden, gibt aber zu, dass dieser Brief auch anderen Gemeinden mitgetheilt werden sollte; *Volkmar* (Comm. zur Offenbarung Joh. 1862. S. 66) lässt den deuteropaulinischen Epheserbrief ursprünglich nach Laodicea überschrieben und gerichtet sein, wo, wie in Kolossä, essenische und gnostische Irrlehrer aufgetreten seien;] u. A. [Neuerdings hat *A. Kamphausen* (Ueber den ursprünglichen Leserkreis des Epheserbriefes. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1866. S. 742 ff.) mit guten Gründen wieder die Ansicht geltend gemacht, dass der Brief von Paulus mit der vollständigen Adresse: *τοῖς οὖσιν ἐν Λαοδικείᾳ κτλ.* zunächst und allein an die Laodicenische Gemeinde gerichtet sei. Er nimmt mit *Bleek* an, dass der Brief, auch als Rundschreiben betrachtet, unmöglich mit auf die Epheser hätte berechnet sein können, macht aber dann darauf aufmerksam, dass der Brief einen örtlich fixirten Leserkreis voraussetze, durch nichts verrathe, dass er als Encyklika gemeint sei, und gewiss keine Adresse an seiner Spitze getragen habe, bei welcher die Ortsbezeichnung in blanco gelassen sei, indem er bei der Art, wie Paulus Briefe zu überschreiben pflege, die nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern an einen Kreis von Gemeinden gerichtet seien (2. Kor.), diese Vorstellung zu modern findet. Dann lässt er ebenso wie *Bleek* allmählich in Ephesus auf Abschriften ohne Ortsbezeichnung solche mit dem Zusatz *ἐν Ἐφέσῳ* folgen, der um so leichter von der Kirche recipirt wurde, weil Marcion die alte Ueberlieferung über die Ortsbezeichnung vertrat, aber als Ketzer diese bei den Orthodoxen diskreditirte. Auch das Verhältniss des Kolosserbriefes zum Laodicenerbrief rücksichtlich der nach Laodicea gerichteten Grüsse bestimmt er ebenso wie *Bleek*. M.]

unnatürliche Weise erklären,*) wie Paulus sie nicht gemeint haben kann. Ohne Zweifel hat *τοῖς οὖσιν* auch hier dieselbe Bedeutung, wie Röm. 1, 7 (*πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ κτλ.*); 2. Kor. 1, 1; Phil. 1, 1; und dass er sich hier so unvollständig ausdrückt, hat seinen Grund wol nur darin, dass er selbst beim Schreiben den Kreis von Lesern, denen der Brief zugestellt werden sollte, noch nicht örtlich genau bestimmen konnte oder wollte. Höchst wahrscheinlich hat Paulus hinter *τοῖς οὖσιν* eine Lücke gelassen, da er den Brief mehreren Gemeinden zugedacht hatte, denen Tychicus denselben mittheilen sollte.**)

Um zu ermitteln, welchen Kreis von Lesern der Apostel bei seinem Briefe vor Augen hatte, ist zu beachten, dass Paulus ihn nicht etwa als ein ganz allgemeines Umlaufschreiben an die Christen verschiedener Länder geschrieben hat, auch nicht an neubekehrte Heidenchristen überhaupt — sonst würde diese Qualität der ersten Leser in der Begrüssung am Anfange ausdrücklich angedeutet sein —, sondern nach einer bestimmten Gegend hin, wo das Evangelium nicht durch Paulus selbst gepredigt war, sondern erst vor Kurzem und zwar unter den Heiden daselbst Eingang gefunden hatte; auf die Annahme einer solchen *örtlichen Beschränkung* führt auch ganz deutlich, was der Apostel 6, 21 f. über die Sendung des Tychicus zu den Lesern sagt, vgl. auch 1, 15 f.; 2, 11. Un-

*) Z. B. *Schneckenburger* (Beitr. S. 133): den Heiligen, die es in der That sind; *Credner:* den Heiligen, welche auch wahre Gläubige sind; *Matthies* (Erkl. des Br. P. an die Eph. Greifw. 1834): an sämmtliche da seiende Heilige und Gläubige. [*Weiss,* in Herzog's Real-Encykl., Supplementb. I. 481 ff., findet die Worte ohne *ἐν Ἐφέσῳ* zwar vollständig: an die Heiligen, die auch an Christum gläubig sind; will aber dabei den Brief doch nicht als einen katholischen, sondern als einen encyklischen ansehen; der Apostel habe dem Tychicus Anweisung gegeben, für welchen Kreis von Gemeinden der Brief bestimmt sei.]

**) Von neuern Vertheidigern der Echtheit des Epheserbriefes lehnen *Meyer* (Comm.), *Weiseler* (Chronologie. S. 443), *Schenkel* (Bibel-Lexikon II, S. 124) jeden Zusammenhang zwischen dem Laodicenerbrief und dem Epheserbrief ab und lassen diesen direct und allein nach Ephesus gerichtet sein; dagegen hält *Hitzig* (a. a. O. S. 27 ff.), obgleich er den Epheserbr. für unecht ansieht, die Identität desselben mit dem Brief aus Laodicea fest, indem er Kol. 4, 16 für einen Einschub von Seiten des Verfassers des Epheserbr. erklärt, während andere Kritiker, welche nur den Kolosserbr. für echt, den Epheserbrief aber für deuteropaulinisch halten (*Ewald,* Sieben Sendschreiben, S. 157; Sendschreiben des Paulus, S. 466; *Rénan,* St. Paul, S. XII ff.), diesen von dem Laodicenerbrief unterscheiden. M.

statthaft aber ist auch, wenn manche der Ausleger, welche im Allgemeinen den Brief auf die hier entwickelte Weise als für mehrere Gemeinden bestimmt betrachten, zu diesen Gemeinden auch *mit* oder *hauptsächlich* die Ephesinische rechnen.

So z. B. *Grotius, [Usher], Hammond, Flatt, Böhmer* (Isag. in ep. ad Col. Berl. 1829), *Schott, Guericke, Anger* (Ueber den Laodicener-Brief. Leipz. 1843), *Harless, Wiggers,* [*Credner, Neander, Thiersch, Reuss, Laurent* (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1866, S. 129 ff.), *Weiss* (a. a. O.), *Kiene* (Stud. u. Krit. 1869, S. 323 ff.), *Klostermann* (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1870, S. 160 ff.), *Hofmann* (a. a. O. IV, 1. S. 268. 276; IV, 2. S. 154. 177)] u. A.; [schon *Thiersch* (Die K. im apostol. Zeitalter (2) S. 146 hat daran erinnert, dass auch die Apokalypse Ephesus zum Haupte einer Reihe von suburbicarischen Kirchen macht, deren Gründung von dieser Metropolis ausgegangen ist; unter der Voraussetzung, dass der Umlauf in Ephesus begonnen hat, liegt also die Annahme nah (*Kiene, Hofmann, Hitzig*), unseren Brief an die sieben Gemeinden der Apokalypse (cpp. 2. 3) gerichtet zu denken, deren Cyklus mit Ephesus begonnen und mit Laodicea (Apk. 3, 14) beschlossen wird.] Nach dem was S. 520 f. bemerkt ist, lässt sich nicht denken, dass Paulus dabei mit an diese Gemeinde gedacht haben kann, die so lange Zeit bestand (aus Juden- und Heidenchristen), in der er selbst so lange Zeit gewirkt hatte und in der er so viele und so nahe persönliche Beziehungen hatte. Man hat sich das zwar auf verschiedene, aber doch immer unbefriedigende und unnatürliche Weise zurecht zu legen gesucht. Abzuweisen ist es namentlich, wenn Manche, z. B. schon *Grotius,* sich denken, dass der Brief von Paulus zugleich für die Ephesinische Gemeinde und die zu Laodicea sollte bestimmt gewesen sein. Denn diese waren nach ihrem Ursprunge, ihrem Bestande und ihrem Verhältnisse zu Paulus zu verschiedenartig, als dass Paulus an sie ein gemeinsames Sendschreiben gerichtet haben könnte, während er gleichzeitig an die Kolosser, denen die Laodicener jedenfalls so viel näher standen, ein besonderes richtete.

Wahrscheinlich hat Paulus den Brief *zunächst* oder wenigstens *mit* nach *Laodicea* bestimmt; bei seinem für die dortigen Gläubigen angemessenen Inhalte berechtigt schon der Titel des Schreibens im Kanon des Marcion in Verbindung mit der Stelle Kol. 4, 16 zu dieser Annahme. Ist das aber richtig, so kann Paulus ausserdem nur noch solche Orte vor Augen gehabt haben, welche von Laodicea nicht allzuweit entfernt waren und wo die Verhältnisse im Wesentlichen die gleichen waren wie die zu Laodicea. Auch dort muss das Evangelium erst vor Kurzem Eingang gefunden haben, namentlich unter den Heiden, und die Gläubigen müssen dem Apostel von Person unbekannt gewesen sein. Diese Merkmale treffen

aber zu bei *Hierapolis* und vielleicht einigen anderen Punkten in diesem Striche des südwestlichen Phrygiens. Nur bei einer solchen Voraussetzung erklärt sich die ganze Beschaffenheit des Briefes natürlich. Die Sache liegt also wol so: Paulus hat dem Tychicus ausser dem Briefe an die Kolosser auch dieses Schreiben, wol offen, mitgegeben für die übrigen Ortschaften dieser Gegend, wo das Christenthum vor Kurzem Eingang gefunden hatte, aus denen ihm aber von Person noch wenigere bekannt waren als aus Kolossä; dabei hat er es ihm wol überlassen, es ausser den Laodicenern auch den Gläubigen an den einzelnen anderen Orten dieser Gegend, in den Städten oder auf dem Lande, durch Vorlesung oder Abschrift mitzutheilen.

§. **171.** Indess die hier entwickelte Annahme bietet noch Schwierigkeiten dar, welche in dem Bisherigen noch keine hinreichende Erklärung finden. Am bedenklichsten scheinen folgende Punkte:

a) Dass über den Brief in der Kirche wenigstens seit Ende des zweiten Jahrhunderts und wol schon etwas früher die Vorstellung allgemein herrschend geworden ist, derselbe sei an die Gemeinde zu Ephesus geschrieben. Ist unsere Ansicht über die wirkliche Bestimmung des Briefes richtig, so lässt sich das freilich auf sichere Weise nicht erklären. Vermuthungsweise möchte ich darüber Folgendes hinstellen: Tychicus hat die Reise von Rom wahrscheinlich über seine Heimath, das proconsularische Asien, namentlich über Ephesus gemacht, was auch der gradeste Weg nach seinem Bestimmungsort war. Unsern Brief, den er offen mit sich führte, hat er wol den Aeltesten oder einzelnen Mitgliedern der Ephesinischen Gemeinde zum Lesen mitgetheilt; und diese mögen bei dem Interesse, welches das Schreiben, auch abgesehen von seiner unmittelbaren Bestimmung für eben bekehrte Heidenchristen in einer bestimmten Gegend, durch seinen allgemeinen Inhalt darbieten musste, schon damals zu ihrer und anderer Belehrung eine Abschrift von demselben genommen haben. Da nun der Brief ursprünglich keine Ueberschrift hatte zur Bezeichnung der Leser, für welche er bestimmt war, so konnten etwas später die Ephesinischen Christen anfangen, den Brief als für ihre Gemeinde geschrie-

ben zu betrachten und dieses auch durch Vorsetzung des Titels *πρὸς Ἐφεσίους* geltend zu machen; um so eher, da unter den erhaltenen Paulinischen Sendschreiben keines an ihre Gemeinde gerichtet war, und es doch ein natürlicher Wunsch war, wo möglich auch ihrer Gemeinde eine apostolische Zuschrift zu vindiciren. Veranlassung konnte dazu auch allenfalls die Stelle 2. Tim. 4, 12 geben, wo Paulus sagt, er habe den Tychicus *nach Ephesus* gesandt, obwol sich das sonder Zweifel auf einen späteren Zeitpunkt als den der Absendung unseres Briefes bezieht. Von Ephesus, welches durch seine Lage und seinen Verkehr mit anderen Gemeinden auch ausserhalb Kleinasiens in vielfacher lebendiger Verbindung stand, ist nun wol der Brief am meisten auch in andere Gegenden — nach Europa, Afrika, Aegypten, Syrien und Palästina — verbreitet worden; dorthin kam er zugleich mit dem Titel, den er hier bekommen hatte, während er im östlichen Theile Kleinasiens, wie in Pontus, wohin er wol von der Gegend seiner ursprünglichen Bestimmung aus kam, für längere Zeit unter einem dieser mehr entsprechenden Titel verbreitet ward, wie wir es im Kanon des Marcion finden. Doch ward in der rechtgläubigen Kirche die Vorstellung, dass er nach Ephesus geschrieben sei, bald allgemein herrschend, gewiss schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Demgemäss fing man hier auch an, die von Paulus 1, 1 gelassene Lücke dem in den kirchlichen Handschriften gewöhnlichen Titel entsprechend durch Einschiebung der Worte *ἐν Ἐφέσῳ* auszufüllen. Dieses ist indessen erst nach der Zeit Tertullians geschehen, und nicht vor dem fünften Jahrhundert so allgemein geworden, wie wir es jetzt in den Handschriften des Griechischen Textes und der alten Uebersetzungen finden.

b) Es scheint auffallend und schwierig, dass Paulus in dem gleichzeitig abgesandten Briefe an die Kolosser die Brüder zu Laodicea und namentlich den Nymphas und die Gemeinde in seinem Hausse zu grüssen befiehlt (Kol. 4, 15). Allein diese Schwierigkeit bleibt auch abgesehen von unserm Briefe, wenn man ib. Vs. 16 das *τὴν ἐκ Λαοδικείας* mit Recht von einem — und zwar gleichzeitig abgesandten — Paulinischen Briefe an die Laodicener versteht. Wahrscheinlich hatte Paulus beim Schreiben des Briefes an die Kolosser

noch nicht bestimmt vor, dem Tychicus noch einen Brief für die Christen in Laodicea und den benachbarten Orten mitzugeben; erst nach Vollendung jenes Briefes ist er dazu gekommen, als sich die Abreise des Tychicus vielleicht etwas verzog, und da hat er auch erst jene Worte Kol. 4, 16 b: *καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε* nachträglich eingeschaltet. Daraus würde denn schon folgen, dass von diesen beiden Briefen der an die Kolosser der früher geschriebene wäre, was auch abgesehen von der eben vorgetragenen Vermuthung das überwiegend Wahrscheinliche ist.

Umgekehrt halten Manche den Epheserbrief für den früher geschriebenen, wie z. B. *Eichhorn, Böhmer, Credner, Schneckenburger* (die Angabe von *de Wette* §. 147 Anm. a über dessen Ansicht ist irrig), *Matthies, Reuss, Guericke, [Hofmann]* u. A., auch *Mayerhoff*. Paulus würde dann im Kolosserbriefe die in unserm Briefe ausführlicher behandelten Gegenstände mehr zusammengedrängt haben. Für die Priorität des Kolosserbriefes dagegen sind mit Recht *Schleiermacher, Harless, Neander, Wiggers, Meyer, [Weiss]*, auch *de Wette, [Schenkel, Hönig]*. Wenn Paulus unsern Brief *nach* dem an die Kolosser schrieb, so konnte er weit eher als im umgekehrten Falle in dem unsern die Polemik gegen die Judaisirenden Irrlehrer ganz auslassen, während, wenn unser Brief der früher geschriebene wäre, man auch hier darüber Andeutungen erwarten würde; denn, wenn dieselben auch bis dahin namentlich in Kolossä ihr Treiben übten, so musste Paulus doch besorgen, dass sie auch in den benachbarten Orten sich Eingang zu verschaffen suchen würden. Hatte dagegen der Apostel den Brief an die Kolosser eben vorher geschrieben, so hat er wol nicht für nöthig erachtet, die dort so nachdrücklich vorgetragenen Warnungen und Belehrungen über das Treiben dieser Menschen zu wiederholen, zumal jenen Brief auch die Laodicener lesen sollten. Anderer Seits konnte Paulus, nachdem er den einen Brief an die Kolosser geschrieben hatte, sehr wohl in unserm unmittelbar darauf an einen im Allgemeinen ganz gleichartigen, nur örtlich weniger bestimmten Kreis von Lesern gerichteten Briefe sonst meistens dieselben Gegenstände behandeln und dabei sie meistens etwas weiter ausführen, zum Theil bloss im Ausdrucke, zum Theil aber auch mit neuer Begründung und eigenthümlichen Gedanken, wie z. B. in dem schönen Abschnitte 5, 22—33, wo er die Pflichten der Männer und Weiber in der Ehe zu einander durch die Hinweisung auf das Verhältniss Christi zur Gemeinde begründet, u. a. Dadurch hat die Darstellung in diesem Briefe weit mehr etwas Zerflossenes, und ist der Zusammenhang weniger strenge als im Kolosserbriefe; aber keineswegs ist desshalb die Echtheit desselben in Zweifel zu ziehen. Ich glaube auch, dass, wenn der Brief das untergeschobene Werk eines späteren Schriftstellers wäre, sich die von uns beleuchteten Erscheinungen, welche die äussere Geschichte desselben darbietet, nicht leicht würden begreifen lassen. Nach dem inneren Charakter des Briefes aber halte ich

auch die Vermuthung *Schleiermachers* für sehr unwahrscheinlich, Paulus habe ihn durch Tychicus oder einen andern seiner Freunde nach seinen eigenen Andeutungen ausarbeiten lassen.

[Man mag den Versuch *Bleek's*, die Echtheit des Epheserbriefes dadurch zu erweisen, dass er als Umlaufsschreiben gefasst wird, das nicht auf Ephesus berechnet sei, als zu schwerfällig und künstlich tadeln (*Holtzmann*) oder als ein Meisterstück combinatorischer Kritik preisen (*Fr. Nitzsch*), auf jeden Fall schneidet er mit einem Male alle Verdachtsgründe gegen den Brief ab, die an dem Namen Ephesus haften; erinnert uns dieser Name doch an eine reiche und gesegnete Wirksamkeit des Apostels, an die sich die innigsten persönlichen Beziehungen für denselben knüpfen (Röm. 16, 3—16), und an eine Gemeinde, die aus Juden und Heiden gemischt ist (Apg. 19, 10); davon findet sich aber im Epheserbrief auch nicht die geringste Spur. Auch kann es psychologisch begreiflich erscheinen, wie der Apostel dazu kommt, Gedanken, die er auf gegebene Veranlassung hin gegen die kolossische Gemeinde ausgesprochen hat, noch unter dem Eindrucke dieses Schreibens aus eigener Initiative in allgemeinerer Haltung für einen grösseren, mit den Kolossern geistig verwandten Leserkreis zu wiederholen, so dass auch die Berührungen des Epheserbriefes mit dem Kolosserbrief nach Form und Inhalt, die auf den ersten Blick so befremdlich scheinen, den Verdacht der Unechtheit nicht wachrufen würden. Dennoch enthält der Brief 3, 1—6 eine Reihe von Aussagen, welche mit der Abfassung desselben durch Paulus kaum verträglich scheinen. Auch wenn man über *εἴ γε ἠκούσατε κτλ.* v. 2 unter dem von *Schenkel* geltend gemachten Gesichtspunkt der Ironie hinwegkommen kann, und mit *Hofmann* und *Klostermann* die Berufung auf eine schriftliche Auseinandersetzung, aus der die Leser die Einsicht gewinnen sollen, wie der Apostel den göttlichen Heilsrath der Berufung der Völkerwelt auffasst, aus der Lage des Apostels, aus seiner Stellung zu ihm persönlich unbekannten Lesern und dem Zwecke des Briefes begreiflich machen will: immer bleiben noch die *ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ προφῆται* v. 5, die in der Zusammenfassung aller Apostel an die Lehrautorität der altkatholischen Kirche erinnern und durch das Prädicat *ἅγιοι*, welches diese Gesammtheit erhält, den Verfasser, der hier aus dem von ihm angenommenen Charakter fällt, deutlich genug ausserhalb dieses Kreises stellen; wenigstens müssten Exegeten, welche, wie *Bleek*, den Apokalyptiker vom Apostel Johannes auf Grund der Stelle Apc. 22, 14 (vgl. 18, 21 nach der Lesart: *οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ προφῆται* und dazu *Hitzig*, a. a. O. S. 27) unterscheiden (s. §. 237), folgerichtig auch dem Verfasser des Epheserbriefes zutrauen, dass er sich nicht unter die *ἅγιοι ἀπόστολοι* mit einbegriffen hat; es bleibt ausserdem noch das Bedenken, ob Paulus, so wie es hier der Verfasser (vv. 5. 6) thut, den Uraposteln die Einsicht in die volle Gleichstellung der Heiden mit Israel im Gottesreich (*συγκληρονόμα, σύνσωμα, συνμέτοχα*) zugeschrieben haben würde; ihre Auffassung des christlichen Universalismus — man denke nur an den Apostelconvent in Jerusalem und Petrus in Antiochien — liess die Heidenchristen doch nur im Range der Proselyten zu dem bekehrten Israel in der Kirche hin-

zutreten. Ist aber der Verdacht gegen die Unechtheit des Epheserbriefes durch eine Reihe von Aussagen, die nicht in Paulus Mund passen, einmal rege geworden, dann rückt auch die ganze Begriffswelt des Briefes, seine Tendenz, seine Darstellung und sein eigenthümlicher Wortvorrath in ein anderes Licht, das auch am Kolosserbrief, der, eigenthümlich nur in seiner Polemik und seinen brieflichen Nachrichten, sich gerade in allen diesen Beziehungen mit dem Epheserbrief auf das Innigste berührt, dieselben deuteropaulinischen Züge gewahren lässt. Man wird also das Verdikt, welches die Tübinger Schule gegen die Echtheit *beider* Briefe abgegeben hat, und ihre Versuche, positiv aus deren conciliatorischer Tendenz und ihren Anklängen an gnostische und montanistische Ideen die Zeitlage und die Abzweckung beider Briefe zu erklären, nicht so unbedingt ablehnen können, als dies *Bleek* gethan hat. Allerdings die Uebertreibungen dieser Kritik wird man abthun müssen. Wenn der Streit zwischen Judenchristen und Heidenchristen in unseren Briefen in einer Weise verklungen ist, die über die Grenzen des Lebens Pauli hinausweist, so wird man darin mehr das Zeugniss für eine mit dem Anfange des saec. 2 veränderte Stellung der Partheien, als für die conciliatorische Tendenz des Verfassers zu erkennen haben und auf keinen Fall z. B. die gemeinschaftliche Erwähnung des Marcus und Lucas (Kol. 4, 10. 14) im Kolosserbrief auf Rechnung dieser Tendenz setzen dürfen. Auch von Einflüssen des Montanismus auf den Epheserbrief kann nicht wohl die Rede sein, da Marcion denselben schon in seinem Kanon hatte; die betreffenden Stellen des Epheserbriefes erfordern oder vertragen wenigstens eine andere Deutung (*Holtzmann*, a. a. O. S. 274 ff.). Und wenn sich die Weiterbildung paulinischer Ideen in unseren Briefen, besonders der Christologie und der Lehre von der Kirche nicht ohne die Reibung mit gnostischen Elementen vollzogen hat (*Holtzmann*, a. a. O. S. 296 ff.), so ist doch neben der Betonung eines gewissen Intellectualismus die praktische Aufgabe des Christenthums und ihre Realisirung in der ἐκκλησία als dem Endzweck der Schöpfung keinmal aus den Augen gesetzt, und keinen Falls hat die ausgebildete Gnosis des saec. 2 auf die Vorstellungen unserer Briefe Einfluss geübt, weit mehr hat sich deren Terminologie an unsere Briefe angelehnt; indess schon *Baur* selbst hat es hier nicht an einer Reihe von Restrictionen fehlen lassen, während *Hilgenfeld* (Ztschr. 1870, S. 247 ff.) das Verhältniss der Gnosis zum Epheserbrief positiver fasst. Daneben kann man sich aber dem vollen Eindruck des paulinischen Geistes, der aus beiden Briefen spricht, doch nicht entziehen; während desshalb noch neuerdings *Reuss, Klöpper, Schenkel, Hofmann* die Echtheit beider Briefe vertheidigt haben, so suchen Andere durch eine Art von Theilungshypothese wenigstens einen paulinischen Grundstock für beide Briefe, oder doch für den Kolosserbrief (*Hitzig*) zu retten. Schon *Ewald* erklärt sich die befremdlichen Erscheinungen am Kolosserbrief dadurch, dass er ihn durch Timotheus nach Verständigung mit Paulus und im Auftrag desselben schreiben, den Epheserbrief aber auf Grundlage des Kolosserbriefes von einem späteren Jünger Pauli etwa zwischen den J. 75 und 80 als „Sendschreiben an die Heidenchristen" abgefasst sein lässt (Send-

schreiben des Paulus. S. 469. Sieben Sendschreiben. S. 153 ff.). *Hitzig* (Zur Kritik Paulinischer Briefe. S. 22 ff.) nimmt einen echten Brief an die Kolosser an, dem zur Zeit Trajans der unechte Epheserbrief zur Seite getreten, dann aber von dessen Verfasser überarbeitet und mit Einschüben versehen sei. Und nachdem *Hönig* (Ztschr. f. wiss. Theol. 1872. S. 63 ff.) den Epheserbrief für die Ueberarbeitung des echten Kolosserbriefes erklärt, daneben aber auch alle Stellen des Kolosserbriefes, welche nachweisbar vom Verfasser des Epheserbriefes nicht gekannt sind, als Interpolationen bezeichnet hat, ist zuletzt von *Holtzmann* (Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe. 1872) diese Hypothese dahin fortgebildet, dass er einen paulinischen Grundstock des Kolosserbriefes ausscheidet, diesen um die Wende des ersten Jahrhunderts zum Epheserbrief verarbeitet werden lässt und die Textgestalt unseres Kolosserbriefes daraus erklärt, dass derselbe Schriftsteller auf der Grundlage seines Epheserbriefes den echten Kolosserbrief interpolirt habe; auch die Stelle Kol. 4, 16 gehöre zu diesen Interpolationen und habe den Zweck, dem eigenen Elaborat des Interpolators, dem Epheser- bzw. dem Laodicenerbriefe als Beglaubigung zu dienen. Es will mir scheinen, als sei die Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe durch eine derartige Hypothese auf den richtigen Weg gewiesen. M.]

---

§. 172. In Beziehung auf das Verhältniss der Abfassungszeit dieser drei Briefe zu der des Philipperbriefes lässt sich feststellen: a) dass alle vier Briefe während der Römischen Gefangenschaft (Apg. 28) geschrieben sind; b) alle vier nicht in den ersten Monaten derselben, sondern nachdem schon eine geraume Zeit verflossen; c) Kol., Philem., Eph. sind gleichzeitig abgesandt, der Philipperbrief aber zu einer anderen Zeit. Aber ob der Philipperbrief später als jene fällt, oder umgekehrt, lässt sich nicht entscheiden; das Eine ist eben so wahrscheinlich wie das Andere.

Die gewöhnliche Annahme ist die, dass der Philipperbrief der später geschriebene sei.*) Aus den bisherigen Untersuchungen geht aber nur so viel hervor, dass keiner von allen vieren in die ersten Monate der Gefangenschaft des Paulus fallen kann, da alle in ihrem Inhalt voraussetzen, dass dieselbe schon eine nicht unbeträchtliche Zeit gedauert hatte. Allein sie dauerte nach Lucas wenigstens zwei Jahre, und wenn auch alle vier Briefe nicht vor Ablauf des ersten Jahres geschrieben sind, so bleibt immer noch ein volles Jahr übrig, so dass also ihre Abfassungszeit ziemlich weit aus einander liegen kann. Dass aber der Philipper-

*) So auch *de Wette* §. 149 b, *Wieseler* S. 429 ff., *Ewald*. So hat es auch wol schon *Marcion* angesehen, wie sich aus der Reihenfolge dieser Briefe in seinem Kanon schliessen lässt: 7) Ephes. [Laodic.], 8) Koloss., 9) Philemon, 10) Philipper (*Epiphanius* Haer. 42, 9).

brief und die drei anderen nicht ganz nahe auf einander gefolgt sind, lässt sich allerdings aus den verschiedenen Andeutungen der Briefe über persönliche Verhältnisse schliessen. So ist sehr wahrscheinlich, dass, als Paulus jene drei schrieb, der Gesandte der Philipper, *Epaphroditus*, sich nicht bei ihm befand, da sonst bei den mancherlei Erwähnungen von Personen in diesen Briefen (Kol. u. Philem.) auch wol dessen Erwähnung gethan wäre. Allein ob Epaphroditus noch nicht bei ihm angekommen war oder schon wieder abgereist, lässt sich nicht ausmitteln. Auch kann der von *de Wette* §. 149b. bemerklich gemachte Umstand, dass Paulus im Philipperbriefe nicht ausdrücklich von Lucas grüsst, wohl aber Kol. 4, 14, keineswegs als entscheidend für die spätere Abfassung des ersteren gelten. Denn a) ist es nach unseren Untersuchungen über die Apostelgeschichte §. 124. 125 keineswegs sicher, dass Lucas schon mit Paulus von Cäsarea nach Rom gekommen ist: so wissen wir gar nicht, wann er dorthin gekommen, und könnte das leicht erst in der letzten Zeit dieser Gefangenschaft des Paulus gewesen sein; wenn er also bei Abfassung des Philipperbriefes nicht bei Paulus war, so ist eben so gut möglich, dass er noch nicht bei ihm gewesen war, als dass er schon wieder abgereist war. Aber b) lässt sich auch gar nicht bestimmt erweisen (vrgl. *Wieseler* S. 426), dass er damals sich nicht bei ihm befand. Da Paulus Philipp. 4 überhaupt keinen der Grüssenden speciell nennt, sondern nur 4, 21. 22 ganz im Allgemeinen sagt: *ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί· ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι, μάλιστα δὲ οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας*, so kann unter den ersteren eben so wohl Lucas mit einbegriffen sein wie manche Andere. — Eben so wenig lässt sich, worauf Andere, auch noch *Wieseler*, sich besonders stützen, irgend ein entscheidender Beweis führen aus der Art, wie Paulus sich in diesen Briefen über seine Gefangenschaft ausspricht. Im Philipperbriefe hofft er aus der Gefangenschaft befreit zu werden, obwol er auch die Möglichkeit setzt, hingerichtet zu werden. Mit ziemlicher Zuversicht scheint er aber auch Philem. 22 seine baldige Befreiung zu erwarten, da er sich bei Philemon schon als Gast anmeldet; er hoffe durch ihre Gebete ihnen geschenkt zu werden. Wenn sich aber auch in dieser Beziehung zwischen diesen Briefen ein viel bestimmterer Unterschied kund gäbe, als der Fall ist, so würde das doch unsere Frage nicht leicht zur Entscheidung bringen, da wir eben anderweitig nicht genau wissen, wie sich in den verschiedenen Zeitabschnitten der langen Gefangenschaft des Apostels seine Lage äusserlich gestaltet hat; bei ihm kann in verschiedenen Zeitpunkten die Hoffnung, befreit zu werden, und die Besorgniss des Gegentheils abgewechselt haben.*)

---

*) Die Erfolge in Rom, welche der Apostel im Philipperbrief zu verzeichnen hat, und die echt menschlichen Todesgedanken des Gefangenen, die er in diesem Briefe ausspricht, legen indess die Vermuthung nah, dass derselbe erst nach einem längeren Aufenthalt in Rom und desshalb auch wohl später als der echte Grundstock des Kolosserbriefes und der mit diesem gleichzeitige Brief an Philemon geschrieben ist. M.

§. 173. Die Abfassung der bisher betrachteten Paulinischen Briefe fällt sicher innerhalb des Zeitraumes, welchen die Apostelgeschichte vom Leben des Apostels behandelt, bis zum zweiten Jahre seiner Gefangenschaft in Rom. Das sind die zehn Briefe, welche mit der älteren rechtgläubigen Kirche auch Marcion anerkannte und deren Echtheit bei unbefangener Betrachtung als feststehend angesehen werden kann. Ausser ihnen machen unter den neutestamentlichen Schriften noch die drei sog. Pastoralbriefe an Timotheus und Titus darauf Anspruch, von Paulus verfasst zu sein. Diese drei hatte Marcion in seinem Kanon nicht; aus welchen Gründen, ist uns nicht bekannt; dagegen erkennt die rechtgläubige Kirche seit Ende des zweiten Jahrhunderts sie allgemein als echte Paulinische Briefe an, und finden sich auch schon bei früheren Schriftstellern mehr oder weniger deutliche Spuren einer Benutzung derselben (s. bei *de Wette* §. 158 Anm. b).*) Erst in neuerer Zeit haben die Briefe in Beziehung auf ihre Echtheit Angriffe erfahren, theils alle drei, theils ein einzelner, namentlich der 1. Timoth.

Gegen diesen ist zuerst *Schleiermacher* aufgetreten (Ueber den sog. ersten Br. des Paulos an den Timotheos. Ein krit. Sendschreiben an Gass. Berl. 1807; in s. Werken z. Theol. Bd. II. Berl. 1836. S. 221—320); er sucht ihn als eine von einem späteren Schriftsteller gemachte Compilation aus den beiden anderen Pastoralbriefen darzuthun. Gegen ihn s. namentlich: *H. Planck,* Bemerkk. über den 1. Paul. Br. an den Timoth., in Bez. auf d. krit. Sendschreiben etc. Göttingen 1808 u. A. Dann trat *Eichhorn* in s. Einl. i. N. T. Bd. III. (1812) auf und bezeichnete alle drei als von demselben Schriftsteller untergeschoben. Dazu war auch *de Wette* schon in den ersten Ausgg. seiner neutest. Einl. geneigt, doch entschiedener in Beziehung auf 1. Tim. als in Beziehung auf die beiden anderen, aber in s. Exeget. Handb. (1844. 2. Ausg. 1847) u. Einl. 5. Ausg. hat er sich gleichmässig entschieden für die Unechtheit aller drei Briefe erklärt. Eben so haben seit *Eichhorn* auch verschiedene andere Gelehrte mit

*) Z. B. *Clemens Rom.* ep. I. 29: *Προσέλθωμεν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι ψυχῆς, ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν* (1. Tim. 2. 8). *Polykarp* ad Phil. 4: *Ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία. Εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν κτλ.* (1. Tim. 6, 7. 10), *Theophilus* ad Autolycum III., 14 (p. 126 Paris.): *Ἔτι μὲν καὶ περὶ τοῦ ὑποτάσσεσθαι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν κελεύει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος, ὅπως ἥρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν* (1. Tim. 2, 1. 2; Tit. 3, 1), ib. II. 16 (p. 95): *διὰ ὕδατος καὶ λουτροῦ παλιγγενεσίας* (Tit. 3, 5). Ausdrückliche Beziehungen auf Stellen dieser Briefe als Paulinischer finden sich bei *Irenäus, Clemens Al., Tertullian* u. A. B.

grösserer oder geringerer Entschiedenheit geurtheilt; besonders *Baur:* Die sog. Pastoralbriefe des Ap. Paulus, aufs neue krit. untersucht. Stuttg. u. Tüb. 1835, der geltend zu machen sucht, dass sie von einem späteren Schriftsteller zur Bekämpfung gnostischer Richtungen und Lehren, namentlich auch der Marcioniten geschrieben seien; vgl. s. „Paulus" S. 492—499. [(2) II, S. 108—116.] Ferner *Schwegler* II. 138—153, der sie als gegen Gnostiker, namentlich gegen Valentinianer und Marcioniten gerichtet betrachtet, von einem das Paulinische und Petrinische Christenthum vermittelnden Standpunkte aus. *Credner* hat in s. Einl. i. N. T. über den Ursprung dieser Briefe eine sehr künstliche Hypothese. Als echt Paulinisch betrachtet er dort den Brief an Titus, jedoch mit Ausnahme von 1, 1—4; unser 2. Tim., meint er, sei aus zwei echten Paulinischen Sendschreiben an Timotheus componirt, und derselbe Falsarius habe unsern 1. Tim. auf freie Weise componirt. Aber später in s. Schrift: Das N. T. nach Zweck, Ursprung und Inhalt. Th. II. (Giessen 1843) S. 96 f., hat er sich für die völlige Unechtheit aller drei Briefe erklärt. *Ewald* hält alle drei Briefe für unecht. Hinsichtlich des 1. Tim. erklärt auch *Neander* sich zweifelhaft, so wie auch **Löffler* Kleine Schriften Bd. II. (1818) S. 216 ff., *Usteri* Paulin. Lehrbegr., *Lücke* Stud. u. Krit. 1834. 4. S. 764 f. Dagegen hat es aber auch nicht an Anderen gefehlt, welche die Echtheit der Briefe zu rechtfertigen gesucht haben; so gegen Eichhorn (und Schleiermacher) z. B. *Bertholdt, Hug* Ausg. 2 ff., *Guericke, Heydenreich* (Die Pastoralbr. Pauli erläutert. 2 Bde. Hadamar 1826—28), *G. Böhl* (Ueber die Zeit der Abfass. u. d. Paul. Charakter d. Briefe an Tim. und Tit. Berl. 1829), *Ad. Curtius* (De tempore, quo prior Pauli ad Tim. ep. exarata sit. Berl. 1828), *Hemsen, Kling* in s. Ausgabe von Flatt's Vorless. über diese Briefe. Tüb. 1831; dann besonders gegen Baur: *M. Baumgarten* (Die Aechtheit d. Pastoralbr. Berl. 1837), *Matthies* (Erklärung der Pastoralbr. etc. Greifsw. 1840), *Böttger* u. A., so wie auch *Wieseler, Reuss* [zuletzt *Otto,* Die geschichtl. Verhältnisse der Pastoralbr. aufs Neue unters. Leipzig 1860. 407 SS. und *Hofmann,* Die heilige Schrift neuen Testaments. Theil VI. Nördlingen 1874]. — Noch andere Gegner und Vertheidiger der Echtheit s. bei *de Wette* §. 155 a.

§. 174. Bedenken erregt namentlich Folgendes:

a) Eigenthümlichkeiten in der Sprache, welche diese Briefe mit einander gemein haben, während sich dieselben in den anderen Paulinischen Briefen nicht finden; eine Reihe von Ausdrucksweisen kehrt in ihnen öfters wieder, die in den anderen Paulinischen Briefen wenig oder gar nicht vorkommen, so dass sie dem Apostel nicht geläufig gewesen zu sein scheinen.

b) Diese Ausdrucksweisen beziehen sich zum Theil auf bestimmte Begriffe, welche in den anderen Paulinischen Briefen in solcher Bestimmtheit auch nicht vorkommen, nament-

lich in Beziehung auf den Charakter der reinen heilsamen Lehre des Evangeliums im Gegensatze gegen Verkehrtes und Verderbliches in der Lehre.*)

c) Die Polemik gegen Irrlehrer, welche hier mit einem andern Charakter auftreten als diejenigen, mit denen Paulus es in andern Briefen zu thun hat; diese, meint man, liessen sich zu Lebzeiten des Paulus oder im apostolischen Zeitalter überhaupt noch nicht wohl denken (vgl. bei *de Wette* §. 155 c).

d) Man glaubt, namentlich *Baur*, in den Briefen sei eine grössere Ausbildung des kirchlichen Regiments und der kirchlichen Institutionen vorausgesetzt, als dem Paulinischen Zeitalter angemessen sei, und darauf sei vom Schriftsteller ein Gewicht gelegt, welches sich von Paulus nicht erwarten lasse.

e) Die geschichtlichen Verhältnisse, welche in den Briefen vorausgesetzt werden, lassen sich schwer in die Geschichte des Paulus, so weit sie uns aus der Apostelgeschichte und seinen anderen Briefen bekannt ist, einfügen. Um diese Schwierigkeit auch bei der Annahme der Echtheit der Briefe zu beseitigen, haben Manche die Abfassung derselben in einen späteren Zeitpunkt des Lebens des Paulus verlegt, als bis auf welchen die übrigen Briefe und die Nachrichten der Apostelgeschichte hinabreichen, nämlich in die Zeit nach der Befreiung aus derjenigen Römischen Gefangenschaft des Paulus, mit deren Erwähnung die Apostelgeschichte schliesst.**) Bei einer solchen Annahme würden sich auch am ehesten die anderen, diesen Briefen gemeinsamen Eigenthümlichkeiten erklären. Doch ist, wie wir sehen werden, in dieser Beziehung das Verhältniss des 1. Tim. zu den beiden anderen Briefen überhaupt noch anderer Art als das des 2. Tim. zu Tit., und so auch die Polemik im 1. Tim. noch etwas anders als in diesen beiden Briefen. Andere Vertheidiger der Echtheit unserer Briefe indessen haben geglaubt, dieselben auch bei *der* Voraussetzung erklären zu können, dass sie von Paulus innerhalb des im N. T. behandelten Zeitraumes des öffent-

*) S. über a u. b bei *de Wette* §. 155 a. Anm. c und §. 155 d. Anm. a, *Eichhorn* III. 319 ff., *Schott* p. 320 ff.

**) So schon *Mill, Pearson* u. A., und von neueren Gelehrten *Heydenreich, Böhl, Feilmoser, Wurm* (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1833. 1. S. 82 ff.), *Neander, Guericke* u. A.

lichen Lebens des Apostels geschrieben seien, indem sie die Annahme nicht theilen, dass Paulus das erste Mal aus der Römischen Gefangenschaft befreit und darnach von neuem als Gefangener dorthin gekommen sei.*) Freilich würde es dann noch schwieriger sein, die Erscheinungen, welche die Briefe in verschiedener Beziehung darbieten, bei Voraussetzung der Echtheit derselben befriedigend zu erklären. Desshalb wird auch von den Gegnern der Echtheit die Annahme einer zweiten Römischen Gefangenschaft des Apostels als geschichtlich unberechtigt verworfen.**) Wir haben desshalb zunächst zu fragen, ob es auch abgesehen von den Pastoralbriefen bestimmte Gründe gibt, welche für oder gegen diese Annahme sprechen.

§. 175. Es ist allgemeine kirchliche Ueberlieferung, dass Paulus unter Nero zu Rom als Märtyrer gestorben ist; dieses ist hinreichend gesichert.

Den Märtyrertod des Paulus bezeugt unverkennbar schon *Clemens Rom.* ad Cor. c. 5:***) Paulus sei, nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt habe und bis zur Grenze des Abends gekommen sei und vor den *ἡγουμένοις* gezeugt habe, so aus der Welt geschieden und zu der heiligen Stätte gewandert, als das grösste Beispiel der Ausdauer. Gewöhnlich versteht man hier das *μαρτυρήσας* selbst nach dem kirchlichen Sprachgebrauche von dem Erleiden des Märtyrertodes; dagegen wollen *Wieseler* S. 528 und *Reuss* es nur auf das öffentliche freimüthige Zeugniss beziehen, welches Paulus für das Evangelium vor den *ἡγουμένοις* abgelegt habe. Dieses ist zwar an sich richtig und auch dem Zusammenhange gemäss. Allein unverkennbar, und darauf führt uns der ganze Zusammenhang, denkt Clemens an die Ablegung eines Zeugnisses, welches er mit seinem Tode besiegelte; wie in dem, was er unmittelbar vorher von Petrus sagt, so hat Clemens auch in dem, was er über Paulus sagt, schon in den vorhergehenden Worten sowol das *ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέσχεν* als

*) So z. B. *Hemsen, Matthies, Wieseler, Reuss [Otto]* u. A.

**) So *Baur, de Wette* §. 122 u. A., auch *Schenkel* Stud. u. Krit. 1841. 1. S. 53—87. [*Credner* dagegen nimmt auch noch in s. Gesch. des neutest. Kanon S. 51 ff. eine zweite Römische Gefangenschaft an.]

***) [*Ὁ Πέτρ*]*ος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ* [*ἕνα οὐ*]*δὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπ*[*ήνεγκεν*] *πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρ*[*ήσας*] *ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλ*[*όμενον*] *τόπον τῆς δόξης. Διὰ ζῆλον* [*καὶ ὁ*] *Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑ*[*πέσχ*]*εν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φ*[*υγα*]*δευθείς, λιθασθείς, κήρυξ γ*[*ενό*]*μενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν* [*τῇ*] *δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών, καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Der Text nebst den [eingeklammerten] Ergänzungen der Lücken des Codex ist nach Jacobson (Patres apostolici, 1. Ausg. Oxf. 1838) abgedruckt. B.

das *τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν* ohne Zweifel in Beziehung auf den Märtyrertod gemeint.*) Uebrigens weist Clemens darauf nur hin wie auf eine seinen Lesern bekannte Thatsache, wesshalb er Näheres über Zeit, Ort und Umstände des Todes des Apostels nicht hinzufügt. Dasselbe ist der Fall in der Stelle *Ignatius* ad Ephes. 12: *πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου κτλ.*, was nach dem Zusammenhange sich deutlich auf den gewaltsamen Tod des Apostels bezieht. Doch ist diese Stelle von geringerer Wichtigkeit bei der Unsicherheit des Zeitalters der Abfassung dieses Abschnittes, der sich in der Syrischen Recension nicht findet. Als ausdrücklichere Zeugen aber für einen in Italien oder Rom erlittenen Tod erscheinen: a) *Dionysius von Corinth* (c. 170 n. Chr.), der in einem Schreiben an die Römische Gemeinde (bei Euseb. H. E. II. 25) sagt, dass Petrus und Paulus beide in Italien gleichzeitig gelehrt und zu gleicher Zeit *ἐμαρτύρησαν* d. i. als Märtyrer gestorben seien; b) *Cajus*, Presbyter von Rom, der sich (nach Euseb. ib.) in einer Schrift gegen den Montanisten Proclus ausdrücklich auf die Grabmäler beider Apostel zu Rom als ihre *τρόπαια* berief; c) *Tertullian* scorpiace c. 15; praescript. 36, wo er ausdrücklich Rom als den Ort, wo Paulus hingerichtet sei, bezeichnet; d) *Eusebius* selbst, der a. a. O. erzählt, dass die Grabmäler des Paulus und Petrus noch damals zu Rom, mit den Namen der beiden Apostel bezeichnet, vorhanden gewesen seien, und als Ueberlieferung berichtet, dass Paulus unter Nero enthauptet sei, Petrus aber gekreuzigt. Und so alle späteren. Das Märtyrerthum des Paulus in Rom ist gewiss als eine hinreichend gesicherte geschichtliche Thatsache zu betrachten, die auch wenig in Zweifel gezogen wird. *Baur* zwar scheint sie als eine keineswegs hinreichend beglaubigte Sage zu betrachten; doch wagt auch er nicht, die Sache selbst geradezu als ungeschichtlich zu bezeichnen, sondern müht sich nur mit der Beleuchtung der einzelnen Umstände in den verschiedenen Angaben ab.**)

§. **176.** Desto streitiger ist aber, ob Paulus diesen Märtyrertod zu Rom schon in derjenigen Gefangenschaft daselbst erlitten hat, mit deren Erwähnung die Apostelgeschichte schliesst, oder in einer späteren, nachdem er aus der ersteren wieder befreit worden war. Und dieses Letztere scheint mir,

*) Die Beziehung des *μαρτυρήσας* auf den Märtyrertod ist dadurch sicher gestellt, dass Clemens ausdrücklich angibt, er wolle Beispiele von Solchen anführen, die um Eifers und Neides willen bis zum Tode kamen. M.

**) Dieses Referat *Bleek's* über *Baur* ist nicht richtig. *Baur* bemängelt nur die Combination des Martyriums des Petrus in Rom mit dem des Paulus als sagenhaft; dagegen sagt er: Paulus war wirklich nach Rom gekommen, der Beruf, in welchem er bisher als Heidenapostel unter den Völkern gewirkt hatte, hatte ihn dahin geführt, und dass er daselbst auch als Märtyrer gestorben ist, kann gleichfalls als historische Thatsache angesehen werden (Paulus (2) I, S. 245). M.

ganz abgesehen von den Pastoralbriefen, auch nach anderweitigen geschichtlichen Andeutungen sehr wahrscheinlich. Der Erste freilich, welcher ausdrücklich von der zweiten Gefangenschaft des Paulus spricht, ist *Eusebius* II. 22, dem freilich etwas Genaueres weder über die Weise, wie Paulus die Freiheit erlangt hatte, noch über seine Wirksamkeit nach der Befreiung bekannt war.

Er sagt bloss im Allgemeinen, nach der Ueberlieferung sei Paulus damals, nachdem er sich gerechtfertigt, wiederum zum Dienste der Predigt fortgezogen,*) und dann *δεύτερον ἐπιβάντα τῇ αὐτῇ πόλει τῷ κατ' αὐτὸν τελειωθῆναι μαρτυρίῳ;* dann sucht er eigens aus 2. Tim. 4, 16 den Beweis zu führen, dass der Apostel nicht gleich in der ersten Gefangenschaft könne umgekommen sein.**) Eusebius kannte also wol keine früheren Schriftsteller, welche ausdrücklich etwas über die Befreiung des Paulus aus jener ersten Gefangenschaft berichteten oder deutlich zwei verschiedene Römische Gefangenschaften desselben unterschieden. Desshalb können auch die späteren Kirchenschriftsteller darüber auf geschichtlichem Wege nichts Bestimmteres gewusst haben, wenn sie auch, wie z. B. schon *Hieronymus* de vir. illustr. c. 5, von der Sache auf entschiednere Weise reden; so dass sie daher gar nicht als besondere Zeugen gelten können.

Demnach scheint die geschichtliche Beglaubigung für die zweite Römische Gefangenschaft des Apostels sehr schwach zu sein. Bedenken wir aber, dass wir über die spätere Zeit des apostolischen Zeitalters, ja überhaupt über dasselbe und die Geschichte der Apostel ausser Demjenigen, was die Apostelgeschichte gibt, so wenig bestimmte und zuverlässige Nach-

*) *Τότε μὲν οὖν ἀπολογησάμενον αὖθις ἐπὶ τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν λόγος ἔχει στείλασθαι τὸν ἀπόστολον, δεύτερον δ' ἐπιβάντα κτλ.*

**) Eusebius berichtet allerdings, es sei Ueberlieferung (*λόγος ἔχει*), nicht: es sei die hier und da aufgetauchte Meinung Einzelner (*Wieseler*, a. a. O. S. 538), oder: es gehe das Gerede (*Otto*, Die geschichtl. Verhältnisse der Pastoralbriefe. Leipz. 1860. S. 150 Anm.), Paulus habe erst in einer zweiten römischen Gefangenschaft das Martyrium erlitten, und *Hofmann* (a. a. O. V, S. 10 vrgl. VI, S. 316 ff.) legt auf diese Ueberlieferung den höchsten Werth, weil sie durch die römischen Zeugen (Clemens und den Canon Muratori) bestätigt werde und ihr keine andere Ueberlieferung entgegenstehe. Indess Euseb. bringt keinen Gewährsmann für diese Ueberlieferung bei, sondern stützt sie nur durch einen auf Missverständnissen beruhenden exegetischen Beweis aus 2. Tim. 4, 16, wo Paulus nicht bloss von seiner ersten Apologie erzähle, sondern auch ausdrücklich hinzufüge, dass er aus dem Rachen des Löwen gerettet, d. h. aus der ersten Gefangenschaft befreit sei; es scheint demnach, dass sich die ganze Ueberlieferung aus diesem exegetischen Missverständniss, das sehr wol schon vor Eusebius in Umlauf gewesen sein kann, entwickelt hat. M.

richten besitzen, und dass auch dem Eusebius darüber nur so Weniges bekannt war, so würde selbst das völlige Schweigen der früheren Ueberlieferung und der Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte an sich nicht hinreichend gegen die Geschichtlichkeit der Thatsache beweisen, wenn anderweitige Andeutungen uns bestimmt veranlassen sie vorauszusetzen. Und das ist hier der Fall. Spätere Kirchenschriftsteller nennen unter den Ländern, in denen Paulus nach seiner Befreiung aus der ersten Römischen Gefangenschaft wirksam gewesen sei, namentlich auch Spanien. Dieses beruht bei ihnen, da dem Eusebius noch nichts Bestimmtes darüber bekannt gewesen zu sein scheint, wol bloss auf den Stellen Röm. 15, 24. 28, wo Paulus davon spricht, über Rom nach Spanien reisen zu wollen. Allein ein ziemlich altes, dem Eusebius jedenfalls vorhergehendes Zeugniss, dass der Apostel wirklich in Spanien gewesen sei, enthält das Fragment bei *Muratori* (vom Ende des zweiten, spätestens Anfang des dritten Jahrhunderts; s. §. 242), wo es an einer freilich sonst sehr corrumpirten Stelle so heisst: profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis; wahrscheinlich wusste also der in Rom oder wenigstens in Italien lebende Verfasser dieses Verzeichnisses von einer solchen Reise des Apostels nach Spanien etwas und konnte die Thatsache auch in seiner Gegend als bekannt voraussetzen.*) Noch wichtiger aber ist

*) Nachdem das Fragment berichtet hat, dass Lucas die Thaten aller Apostel für Theophilus in einem Buche zusammengefasst hat, da er der Augenzeuge der einzelnen gewesen sei, folgen Zeile 37. 38. 39 die Worte: sicut et semote passionem petri evidenter declarat sed et profectionem pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. Auf keinen Fall ist in diesen Worten ein Zeugniss gegen die zweite Gefangenschaft des Apostels Paulus zu suchen, indem man mit *Wieseler* (Stud. u. Krit. 1847) hinter profisciscentis ein omittit, oder mit *Volkmar* n̄ = non ausgefallen sein lässt; im Gegentheil, die spanische Reise und damit die zweite Gefangenschaft Pauli wird bezeugt. Denn wir haben noch eine Aussage über die Apostelgeschichte zu erwarten; der Sinn des Satzes kann also nur der sein, der Verfasser der Acta bekunde dadurch, dass er das Martyrium Petri und die Reise des Paulus nach Spanien, die dem Fragmentisten als feststehend gilt, bei Seite lasse, dass er nur das geschrieben habe, von dem er Augenzeuge gewesen sei. Unter dieser Voraussetzung empfiehlt sich die einfache Textänderung: semota passione . . . . . profectione . . .; griechisch — denn es ist mir wahrscheinlicher, dass der Kanon ursprünglich griechisch geschrieben ist — würde dann folgender Text herzustellen sein: *καθὼς καὶ παρεὶς τὸ τοῦ Πέτρου πάθος σαφῶς δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ Παύλου τὴν πορείαν εἰς τὴν Σπανίαν πορευομένου* (vrgl. *Hilgenfeld*, Ztschr. f. wiss. Theol. 1872,

das τέρμα τῆς δύσεως in der S. 541 angeführten Stelle des *Clemens Romanus.*

Diese Stelle hat denjenigen, welche eine Befreiung des Paulus aus der ersten Gefangenschaft zu Rom nicht zugeben wollen, immer viel Noth gemacht. *Wieseler* S. 531 f. will statt ἐπὶ lesen ὑπὸ, und meint, dies sei die Lesart des einzigen Codex gewesen, welcher den Brief des Clemens Rom. enthält, des cod. Alex. des N. T., wobei nach der Andeutung der ersten gedruckten Ausgabe (von *Junius*) die wirkliche Lesart hinsichtlich dieses Wortes undeutlich sei; er erklärt: „nachdem er vor der höchsten Gewalt des Abendlandes erschienen war." Allein spätere Herausgeber des Briefes, welche den Codex selbst wieder verglichen haben, setzen ohne Bemerkung ἐπὶ (nicht bloss *Wotton,* *Cambridge 1718, sondern auch *Jacobson,* Oxf. 1838), das danach deutlich als Lesart des Codex hervortritt.*) Wäre das aber auch nicht der Fall, so würden wir die Lücke doch durch ἐπὶ ausfüllen müssen, da die Lesart ὑπὸ und die nach derselben von *Wieseler* gegebene Erklärung der Worte ganz unnatürlich ist. Unzweifelhaft, und darin sind auch sonst Alle einverstanden, ist τὸ τέρμα τῆς δύσεως in localem Sinne gemeint. Manche nehmen nun an, dass Clemens bei dem Ausdrucke an Rom selbst oder Italien gedacht habe. So z. B. *de Wette, Schenkel, Baur, Reuss* u. A. *Baur* und *Schenkel* glauben, der Ausdruck sei in subjectivem Sinne in Beziehung auf Paulus gemeint, für den Rom die Grenze seines Wirkens im Westen gewesen sei, so dass der Genitiv explicativ stände: er kam zu dem ihm im Occidente gesteckten Ziele seiner Wirksamkeit;**) wobei Baur meint, die Wirksamkeit

S. 560 ff.; *Hesse* (Das Muratori'sche Fragment neu untersucht und erklärt. Giessen 1873, S. 125 ff.), der zugleich ein vollständiges Referat über die bisherigen Untersuchungen gibt). Nun ist der betreffende Kanon wol gegen Ende des saec. 2 in Rom geschrieben worden; er könnte also als treues Zeugniss einer echten Ueberlieferung der römischen Kirche über die späteren Geschicke des Paulus gelten; indess beweiskräftig ist er doch nicht; denn diese ganze Ueberlieferung kann aus der Notiz Röm. 15, 24. 28 erwachsen sein. M.

*) Während bei *Junius* die Buchstaben αι επι roth gedruckt sind, bemerkt *Jacobson* in der 4. Ausg. (1863) I. p. 28 ausdrücklich: „quae tamen in MSto adhuc exhibentur." Neuerdings hat auch Dr. *Eugen Petersen* den cod. Al. im Brittischen Museum genau angesehen und mitgetheilt: *„ΚΑΙΕΠΙΤΟΤΕΡΜΑ* ist unzweifelhaft und keine Lücke da;" vgl. *Laurent* in der Zeitschr. f. Luther. Theol. 1863. S. 416 f. B. [Auch Clementis Romani epistulae ad ipsius codicis Alexandrini fidem ac modum repetitis curis editit *Constantinus de Tischendorf.* Lips. 1873 bezeugt die Lesart ἐπί.]

**) So auch *Otto,* welcher τὸ τέρμα von dem Zielpunkt in der Rennbahn versteht: das dem apostolischen Lauf im Abendlande gesteckte Ziel. [Zu den älteren Vertheidigern der Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Paulus *Neander, Guericke, Gieseler, Credner, Heydenreich, Huther, Wiesinger, Laurent* u. A. ist neuerdings *Hofmann* (a. a. O. V, S. 4 ff., VI, S. 315 ff.) hinzugetreten; seitdem man aber den Versuch gemacht hat, die Pastoralbriefe im Leben des Apostel Paulus, so weit es von der Apostelgeschichte referirt wird, unterzubringen (*Wieseler, Thiersch, Reuss, Otto, Grau*), ist diese Hypothese auch

des Apostels, seine apostolische Laufbahn, werde mit dem Laufe der Sonne verglichen, und so Rom, als der äusserste Punkt im Westen, wohin er kam, als der Ort *seines Unterganges* bezeichnet. Allein diese subjective Fassung ist an sich und so einfach wie die Worte lauten: *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως* (nicht etwa *τῆς δύσεως αὐτοῦ*) *ἐλθών*, höchst unnatürlich. Andere, wie *de Wette*, sehen daher das relative *τέρμα* hier in Beziehung auf Rom als einen starken rhetorischen Ausdruck an, der nach dem doch immer fernen östlichen Ausgangspunkte des Apostels von Jerusalem aus bemessen sei. Allein Clemens unterscheidet offenbar *δύσις*, als einfachen Gegensatz gegen *ἀνατολή*, und *τὸ τέρμα τῆς δύσεως*; und dabei muss man vor Augen haben, dass Clemens in Rom selbst lebte und schrieb. Ein im Oriente lebender Schriftsteller hätte sich allenfalls in rhetorischer Sprache eines solchen Ausdruckes in Beziehung auf Rom oder Italien überhaupt bedienen können, doch sicher nicht ein in Rom selbst lebender, ein Römischer Bischof; ein solcher konnte den Ausdruck nur setzen in Beziehung auf einen von Rom noch weiter westlich liegenden Punkt, also wol Spanien.*) Dann aber können wir auch als sicher annehmen, dass Paulus wirklich auch in dieser Gegend muss wirksam gewesen sein; Clemens Rom., der höchst wahrscheinlich der Phil. 4, 3 genannte Gefährte des Paulus ist und jedenfalls Römischer Bischof war, setzt das in diesem

nicht bloss von Solchen, welche die Echtheit der Hirtenbriefe glauben bestreiten zu müssen, immer mehr aufgegeben; zu beachten ist auf jeden Fall, dass auch die apokryphen Acta, so weit sie sich mit Paulus beschäftigen, Nichts von seiner zweiten Gefangenschaft wissen. M.]

*) Es heisst gänzlich den rhetorischen Schwung der Darstellung des Clemens verkennen, wenn man mit *Bleek* u. A. in *τέρμα τῆς δύσεως* im Gegensatz zu *δύσις* die geographisch genaue Bezeichnung Spaniens, des westlichsten Landes des orbis romanus, finden will; Rom erhält diese Bezeichnung, weil die Darstellung ihre Ortsbestimmungen aus einem schriftstellerischen Motiv nach dem Umkreis der paulinischen Wirksamkeit bemisst. Wie eine Sonne im Reiche des Geistes erscheint dem Clemens sein apostolischer Lehrer; wie die Sonne des Naturreichs im Osten aufgeht, die ganze Welt mit ihrem Licht erfüllt und an der Grenze des Westens untergeht, so hat auch Paulus seinen Lauf vollendet; diese freilich nur angedeutete, nicht ausdrücklich ausgeführte Vergleichung gibt der Darstellung des Clemens ihre Färbung; daher die *ἀνατολή*, der Satz: *δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον* und das *τέρμα τῆς δύσεως*, das unter diesem Gesichtspunkt das von *Bleek* vermisste *αὐτοῦ* nicht bedarf. Hätte man nicht Raum für die Pastoralbriefe im Leben des Paulus schaffen wollen, so würde man niemals an die exakt geographische Deutung des *τέρμα* und an eine Wiederbefreiung des Apostels aus der durch die Apostelgeschichte bezeugten römischen Gefangenschaft desselben gedacht haben. Ein Hauptgrund gegen die Annahme einer noch etwa dreijährigen Missionsthätigkeit des wieder frei gewordenen Paulus, die ihn nach dem Grundsatz Röm. 15, 20. 21 hauptsächlich weiter nach Westen geführt haben würde — er wollte ja Rom zum Stützpunkt für seine Missionsarbeit in Spanien machen —, liegt auch darin, dass die beglaubigte Geschichte Nichts von Gemeinden weiss, die Paulus in dieser Zeit und in der bezeichneten Gegend gestiftet haben soll. S. *Gams*, Die Kirchengeschichte von Spanien. I. Regensb. 1862, S. 50ff. (Vrgl. *meinen* Römerbrief, S. 158. S. 85 f.) M.

ohne Zweifel echten Briefe, welcher zwar wol nicht, wie *de Wette* nach *Schenkel* annimmt, vor der Zerstörung Jerusalems, aber doch vor dem Ablaufe des ersten Jahrhunderts geschrieben ist,*) als auch seinen Lesern bekannt ohne weiteres voraus; und damit haben wir ein hinreichend sicheres Zeugniss für die Geschichtlichkeit der Thatsache, welche denn auch durch die Stelle in dem Fragment bei *Muratori* bestätigt wird.

Da nun Paulus bis zu seiner Gefangennehmung in Jerusalem nicht in Spanien gewesen ist, so wenig als in Rom oder einer von dort westlich gelegenen Gegend, so muss er aus der ersten Römischen Gefangenschaft wieder befreit sein und in der Zwischenzeit, bevor er von neuem in Rom in Gefangenschaft gerieth, die schon bei seinem Aufenthalte in Korinth (Röm. 15, 24. 28) beabsichtigte Reise nach Spanien ausgeführt haben.

Dieser Annahme ist auch die Apostelgeschichte nicht entgegen, vielmehr nach meinem Ermessen eher günstig.

Baur zwar findet einen bestimmten Grund gegen diese Annahme in der Abschiedsrede, welche die Apg. (20, 17 ff.) ihn zu Milet an die Ephesinischen Aeltesten halten lasse (Pastoralbriefe S. 92 ff.). Paulus sagt dort Vs. 25, er wisse, dass sie Alle, denen er auf seinen Reisen das Reich Gottes verkündigt habe, sein Angesicht nicht wiedersehen würden; und Vs. 38 heisst es, dass die Aeltesten ganz besonders über diesen Ausspruch betrübt gewesen seien. Indem *Baur* nun von der Voraussetzung ausgeht, dass die ganze Rede freie Composition des Schriftstellers sei, der den weiteren Erfolg bereits vor Augen hatte, meint er, — und das von dieser Voraussetzung aus allerdings mit Recht —, derselbe hätte den Paulus nicht so reden lassen noch auch den Eindruck, den dieser Theil seiner Rede hervorbrachte, auf solche Weise hervorheben können, wenn der Apostel nachher dennoch aus der Gefangenschaft, der er entgegenging, wieder befreit worden wäre oder gar die Kleinasiatischen Gemeinden nach der Zeit wiedergesehen hätte. Allein (vgl. §. 125. 130) jene Rede ist im Wesentlichen als authentisch zu betrachten. Hat aber Paulus sich wirklich so geäussert, wie wir hier lesen, so hat er nicht sagen wollen, er habe durch göttliche Offenbarung oder sonst ein absolutes Wissen darüber, dass die ihm bevorstehende Gefangenschaft mit seinem Tode enden oder er die Christen dieser Gegenden nicht wiedersehen werde. Vielmehr konnte auch nur die bestimmte Ahnung eines schlimmsten Ausganges ihn sich so äussern lassen. Und dass er es wirklich nicht bestimmter gemeint haben kann, ersehen wir daraus, dass er ja in den sicher während der

*) Der Brief des Clemens ist unter den Bedrängnissen, welche Domitian über die römische Christenheit verhängte, also zwischen den Jahren 92 und 96, erlassen. Vrgl. *Lipsius*, de Clementis epistola ad Corinthios priore. Lips. 1855. Clemens Romanus ist jedoch schwerlich der Phil. 4, 3 erwähnte Gefährte des Paulus. Ueber Clemens vrgl. *meinen* Römerbrief, S. 150 ff. M.

Gefangenschaft, welche ihn darnach traf, geschriebenen Briefen die Hoffnung ausspricht, dass er die Macedonischen und Kleinasiatischen Gemeinden wieder besuchen werde; Philipp. 2, 24; Philem. 22. So kann denn aus jener Rede und dem Berichte eines Begleiters über den Eindruck derselben gewiss kein Grund gegen jene Annahme hergenommen werden. Wie Lucas überhaupt in seinen beiden Schriften, namentlich auch in der Apostelgeschichte, hinsichtlich der Benutzung seiner Quellen verfährt, kann auch daraus, dass er diesen Bericht ohne eigene Bemerkung und Aenderung mitgetheilt hat, keineswegs gefolgert werden, dass auch ihm über eine glücklichere Wendung dieser Gefangenschaft nichts könne bekannt gewesen sein.*) Nicht ganz unwichtig ist aber die Art, wie die Apostelgeschichte schliesst (28, 31), mit der Angabe, dass Paulus ganze zwei Jahre zu Rom in eigener Miethwohnung geblieben sei, ohne gehindert zu werden, das Reich Gottes denen, die zu ihm kamen, zu verkündigen. Da die Abfassung der Apostelgeschichte jedenfalls mehrere Jahre nach dem zweiten Jahre dieses Aufenthaltes des Apostels in Rom fällt, so kann dieses Schliessen oder vielmehr Abbrechen des Lukas nur darin seinen Grund haben, dass nach Ablauf dieser Zeit in Paulus Zu stande eine besondere Wendung eintrat; nach dem ganzen Charakter dieses Schlusses erscheint immer nicht wahrscheinlich, dass diese in der Hinrichtung des Apostels, dem völligen Abschlusse seines Lebens und Wirkens sollte bestanden haben, sondern weit mehr in einer damals erfolgten Befreiung, wodurch er zu neuer Thätigkeit auch an anderen Orten in Stand gesetzt ward, worüber Lucas beim Schlusse der Apostelgeschichte vielleicht dem Theophilus später weitern Bericht zu erstatten beabsichtigte.**)

Auf jeden Fall aber muss die Befreiung des Apostels vor dem durch Nero angelegten Brande Rom (64 n. Chr. vom 19. Juli an) und der dadurch veranlassten Christenverfolgung in Rom erfolgt sein; denn nach der Zeit hätte er gewiss

*) *Otto* freilich beruft sich auf den vermeintlichen Plan der Apostelgeschichte (siehe oben §. 123) und namentlich auf die ausdrückliche Eröffnung Christi 23, 11, zum Beweise, dass „Paulus bis Rom und nicht weiter" das Zeugniss tragen sollte; es heisse den apostolischen Charakter des Paulus antasten, wenn man annehmen wollte, dass er nach jener Eröffnung noch andere Ziele über Rom hinaus im Sinne gehabt habe. Als ob in jener Stelle dem Apostel eine *Beschränkung* seiner Wirksamkeit auf Rom geboten wäre! B.

**) Da die Detailausführung der Reden in der Apostelgeschichte höchst wahrscheinlich der Composition des Lucas angehört (s. S. 401 Anm.), so verräth allerdings die Stelle 20, 27, dass dieser Nichts von einer Wiederbefreiung des Paulus und einer neuen Wirksamkeit desselben auf seinem kleinasiatischen Arbeitsfeld weiss, obgleich Philem. v. 22 diesen Gedanken so nah legt. Auch der Schluss der Apostelgeschichte weist nicht auf die Freilassung und eine neue Thätigkeit des Paulus hin; Lucas bricht ab, nachdem die Erzählung bis zur Wirksamkeit des Paulus in Rom geführt ist, um nicht mehr an die Feindschaft der römischen Judenchristen gegen Paulus erinnern zu müssen (s. S. 414 Anm.). M.

nicht seine Freiheit noch erhalten können. Dieses kann aber auch der Fall gewesen sein, nicht bloss wenn Paulus Ankunft zu Rom im Jahre 61, sondern auch, wenn sie, und das ist wahrscheinlicher, im Frühjahre 62 erfolgte; im letzteren Falle würde sie wenige Monate vor jene Ereignisse fallen, was aber auch sehr wohl möglich ist.

Der Brief an Titus.

§. 177. Titus kennen wir bloss aus den Paulinischen Briefen, nicht auch aus der Apostelgeschichte. Zuerst wird er Gal. 2, 3 bei der zweiten Reise des Paulus nach Jerusalem (Apg. 15) genannt. Er hatte Paulus auf dieser Reise nach Jerusalem begleitet, war also wol schon vorher sein Gehülfe in Antiochien gewesen. Nach Gal. 2, 3 ein Hellene, von Griechischen Eltern geboren, hatte er sich auch nicht durch die Beschneidung dem Jüdischen Volke einverleiben lassen. Höchst wahrscheinlich war er durch Paulus selbst bekehrt worden (vgl. Tit. 1, 4 *Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ*). Nachher wird er wiederholt im 2. Kor.-Br. erwähnt. Paulus hatte ihn (s. §. 150) wahrscheinlich nach Korinth von Ephesus aus geschickt mit einem uns verloren gegangenen Briefe, der zwischen 1. u. 2. Kor. fällt. Die Wichtigkeit dieser Mission unter so bedenklichen Umständen zeugt von dem Vertrauen, welches Paulus in ihn gesetzt haben muss, das er auch vollkommen bewährte. Paulus traf ihn dann mit Nachrichten aus Korinth in Macedonien, wohin er selbst aus Ephesus gegangen war, und sandte ihn von dort aus alsbald wieder zurück, um unsern 2. Kor.-Br. zu überbringen und zugleich die Collecte für die Christen in Judäa zu betreiben.*) Unter der Reisegesellschaft des Paulus bei seiner Rückreise, welche er von Korinth aus über Macedonien und Kleinasien nach Jerusalem machte, wird Titus Apg. 20, 4 nicht mitgenannt; daraus lässt sich schliessen, dass er damals wirklich nicht bei ihm war. Als Paulus den

*) Vergl. 2. Kor. 2, 13 (wo er ihn seinen Bruder nennt); 7, 6. 13. 14; 8, 6. 16. 17. 23 (*κοινωνὸς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός*); 12, 18.

zweiten Brief an Timotheus schrieb, war Titus nach Dalmatien gereist, also kurz vorher bei Paulus gewesen (4, 10).

Die spätere Ueberlieferung macht ihn zum ersten Bischof auf Kreta (*Euseb.* H. E. III. 4; *Theodoret.* ad 1. Tim. 3, 1; Constitt. apost. VII. 46). Doch gründet sich dies wol bloss auf unseren Brief.

Apg. 18, 7 gibt es statt Ἰούστου (Name eines σεβόμενος in Korinth) andere Lesarten: Τίτου (Syr. Erp. Sahid.), Τίτου Ἰούστου (E. [cod. Sin. ℵ] 4 min. Vulg. Copt. Arm. Syr. p. etc.), Τιτίου Ἰούστου (B. D**); darnach halten *Chrysostomus*, *Grotius* u. A. unseren Titus für jenen Justus. Dieses billigt zwar *Wieseler* nicht, glaubt aber doch, dass unser Titus ein Korinther gewesen sei, der mit Paulus erst seit dessen Aufenthalt in Korinth in Verbindung gekommen sei (S. 204. 336).*) Aber das ist rein willkührlich und entschieden falsch, da nach Gal. 2 Titus bei Paulus schon bei den Verhandlungen in Jerusalem war, welche sicher schon vor die erste Europäische Reise des Paulus fallen (= Apg. 15), nicht aber, wie freilich *Wieseler* meint, nach derselben, Apg. 18 (s. oben §. 136).

§. 178. Zur Zeit der Abfassung unseres Briefes befand Titus sich auf Kreta, wo Paulus ihn unlängst zurückgelassen hatte, um daselbst die kirchlichen Angelegenheiten weiter, als bisher hatte geschehen können, in Ordnung zu bringen, 1, 5. Nach dieser Stelle scheint Paulus selbst nur kürzere Zeit mit Titus auf Kreta gewesen zu sein. Sehr streitig ist nun aber, wann dieses gewesen. Kreta wird auch Apg. 27, 7 f. genannt; das Schiff, auf welchem Paulus nach Rom geführt ward, kam bei Kreta vorbei und landete dort bei einem Orte καλοὶ λιμένες. Bei dieser Gelegenheit, meinen nun *Grotius* u. A., habe Paulus den Titus dort gelassen, da er das Christenthum schon hin und wieder verbreitet gefunden habe. Allein dieses ist unstatthaft. Abgesehen von dem Stillschweigen der Apostelgeschichte, die gerade hier ziemlich ausführlich berichtet, müsste Paulus den Brief doch nicht lange Zeit nachher, wol bald nach seiner Ankunft in Rom geschrieben haben; allein nach 3, 12: ἐκεῖ γὰρ (nämlich zu Nikopolis) κέκρικα παραχειμάσαι befand sich der Apostel bei Abfassung des Briefes nicht in Gefangenschaft, sondern hatte Freiheit zu gehen wohin er für gut hielt. Daher muss der Brief *entweder* später geschrieben sein, nach dieser wenigstens zwei Jahre dauernden Römischen Gefangenschaft; dann muss Paulus aber auch erst nach der Befreiung aus derselben auf Kreta

*) In *Herzog*, Real-Encyklopaedie XXI, S. 276 spricht sich *Wieseler* für die Identität mit Justus aus. M.

gewesen sein, da zwischen seinem dortigen Aufenthalt und der Abfassung unseres Briefes ein so langer Zwischenraum nicht wohl liegen kann; *oder* Beides muss in frühere Zeit fallen, vor der Gefangenschaft zu Rom und dann auch der zu Cäsarea, also vor seiner Gefangennehmung zu Jerusalem. In diesen Zeitraum, obwohl mit verschiedener Fixirung des Zeitpunkts, setzen ihn auch noch manche der neuesten Ausleger und Kritiker. Rücksichtlich der äusseren geschichtlichen Verhältnisse des Briefes hat eine solche Annahme auch zunächst an sich nichts Unwahrscheinliches, obwol die Apostelgeschichte und die anderen Paulinischen Briefe eine solche Reise des Paulus mit Titus nach Kreta nicht erwähnen.

Deutliche Stellen im 2. Kor.-Br. (§. 146) weisen darauf hin, dass entweder die Anwesenheit des Paulus zu Korinth Apg. 18 durch eine längere hier nicht bemerkte Abwesenheit unterbrochen gewesen ist, oder zwischen dieser Anwesenheit und der späteren Apg. 20, 2 noch eine andere in der Apostelgeschichte gar nicht gemeldete Reise nach Achaja und vielleicht auch nach Macedonien gelegen hat, wie auch die 2. Kor. 11, 25 erwähnten drei Schiffbrüche darauf führen, dass er während seiner apostolischen Wirksamkeit verschiedene Seereisen gemacht haben muss, von denen wir aus der Apostelgeschichte wenigstens etwas Specielles nicht wissen. Also kann Paulus mit Titus etwa bei einer Ueberfahrt von Kleinasien nach Europa oder umgekehrt oder auf einer Fahrt zwischen Syrien und Kleinasien, oder auch nur von einer Gegend der Kleinasiatischen Küste nach der anderen, nach Kreta verschlagen sein, oder sich absichtlich von Antiochien, Kleinasien oder Griechenland aus nach dieser Insel auf kürzere Zeit begeben haben.

Auch die übrigen geschichtlichen Data des Briefes würden dem nicht entgegen sein, wenn sie uns auch nicht entschieden auf einen bestimmten Punkt hinweisen; sie würden vielmehr eine Wahl zwischen mehreren Punkten freilassen.

Nach 3, 13 hat Paulus dem Titus diesen Brief vielleicht durch einen gewissen *Zenas*, der als ein *νομικός* bezeichnet wird, und durch *Apollo* zusenden wollen; oder er wusste sonst, dass sie in nächster Zeit nach Kreta kommen würden oder dort bereits waren; wahrscheinlicher ist das Erstere. Da Zenas uns anderweitig gar nicht bekannt ist, so spricht dessen Erwähnung eher zu Gunsten der Echtheit des Briefes als gegen dieselbe. Die Erwähnung des Apollo aber zeigt uns nach Apg. 18, 24—28 so viel, dass der Brief erst nach Paulus zweiter Bekehrungsreise und nach seinem ersten Aufenthalte zu Ephesus Apg. 18, 19 f. geschrieben sein kann. Unzulässig ist daher die Vermuthung von *Michaelis*, Paulus sei von Korinth aus während seines ersten, Apg. 18 erwähnten Aufent-

haltes daselbst nach Kreta gekommen und habe während desselben unseren Brief geschrieben. — Nach 3, 12 scheinen bei Abfassung des Briefes *Artemas* und *Tychicus* beim Apostel gewesen zu sein. Artemas kommt auch nicht weiter vor. Tychicus war ein Asiate, der in Paulus Reisegesellschaft genannt wird, als dieser von seiner dritten grossen Missionsreise von Macedonien nach Asien zurückkehrte, Apg. 20, 4; vielleicht war er auch mit ihm von Ephesus nach Macedonien und Achaja gegangen. Später war er bei ihm zu Rom und sollte die Briefe an die Kolosser und Epheser überbringen (Kol. 4, 7f.; Eph. 6, 21f.). Auch 2. Tim. 4, 12 sagt Paulus, er habe ihn nach Ephesus gesandt. Er scheint daher vielfach um den Apostel gewesen und von ihm zu seinen Diensten benutzt worden zu sein, so dass sich aus seiner Erwähnung über den Zeitpunkt der Abfassung unseres Briefes auch nichts Näheres ergiebt. Eben so wenig führt die Erwähnung des Vorhabens, in *Nikopolis* zu überwintern (gleichfalls 3, 12) zu einem Resultat. Dass Paulus einen Winter in einer Stadt Nikopolis zugebracht habe, ist uns nicht bekannt. Doch folgt aus der Stelle auch nicht, dass er es wirklich gethan hat; die Umstände könnten sich verändert und sein Vorhaben vereitelt haben. Wahrscheinlich ist aber doch so viel, dass Paulus sich beim Schreiben, zwar wol nicht in Nikopolis — so die Unterschrift cod. A u. a.; dann würde man, wie *Wieseler* S. 330 bemerkt, statt ἐκεῖ vielmehr ὧδε erwarten —, aber doch wol in der Nähe dieser Stadt aufhielt. Allein es gab mehrere Städte des Namens Nikopolis, in verschiedenen Gegenden, wie namentlich: a) in Epirus, am Meere, von Augustus zum Andenken an den Sieg bei Actium erbaut; b) in Thracien; c) in Macedonien, am Nestusflusse, wol nicht sehr fern von Philippi; d) in Armenien, von Pompejus erbaut; e) in Cilicien; f) in Bithynien: g) in Pontus; h) in Aegypten, u. a. Welche von diesen gemeint ist, konnte Titus wissen, da ihm bekannt war, nicht nur, nach welcher Provinz Paulus von Kreta aus sich begeben hatte, sondern auch, in welcher dieser Städte damals das Evangelium bereits Eingang gefunden oder Paulus persönliche Beziehungen hatte; uns aber ist bei keiner dieser Städte weder über das Eine noch über das Andere im Mindesten etwas bekannt. Die gewöhnliche Unterschrift des Briefes nennt zwar das Macedonische Nikopolis als Ort der Abfassung, und ebenso *Theodoret;* doch beruht das nur auf Vermuthung. Wir kommen daher um so weniger durch diese Erwähnung von Nikopolis zu einem gesicherten Resultate; die Nennung dieser in der sonstigen Geschichte des Paulus nicht vorkommenden Stadt spricht nur auch wieder für die Echtheit des Briefes, da ein Falsarius eher einen Ort würde genannt haben, dessen Beziehung zum Apostel auch anderweitig bekannt war.

Wenn nun jene im 2. Kor.-Br. vorausgesetzte zweite Anwesenheit zu Korinth erst in die Zeit nach der Apg. 18, 18 gemeldeten Abreise von Korinth nach Ephesus fällt, so könnte Paulus bei dieser Reise von Syrien oder Kleinasien aus nach Korinth oder zurück auch nach Kreta gekommen sein und den Brief dann von Ephesus aus geschrieben haben, nachdem Apollo von Korinth aus dorthin zurückgekehrt war; Nikopolis könnte dann das Cilicische sein; freilich würde Paulus den Plan, dort zu

überwintern, nicht ausgeführt haben. Das würde verhältnissmässig noch am meisten Wahrscheinlichkeit für sich haben.*)

*) Die Reise des Paulus mit Titus nach Kreta combiniren *Schmidt*, *Anger*, *Schrader*, *Reuss*, *Wieseler*, *Otto* u. A. mit der in den Acta nicht erwähnten Zwischenreise des Paulus nach Korinth, die in den dreijährigen Aufenthalt desselben in Ephesus einzuschalten ist. Nach *Wieseler* ging Paulus etwa ein Jahr vor seinem Abgang von Ephesus über Macedonien (1. Timoth. 1, 3) nach Korinth und kehrte über Kreta nach Ephesus zurück; in Kreta hatte er Titus zurückgelassen und schrieb ihm von Ephesus aus unseren Brief mit Instructionen für den Ausbau der neugestifteten Gemeinden, und zwar bald nach seiner Rückkehr und jeden Falls vor dem 2. Corintherbriefe; denn schon vor der Abfassung desselben wurde Titus mit wichtigen Aufträgen nach Achaja gesandt. Bei dieser Combination kommen nach *Wieseler* alle controlirbaren Notizen des Titusbriefes zu ihrem Recht: Apollos soll nach Tit. 3, 13 über Kreta nach Achaja gehen, um die Zusage des Apostels 1. Cor. 16, 12 zur Ausführung zu bringen; indess nach derselben Stelle könnte Apollos auch direct von Kreta nach Ephesus zurückgekehrt sein; dann würde sich die Zusage 1. Cor. 16, 12 an seine Zurückkunft knüpfen; freilich müsste dann der Titusbrief sogar noch vor dem 1. Corintherbrief geschrieben sein. Uebrigens soll Paulus auch seinen Plan, in Nikopolis in Epirus zu überwintern, bei der angenommenen Zeitlage des Briefes ausgeführt haben. *Wieseler* macht darauf aufmerksam, dass nach Actor. 20, 3 Paulus drei Monate lang, und zwar Wintermonate, nach der Absendung unseres Briefes und der Reise nach Korinth nicht gerade nur dort, sondern in Hellas geblieben sei, wie denn auch diejenigen, bei denen Paulus sich 1. Cor. 16, 6 für den Winter anmelde, nicht in specie die Korinther, sondern nach den Adressen der beiden Korintherbriefe die Christen in Achaja gewesen seien; zu der Provinz Achaja gehöre aber auch Nikopolis, wo Paulus also einen Theil des Winters zugebracht haben könne; so erkläre sich auch am besten die Notiz Röm. 15, 19, dass Paulus auch in Illyrien das Evangelium gepredigt habe, wohin er von Nikopolis leicht kommen konnte (Chronologie S. 329 ff.; *Herzog*, Real-Encyklopaedie XXI, S. 331). — *Otto* (a. a. O. S. 367 ff.) modificirt die Ansicht *Wieselers* (Chronologie) dahin, dass der Titusbrief vor dem 1. Korintherbrief geschrieben und nur unter Voraussetzung einer Aenderung des Korinth betreffenden Reiseplans des Apostels zu erklären sei. Seiner Meinung nach besucht Paulus (a. 56) gelegentlich von Ephesus aus Korinth, um von da in Gesellschaft des Titus nach Kreta zu gehen; hier gründet er eine Reihe von Gemeinden, deren weitere Pflege er seinem Gehülfen überlässt, als er nach kurzem Aufenthalt nach Ephesus zurückkehrt. Von hier aus gedenkt er nach Achaja, besonders nach Korinth zu gehen, um dann Macedonien zu bereisen (2. Cor. 1, 15. 16). Auf Grund dieses Planes wird Titus in dem an ihn gerichteten Brief angewiesen, im Herbst 57 nach Nikopolis in Epirus zu kommen, wo Paulus zu überwintern gedenkt; er soll den Apostel auf seiner Visitationsreise durch Macedonien unterstützen. Nun laufen aber üble Nachrichten von Korinth ein, welche den Apostel veranlassen, seinen Reiseplan zu ändern; er hält es unter diesen Umständen für gerathener, zunächst nach Macedonien und dann erst nach Korinth zu gehen (1. Cor. 16, 5 vrgl. 2. Cor. 1, 15. 23; 2, 1), und schickt desshalb um Ostern 57 unseren ersten Korintherbrief voraus. Zugleich hat er den Titus zu sich entboten, der über Korinth reisen und in Troas mit ihm zusammentreffen soll (2. Cor. 2, 12). Titus erreicht aber den Apostel erst, als dieser schon nach

Allein wenn einmal aus anderen Gründen eine Befreiung des Paulus aus der ersten Römischen Gefangenschaft angenommen werden darf, so könnte Beides, die Reise nach Kreta und die Abfassung dieses Briefes, mit grösserer Wahrscheinlichkeit auch erst in der Zwischenzeit zwischen der ersten und der zweiten Römischen Gefangenschaft angenommen werden. Dafür spricht namentlich:

a) Das Verhältniss des Briefes zum zweiten Brief an Tim., der sicher erst in die zweite Römische Gefangenschaft fällt; die Verwandtschaft aber, welche diese beiden Briefe in der Sprache mit einander haben, durch die sie sich von anderen Paulinischen Briefen unterscheiden, erklärt sich am natürlichsten, wenn beide auch der Abfassungszeit nach einander ziemlich nahe stehen.

b) Auch davon abgesehen, machen Ausdrücke wie *διδασκαλία ὑγιαίνουσα* 1, 9; 2, 1; *ὑγιαίνειν ἐν τῇ πίστει* 1, 13; 2, 2 und die Vorschrift 3, 10 über das Verfahren gegen einen *αἱρετικὸν ἄνθρωπον* es wahrscheinlich, dass der Brief schon der etwas späteren Zeit angehört, wo sich in die Kirche schon mehrfache Irrlehren eingeschlichen hatten, denen gegenüber die apostolische Lehre selbst einen bestimmteren Charakter und eine festere Form angenommen hatte, als es bis zur Zeit der Gefangennehmung des Apostels zu Jerusalem der Fall war.

Macedonien weiter gereist war (2. Cor. 7, 7). Nun folgt der 2. Korintherbrief und eine zweite Mission des Titus nach Korinth, nach deren Vollendung er mit Paulus eine Visitations- und Missions-Reise durch Macedonien, Dalmatien (2. Timoth. 4, 10), Illyricum (Röm. 15, 19) über Nikopolis nach Hellas unternimmt, die den Apostel Ende 57 nach Korinth führt, wo er bis zum Frühjahr 58 bleibt. — Am plansten ist die Combination von *Reuss* (Geschichte der H. S. des N. T.'s §. 87 ff.): Paulus sei von Ephesus aus über Kreta nach Korinth gegangen, habe von hier aus durch Apollos den Brief an Titus gesandt, er selbst aber habe die Absicht gehabt, über Illyrien und Macedonien nach Ephesus zurückzukehren. — Alle diese und ähnliche Versuche, dem Brief an Titus innerhalb des Rahmens der Apostelgeschichte eine Stelle anzuweisen, scheitern aber, um nur dies Eine zu erwähnen, an dem Umstand, dass die Apg. schwerlich von einer Reise ganz schweigen konnte, welche der christlichen Kirche einen so werthvollen Gewinn brachte, dass ihr ein Gebiet, wie Kreta, erschlossen wurde, für das Titus den Auftrag erhielt (1, 5), Stadt für Stadt Presbyter einzusetzen, abgesehen davon, dass der Besuch Pauli in Korinth und die mit demselben verbundene Abwesenheit von Ephesus allen Umständen nach auf einen kurzen Ausflug zu reduciren ist, und dass Ton und Haltung des Titusbriefes um so unbegreiflicher wird, je näher man ihn mit den Korintherbriefen zusammenrückt. M.

c) Gehörte der Brief einer früheren Zeit an, so müsste es zur Zeit der Ueberfahrt des Paulus von Cäsarea nach Rom schon christliche Gemeinden auf Kreta gegeben haben; dann müsste aber darüber in der ausführlichen Erzählung der Apostelgeschichte Kp. 27 irgend eine Andeutung gegeben sein, wenn auch nur in der Weise, dass Paulus und die Seinigen gewünscht hätten, gerade auf dieser Insel zu überwintern, um die dortigen Brüder zu sehen, wenn dieselben sich auch auf einem andern Punkte befanden als wo sie gelandet waren, oder dass es ihnen schmerzlich gewesen sei, sie nicht aufsuchen zu können.*)

§. 179. Das Schreiben will Titus Verhaltungsregeln geben, nach denen er bei der Bestellung der Vorsteher der Gemeinden verfahren und was er bei seinem Unterrichte der Gemeinde und den Einzelnen besonders ans Herz legen soll. Dabei ist es nicht unbeachtet zu lassen, dass hier zwischen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος noch kein Unterschied gemacht wird (1, 5. 7); und dass auch nicht einmal neben diesen Vorstehern und gesondert von ihnen von Diakonen die Rede ist. Das deutet auf eine noch grosse Einfachheit der kirchlichen Verhältnisse hin und dient mit zum Beweise für die Echtheit des Briefes, wenigstens dafür, dass er nicht erst längere Zeit nach dem apostolischen Zeitalter abgefasst ist. — Aus *Philo*, Legat. ad Caj. wissen wir, dass sich auf Kreta auch Juden niedergelassen hatten; und unser Brief zeigt uns, dass Paulus von

*) Bei der Annahme der Echtheit des Titusbriefes wird man denselben mit *Bleek* u. A. (vrgl. S. 545 Anm.) in die Zwischenzeit zwischen der ersten und einer zweiten römischen Gefangenschaft verlegen müssen; ob früher oder später in diesem Zeitraum wird davon abhängen, ob man Paulus mit *Bleek* (§. 183) u. A. zuerst nach Spanien und darauf nach Asien, oder umgekehrt mit *Neander* und den Meisten bis auf *Hofmann* herab zuerst nach dem Orient und dann nach Spanien ziehen lässt. *Hofmann* (a. a. O. VI, S. 3. 50 ff. 60 f.) sucht die Entstehung und den Zweck des Briefes folgendermaassen plausibel zu machen: Auf seiner Reise in den Orient habe Paulus in Kreta, wo er schon Christen vorgefunden, den Titus zur Organisirung des Gemeindelebens zurückgelassen. Als er am Ziele seiner orientalischen Reise, in Antiochien, seinen Vorsatz, nach Spanien zu gehen, wieder aufgenommen habe, bei dessen Ausführung ihn Titus unterstützen sollte, habe er, um Zenas und Apollos dem Titus zu empfehlen und diesen darüber zu verständigen, dass er ihn im epirotischen Nikopolis, von wo er nach Spanien aufbrechen wollte, erwarten werde, den Brief an Titus erlassen, der diesen mit pastoralem Rath unterstützen und auf seine Abberufung nach Nikopolis vorbereiten sollte. M.

ihnen Störungen und nachtheiligen Einfluss auf die Gemeinde besorgte, obwol er das nur andeutet (1, 10. 14; 3, 9). In der Art der Polemik aber gegen die Irrthümer kann ich keinen Grund zum Verdachte gegen die Echtheit des Briefes finden, wie *de Wette* §. 154 c. Am wenigsten kann das bedenklich erscheinen, dass Judaisten die Gemeinde schon so bald zu verwirren drohten, ehe sie noch eingerichtet war und Aelteste hatte; dasselbe haben wir ja auch z. B. in Kolossä gefunden. Auch kann ich nicht finden, dass durch 1, 9 (über die zum Vorsteher erforderlichen Eigenschaften) ein längeres Bestehen des Christenthums auf der Insel vorausgesetzt wird, als sich nach den übrigen Angaben und Voraussetzungen des Briefes annehmen lässt.

Die Briefe an Timotheus.

§. **180.** *Timotheus* (vgl. §. 140) war der Sohn eines heidnischen Vaters, aber einer Jüdischen Mutter, aus Lystra in Lykaonien, den Paulus auf seiner zweiten grösseren Bekehrungsreise von dort als Gehülfen mit sich führte, nachdem er ihn vorher um der Juden der Gegend willen hatte beschneiden lassen (Apg. 16, 1ff.). Timotheus gehörte damals schon der christlichen Gemeinde an (*μαθητής*), wie seine Mutter *Eunike* (*υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς*, 16, 1), wahrscheinlich waren beide von Paulus auf seiner früheren Missionsreise (14, 6) bekehrt. Nach 2. Tim. 1, 5 war auch schon seine Grossmutter *Lois* Christin. Auf jener Reise begleitete nun Timotheus den Paulus und den Silas zunächst bis Philippi, blieb aber dort, als jene beiden die Stadt verliessen, zurück und stiess dann in Beröa wieder zu ihnen. Hier blieb er bei Paulus Abreise zurück und kam in Athen wieder zum Apostel. Dieser sandte ihn aber nach Macedonien zurück und zwar nach Thessalonich (1. Thess. 3, 2), von wo er — mit Silas — in Korinth wieder zu Paulus kam und dort bei Abfassung der Briefe an die Thessalonicher bei ihm war, indess wol nicht mehr, als der Apostel von dort über Ephesus

nach Jerusalem ging. Bei dem späteren Aufenthalte des Paulus in Ephesus war er aber bei ihm. Der Apostel schickte ihn von dort — höchst wahrscheinlich mit unserm 1. Kor.-Br. — nach Korinth (1. Kor. 4, 17; 16, 10) und nach seiner Rückkehr nach Ephesus zum Apostel wieder mit Erastus nach Macedonien voraus (Apg. 19, 22), kurz zuvor, ehe er selbst die Reise dahin antrat. In Macedonien war er bei Paulus, als dieser den 2. Kor.-Br. (1, 1) schrieb, und später zu Korinth bei Abfassung des Römer-Br. (16, 21). So ging er denn auch mit Paulus nach Asien zurück (Apg. 20, 4) und hat ihn ohne Zweifel bis nach Jerusalem begleitet, höchst wahrscheinlich auch auf der Reise von Cäsarea nach Rom, indem er wol der Referent über diese Reise ist, wie über die von Macedonien nach Jerusalem und über die zweite Bekehrungsreise des Paulus von Troas bis Philippi (s. §. 124. 125).*) Jedenfalls war er in Rom bei dem gefangenen Apostel, als dieser von dort die Briefe an die Philipper, wie an Philemon, die Kolosser und Epheser schrieb. Ausserdem muss Timotheus zur Zeit der Abfassung des Hebräerbriefes (13, 23) irgendwo auf längere Zeit gefangen gewesen sein und vor Kurzem seine Freiheit erhalten haben, wahrscheinlich wol zu Rom nach Paulus Tode.

Die kirchliche Tradition macht ihn zum ersten Bischofe der Gemeinde zu Ephesus (Euseb. III. 4; Const. apost. VII. 46), und die spätere lässt ihn unter Domitian oder Nerva als Märtyrer sterben.

Der zweite Brief an Timotheus.

§. **181.** Paulus befand sich beim Schreiben dieses Briefes in Gefangenschaft (1, 8. 12. 16; 2, 9), und zwar nach 1, 16 f. unzweifelhaft zu Rom. Er hatte sich schon einmal dort verantwortet, ohne verurtheilt zu sein, 4, 16 f. Nach 4, 6 ff. scheint er vorauszusetzen, dass er in dieser Gefangenschaft doch umkommen werde: *ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι καὶ ὁ καιρὸς*

*) Nicht Timotheus, sondern Lucas ist der Referent der Reise von Cäsarea nach Rom (s. S. 398 Anm. 400 Anm.), ausser dem nur noch Aristarch den Apostel nach Rom begleitete. M.

ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν. Doch ist das mehr nur augenblickliche Ahnung, keineswegs eine sichere Ueberzeugung, wie sich schon aus ib. Vs. 17 f. entnehmen lässt und noch mehr aus dem Inhalte des ganzen Briefes, der wenigstens nicht gerade in der nächsten Zeit die Hinrichtung erwartet.

Von seinen Gehülfen befand sich 4, 11 bloss Lucas bei ihm; ausserdem grüsst er 4, 21 von Mehreren, die uns weiter nicht bekannt sind, ohne Zweifel Bekenner des Herrn, und zu Rom selbst ansässig, aber nicht bestimmt für den Dienst des Evangeliums beschäftigt: *Eubulos, Pudens, Linus, Claudia „καὶ οἱ ἀδελφοὶ πάντες".* Früher waren nach 4, 10. 12 — während dieser Gefangenschaft — schon andere seiner Gehülfen bei ihm gewesen, welche jetzt nicht mehr bei ihm waren, was er zum Theil schmerzlich scheint empfunden zu haben, nämlich: a) *Demas,* der ihn „verlassen hatte aus Liebe zu dieser Welt" und nach Thessalonich gegangen war; von ihm grüsst Paulus Kol. 4, 14; Philem. 24, so dass er also damals bei ihm zu Rom gewesen sein muss; b) *Crescens,* der nach Galatien gegangen war; dieser ist uns sonst unbekannt; c) *Titus,* der nach Dalmatien gegangen, wo das Christenthum wol durch Paulus selbst verkündigt war, da Dalmatien zur Provinz Illyricum gehörte (Röm. 15, 19); und d) *Tychicus,* den er nach Ephesus geschickt hatte; er ist der Ueberbringer der Briefe an die Kolosser und Epheser und wahrscheinlich auch des Briefes an Titus nach Kreta. — Kap. 1, 15 spricht er von Asiaten (*οἱ ἐν Ἀσίᾳ*), welche sich sämmtlich von ihm abgewandt hätten, unter ihnen ein *Phygellus* und *Hermogenes* (uns sonst unbekannte Personen); er bezeichnet das als etwas dem Timotheus Bekanntes; doch wird nicht deutlich, ob dieselben früher bei ihm in Rom gewesen waren. Er rühmt unmittelbar darauf sehr einen *Onesiphorus,* welcher früher ihm in Ephesus grosse Dienste geleistet und zuletzt auch zu Rom sich sehr wohlwollend gegen ihn bewiesen, 1, 17. 18, wol ein Epheser, der, während Paulus zu Rom gefangen sass, dort hinkam und sich wahrscheinlich auch noch dort befand; vgl. 4, 19: *ἄσπασαι . . τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον.* — Timotheus selbst befand sich nicht in der Nähe des Apostels, sondern in Kleinasien, wahrscheinlich in Ephesus oder dessen Nähe; darauf führt schon die Vergleichung der beiden zuletzt angeführten Stellen 4, 19 und 1, 18; ferner 4, 14; vrgl. Apg. 19, 33 f. — Eben dort befanden sich wahrscheinlich Aquila und Priscilla 4, 19 (*ἄσπασαι Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν*); diese beiden hatten früher zu Rom gewohnt, waren dann, veranlasst durch das Edict des Claudius, nach Korinth gezogen, wo Paulus Apg. 18 bei ihnen wohnte; mit ihm gingen sie für längere Zeit nach Ephesus; von dort müssen sie wieder nach Rom gezogen sein, da sie dort sich befanden, als Paulus unseren Brief an die Römer schrieb. Mit Wahrscheinlichkeit lässt sich aber annehmen, dass sie nicht mehr zu Rom waren, als Paulus unsere Briefe an die Epheser, Kolosser, Philemon schrieb, da wir sie sonst wenigstens im Kolosserbriefe erwähnt erwarten würden; sie mögen wohl vielleicht schon vor der ersten Ankunft des Paulus zu Rom wieder nach

Asien gezogen sein und sich dort zu Ephesus niedergelassen haben, wo wir sie denn hier finden.*)

Der unmittelbare Zweck des Briefes ist nun, den Timotheus dringend aufzufordern, möglichst bald zu ihm zu kommen, 1, 4; 4, 9. 21 (*πρὸ χειμῶνος*); er soll den *Marcus*, der also in der Nähe des Timotheus gewesen sein muss, mitbringen (4, 11), und zugleich auch einige Sachen, welche der Apostel bei einer früheren Anwesenheit in jenen Gegenden zu Troas gelassen zu haben scheint (4, 13: *τὸν φελόνην*, zweifelhafter Bedeutung, Mantel oder Mantelsack).

§. 182. Indem wir nun nach der Abfassungszeit des Briefes fragen, gehen wir von der Voraussetzung der Echtheit desselben aus; das können wir aber mit allem Fug und Recht gerade bei den so mannichfaltigen persönlichen Beziehungen in demselben, die sich bei der Annahme einer Unterschiebung am allerschwierigsten würden erklären lassen; auch spricht sich in dem ganzen Briefe eine so bestimmte und eigenthümliche Stimmung aus, dass auch deshalb an eine Unterschiebung desselben nicht zu denken ist; dazu kommt noch, dass sich nicht leicht ein Zweck würde auffinden lassen, der einen späteren Schriftsteller könnte veranlasst haben, einen solchen Brief in Paulus Namen zu erdichten. — Ob sich aber die in dem Briefe vorkommenden geschichtlichen Verhältnisse während derjenigen Römischen Gefangenschaft des Paulus denken lassen, deren die Apostelgeschichte erwähnt und aus der die Briefe an die Philipper und an die Kol., Eph., Philem. geschrieben sind? Auch von den neuesten Auslegern nehmen einige dieses an. Unser Brief könnte entweder vor jenen vier Briefen geschrieben sein oder nach ihnen, in der ersten Hälfte oder in der allerletzten Zeit dieser Gefangenschaft; denn dass er nicht in die Mitte dieser Briefe fällt, vor dem einen und nach den anderen derselben, darüber sind (ausser *Hug*) fast Alle einverstanden, und mit Recht schon deshalb, weil in diesen vier Briefen die Anwesenheit des Timotheus bei Paulus vorausgesetzt wird, während er sich bei Abfassung unseres Briefes in weiter Ferne

*) Aquila und Priscilla scheinen seit ihrer Uebersiedelung von Korinth nach Ephesus diese Stadt nicht wieder verlassen zu haben. S. S. 479 Anm. M.

von ihm befand. Die Meisten nun, welche unseren Brief in dieselbe Gefangenschaft des Apostels setzen, halten ihn für später als diese vier (so noch *Hemsen, Kling, Wieseler*), aber Andere, wie noch *Matthies,* für früher.*) Dafür könnte nun

*) Neuerdings hat auch *Otto* (a. a. O. S. 193 ff. 254 ff.) unseren Brief wieder so früh gesetzt; er lässt ihn im Beginne des römischen Aufenthalts, im Spätsommer 61, also vor den Briefen an die Kolosser und Philipper geschrieben sein. Erst auf die Einladung des Paulus 4, 9 sei Timotheus nach Rom gekommen und so erkläre es sich, dass er die Briefe an die Kolosser und Philipper mit erlassen habe; dagegen sei die Ermahnung zur Standhaftigkeit an Timotheus (1, 6. 7) nach dem Phil. 2, 19. 22 diesem ausgestellten Zeugniss nicht mehr denkbar. Von dieser Voraussetzung aus rückt *Otto* die Notizen über die persönlichen Verhältnisse des Apostels in unserem Briefe zurecht: die *πρώτη ἀπολογία* ist die Verantwortung vor Festus, das *στόμα λέοντος* ist der Hass der Juden (4, 16. 17); Marcus habe seit dem Ereigniss Apg. 15, 39 vollständig mit Paulus gebrochen gehabt; indess durch die Gefangenschaft des Paulus sei der Groll der Judenchristen gegen den Heidenapostel vollständig besänftigt, so dass er im Namen der Petrinischen Parthei dem Paulus die Hand zur Versöhnung geboten und dazu, wovon Paulus Kunde erhalten, die Vermittlung des Timotheus nachgesucht habe; desshalb werde dieser aufgefordert, Marcus mitzubringen (4, 11), wodurch die Grüsse des Marcus von Rom aus (Kol. 4, 10) erklärt seien. Auch für die Abwesenheit des Aristarch (4, 11), der Paulus doch nach Rom begleitet hat (Apg. 27, 2) und Kol. 4, 10; Philem. 24 wieder unter den von Rom aus Grüssenden erscheint, und für die Desertion des Demas (4, 10), der doch (Kol. 4, 14; Philem. 24) wieder römische Grüsse sendet, weiss *Otto* Rath; Aristarch war gerade nach Macedonien gereist, um das Geld für die Miethwohnung des Paulus zu sammeln und hatte auch den Flüchtling Demas, nachdem dieser seine irdischen Angelegenheiten geordnet hatte, wieder mitgebracht u. s. w. *Otto's* Combination scheitert nur, abgesehen von dem luftigen Hypothesengewebe, schon an dem einen unerklärten Umstande, dass Paulus im Briefe an Philem. 22, und selbst im Philipperbrief 2, 24 die begründete Hoffnung hegt, wieder frei zu werden, während er 2. Tim. 4, 6—8 die allerbestimmtesten Todesahnungen ausspricht. — Auch *Reuss* lässt den 2. Tim. den frühsten Brief sein, den Paulus in Rom geschrieben; indess da er die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon in die Gefangenschaft zu Cäsarea verlegt, so fallen eine Reihe von Bedenken, die man gegen *Otto* geltend machen muss, hinweg, wie denn *Reuss* den Personalien des Briefes (a. a. O. §. 125 ff.) eine viel ungezwungenere Deutung abgewinnt; aber abgesehen davon, dass Paulus wohl die aufgezählten Briefe nicht von Cäsarea aus erlassen hat, bleibt auch der Widerspruch zwischen 2. Tim. 4, 6—8 als der früheren Aussage und Philipp. 2, 24 als der späteren unerklärt. — *Thiersch* (Kirche im apostol. Zeitalter (2) S. 152) verlegt den Brief nach dem Vorgange von *Böttger* (Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in die paulinischen Briefe. IV. 1837) gar nach Cäsarea, indem er die Notizen 1, 4; 4, 13; 4, 20 auf die letzte Reise Pauli von Korinth nach Jerusalem bezieht, und 1, 17 das *ἐν Ῥώμῃ* zwar nicht mit Böttger einfach streicht, aber folgende gezwungene Deutung desselben gibt: Nachdem Onesiphorus in Rom gewesen, in der Meinung, mich dort zu finden, aber mich vergeblich daselbst gesucht, suchte er mich noch eifriger und fand mich endlich hier in Cäsarea (!) M.

eben die bezeichnete Verschiedenheit im Verhältnisse des Timotheus zu sprechen scheinen, und ebenso, dass Marcus, welcher Kol. 4, 10; Philem. 24 bei Paulus zu Rom war, nach 2. Tim. 4, 11 mit Timotheus aus Kleinasien kommen soll; das würde sich erklären, wenn der Brief in der ersten Zeit der Gefangenschaft geschrieben wäre, und Timotheus und Marcus der Aufforderung des Apostels Folge geleistet hätten, so dass sie sich bei ihm befanden, als er die Briefe an die Kolosser, Epheser und Philemon schrieb, und wenigstens Timotheus auch bei Abfassung des Philipperbriefes. Damit würde freilich unsere Vermuthung (§. 125), dass Timotheus schon gleich mit Paulus von Cäsarea nach Rom gekommen und der Verfasser des Berichtes über diese Reise Apg. 27. 28 sei, nicht stimmen. Aber auch andere Notizen über Personen im Briefe selbst sind bei dieser Annahme nicht ohne Schwierigkeit.

So, dass *Demas* ihn verlassen hatte (4, 10), der Kol. 4, 14; Philem. 24 bei Paulus war; Paulus spricht 2. Tim. so von ihm, dass er wol nicht so bald wieder zu ihm zurückgekehrt sein kann; danach ist der 2. Tim. später zu setzen. Ferner: nach Apg. 27, 2 reiste *Aristarch* mit Paulus von Cäsarea nach Rom; dieser war Kol. 4, 10; Philem. 24 noch beim Apostel, aber sicher nicht bei Abfassung unseres Briefes; s. 4, 11. Auch Aristarch müsste daher, wie Demas, nachdem er sich vor Abfassung des 2. Tim. aus Rom entfernt hatte, nach der Absendung dieses Briefes wieder zum Apostel gekommen sein, was immer weniger wahrscheinlich ist. Ferner *Tychicus*, der die Briefe an die Kolosser und Epheser überbringen sollte, war nach 2. Tim. 4, 12 vom Apostel nach Ephesus gesandt. Auch das würde für die spätere Abfassung des 2. Tim. sprechen, wenn Paulus eben bei der hier erwähnten Mission nach Ephesus dem Tychicus auch die Briefe an die Kolosser, Epheser und Philemon mitgegeben hätte.

Auch bei der Beschränkung auf dieselbe Römische Gefangenschaft würden wir also doch durch überwiegende Gründe veranlasst, unseren Brief als den später geschriebenen zu betrachten. Timotheus und Marcus müssten sich dann seit der Abfassung der vier anderen Briefe von Rom entfernt haben und nach Kleinasien gegangen sein. Dieses liesse sich an sich wohl denken; doch ist es auch nicht ohne Schwierigkeit: a) kaum kommt man mit der Zeit aus, wenn man erwägt, dass diese Gefangenschaft nach der Apostelgeschichte nur zwei Jahre gedauert zu haben scheint, dass von den vier sicher aus dieser Gefangenschaft geschriebenen Briefen der

eine (Philipp.) zu einer anderen Zeit und unter anderen Verhältnissen geschrieben ist als die drei anderen, aber wahrscheinlich weder diese noch jener in der ersten Hälfte dieser Zeit geschrieben sind; es würde also immer nicht ohne Schwierigkeit sein, dass noch später Timotheus von Paulus nach Kleinasien gesandt sein sollte und dann erst in unserem Briefe von dorther zurückberufen wäre, was doch auch nicht so ganz kurze Zeit nach seiner Abreise geschehen sein könnte. b) Ausserdem fehlt in unserem Briefe jede Andeutung, dass Timotheus schon einmal während dieser Gefangenschaft des Paulus bei ihm gewesen, oder vor nicht lange von ihm gegangen sei; ebenso wenig findet sich darüber eine Andeutung hinsichtlich des Marcus. Vor Allem aber steht der Annahme, dass der Brief aus der ersten Römischen Gefangenschaft geschrieben sei, die Stelle 4, 20 entgegen, welche unter dieser Voraussetzung schwerlich eine irgend ungezwungene Deutung zulässt.

Die Worte: *Ἔραστος ἔμεινεν ἐν Κορίνθῳ, Τρόφιμον δὲ ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα* ergeben als nächsten Sinn, dass Paulus selbst auf einer Reise den Trophimus krank auf Milet habe zurücklassen müssen, und dass auch Erastus sich auf einer solchen in Korinth vom Apostel getrennt habe. Wäre der Brief aus der ersten Römischen Gefangenschaft geschrieben, so könnte das nur auf der letzten in der Apostelgeschichte berichteten Reise von Achaja über Macedonien nach Jerusalem gewesen sein. *Erastus*, den Paulus von Ephesus aus mit Timotheus nach Macedonien vorausgeschickt hatte (Apg. 19, 22), und der bei Abfassung des Römerbriefes bei ihm in Korinth war, vielleicht in einer öffentlichen Stellung (Röm. 16, 23: *οἰκονόμος τῆς πόλεως*), ist nun wahrscheinlich bei Paulus Abreise von Korinth dort zurückgeblieben, da er Apg. 20, 4 unter den Reisegefährten auf der Rückreise nicht mitgenannt wird. Allein wie sollte Paulus das hier dem Timotheus nach einem Zwischenraum von wenigstens drei Jahren und darüber so haben melden können, zumal da Timotheus nach Apg. 20, 4 selbst entschieden unter jener Begleitung des Paulus auf der Reise von Macedonien nach Jerusalem sich befunden hatte! *Trophimus* aber war ein Epheser und befand sich mit unter der Reisegesellschaft des Paulus, als er von Macedonien abreiste Apg. 20, 4; allein er kann damals nicht von Paulus in Milet zurückgelassen sein, da wir ihn Apg. 21, 29 mit dem Apostel in Jerusalem finden; ebenso wenig aber auf der Reise von Cäsarea nach Rom, da Paulus damals nach dem ausführlichen Reisebericht eines Theilnehmers gar nicht über Milet kam. *Wieseler* S. 467 f. beseitigt diese Schwierigkeit gewiss nicht. Er weist darauf hin, dass das Schiff, welches Paulus in Cäsarea bestieg, an den Küstenstädten Asia's anlaufen sollte (Apg. 27, 2), so dass sie, wenn sie

auf demselben geblieben wären, auch nach Milet gekommen sein würden; während nun aber der Römische Hauptmann mit seinen Gefangenen zu Myra in Lycien ein anderes Fahrzeug bestieg, sei Trophimus mit jenem ersteren Schiffe weiter bis Milet gefahren und dort geblieben.*) Können aber die Worte: „den Trophimus liess ich krank zu Milet", welches von Myra wol gegen 50 Deutsche Meilen entfernt war, diesen Sinn ausdrücken sollen? Und warum sollte Paulus das nach etwa zwei Jahren dem Timotheus gemeldet haben, der auf jeden Fall einen bedeutenden Theil dieser Zeit bei ihm in Rom gewesen war, und nun gar, wenn — unserer Annahme zufolge — Timotheus auf der Reise von Cäsarea nach Rom bei Paulus war? Die Schwierigkeit bleibt auf diesem Wege unüberwindlich. Wäre unser Brief wirklich während der ersten Römischen Gefangenschaft des Paulus geschrieben, so müssten wir diesem Verse nothwendig eine solche Deutung geben, dass Paulus nicht selbst zu Korinth und Milet gewesen wäre, als Erastus und Trophimus dort zurückblieben, sondern dass darin nur läge, Paulus hätte sie bei sich erwartet, sie seien aber nicht gekommen; so *Hug, Matthies, Hemsen, Kling* u. A. *Hug* fasst das ἀπέλιπον als 3. Plur.: den Trophimus haben *sie* krank zu Milet gelassen — nämlich die Asiaten, mit welchen er als Zeuge für meine Sache zu mir kommen sollte. Aber von den Asiaten, mit denen er hatte kommen sollen und die bei Paulus müssten eingetroffen sein, ist ja eben vorher gar nicht die Rede gewesen. *Matthies* (S. 588) will es so fassen: ich habe ihn seiner Krankheit wegen zu Milet lassen müssen. Allein dem Wortlaut nach kann Paulus nur dieses meinen, er sei selbst in Milet gewesen und Trophimus habe wegen Krankheit nicht weiter mit ihm reisen können. Ebenso würden wir aber auch statt ἔμεινεν ἐν Κορίνθῳ, wenn es nicht gemeint wäre, dass Erastus sich dort vom Apostel getrennt hätte, eine andere Ausdrucksweise erwarten, wie: er ist nicht bei mir eingetroffen oder dergl.

§. 183. Wir werden daher, die nicht zu bezweifelnde Echtheit dieses Briefes vorausgesetzt, auch durch dessen Inhalt zu der Annahme einer zwiefachen Römischen Gefangenschaft des Paulus getrieben. Mit Hinzunahme der Data des Briefes an Titus und der Stelle des *Clemens Romanus* ergibt sich

*) *Wieseler* hat später (Real-Encyklopaedie, XXI (1866), S. 341) erklärt, dass er sich auch mit der Deutung *Hug's* als einer Möglichkeit, die Schwierigkeiten von 4, 20 zu lösen, befreunden könne: ἀπέλιπον = *sie* (scl. die dem Timotheus wol bekannten Reisebegleiter, nicht die von *Bleek* bei dieser Deutung hier vermissten Asiaten (1, 15)) liessen ihn zurück; es scheint ihm doch bedenklich geworden zu sein, dass Paulus nach drei Jahren, während Timotheus inzwischen in Rom war, diesem noch von Ereignissen aus seiner Ueberfahrt nach Rom brieflich Mittheilung gemacht haben sollte, während es ganz begreiflich sei, dass der Apostel seine Einladung an Timotheus dadurch als besonders dringend motivirt habe, dass er ihm von Anderen erzählt, die seiner Aufforderung, nach Rom zu kommen, nicht Folge geleistet hätten, bzw. nicht dazu im Stande gewesen seien. M.

folgende Sachlage als die wahrscheinlichste: als Paulus nach zweijähriger Gefangenschaft zu Rom seine Freiheit wieder erhielt, ging er wol zuerst nach Spanien, von dort mit Titus nach Kreta, von da nach Kleinasien und Griechenland, unter anderem nach Troas, Milet und Korinth, und hatte wol auch, seitdem er an den letzteren Orten gewesen, den Timotheus nicht wieder gesehen. Wie er nun von neuem in Gefangenschaft zu Rom gekommen, darüber fehlt freilich jede Nachricht. Möglicher Weise ist er ganz freiwillig, um die Brüder in Rom zu besuchen, dorthin gegangen und erst bei seinem dortigen Aufenthalte von neuem verhaftet worden; was dann mit seinem Märtyrertode endete. Auf jeden Fall müssen wir annehmen: a) dass zwischen der Beendigung der ersten und dem Anfange der zweiten Römischen Gefangenschaft ein Zwischenraum von nicht unter zwei Jahren liegt; b) dass in diese Zwischenzeit der Brand von Rom und die erste dadurch veranlasste blutige Verfolgung der Christen zu Rom durch Nero fällt; so erklärt sich, wie der Apostel in Beziehung auf die Römische Obrigkeit sagen konnte 4, 17: ἐῤῥύσθην ἐκ στόματος λέοντος; c) dass bei der Wiederankunft des Apostels zu Rom auch schon die erste blinde Wuth gegen die Gläubigen etwas nachgelassen hatte, da sonst der Process des Paulus nicht so lange hätte dauern können als der Inhalt dieses Briefes selbst voraussetzt; d) dass die Hinrichtung des Paulus wol sicher nicht vor dem Jahre 66, vielleicht noch etwas später erfolgt ist. Das ist aber auch sehr wohl möglich und auch der Annahme schon des *Eusebius* gemäss, der sie in das Jahr 67 setzt.*)

---

*) Ist der Brief echt, so muss man denselben in die zweite römische Gefangenschaft setzen, wie *Bleek* richtig gesehen und zuletzt *Hofmann* (a. a. O. VI, S. 315 ff.) erwiesen hat. Auf jeden Fall muss man dann auch die von *Bleek* für dieselben gegebenen Zeitbestimmungen adoptiren, die sich nach der Notiz Euseb. h. e. II, 22 bemessen, und kann nicht mit *Huther* (Commentar (2) S. 10 ff.) das Jahr 64 als Todesjahr des Paulus festhalten wollen; in dem kurzen Zeitraum vom Frühjahr 63 bis zum Sommer 64 konnte Paulus unmöglich bei den Transportmitteln der alten Welt alle die Reisen, welche die Pastoralbriefe voraussetzen, gemacht haben, auch wenn man den Aufenthalt in Spanien noch so kurz sein lässt. M.

Der erste Brief an Timotheus.

§. **184.** Gegen diesen Brief hat sich die Kritik schon früher erklärt (§. 173) als gegen die beiden anderen Pastoralbriefe; unter Andern bekennt auch *Neander,* von seiner Echtheit nicht mit derselben Zuversicht überzeugt zu sein, wie von der aller anderen Paulinischen Briefe in unserm Kanon, auch der beiden andern Pastoralbriefe; dagegen meinen bei weitem die meisten neueren Ausleger und Kritiker, über diesen Brief kein anderes Urtheil fällen zu können, als über die beiden anderen Pastoralbriefe, dass diese letzteren zugleich mit ihm stehen oder fallen. Unleugbar bietet auch der 1. Tim. mit dem 2. Tim. und besonders mit dem Briefe an Titus manches Aehnliche dar, wodurch alle sich von den anderen Paulinischen unterscheiden (s. *de Wette* §. 155 a—c), was vermuthen lässt, dass sie von demselben Verfasser sind und, wenn nicht gleichzeitig geschrieben, so doch hinsichtlich der Zeit der Abfassung nicht weit von einander entfernt liegen. Indess mit dem 1. Tim. steht es doch noch etwas anders als mit den beiden anderen Briefen; als ein echtes Paulinisches Schreiben betrachtet, bietet jener noch wesentlich grössere Schwierigkeiten dar als diese; dies erkennen theilweise auch diejenigen an, welche alle drei Briefe für unecht halten, indem sie, wie *Eichhorn, Baur, de Wette,* doch den 1. Tim. später wie die beiden anderen und in einer gewissen Abhängigkeit von ihnen, wenn auch von demselben Verfasser geschrieben sein lassen. Freilich unter der Voraussetzung, dass alle drei Briefe echt seien, kann man dieses nicht zugeben, indem dann der 1. Tim. auf jeden Fall früher geschrieben sein müsste als wenigstens der 2. Tim.

Darüber herrscht kein Streit, dass auch dieser Brief vom Apostel Paulus verfasst sein will, wie denn derselbe gleich 1, 1 als der Schreibende geltend gemacht wird; er soll ihn an Timotheus schreiben, den er bei seiner Reise nach Macedonien in Ephesus zurückgelassen hatte, damit er dort gewissen Irrlehrern entgegentrete (1, 3); dem Timotheus werden hier nun Anweisungen für die Bekämpfung jener Menschen wie für sein Benehmen gegenüber verschiedenen Klassen der

Gemeindeglieder so wie für die Einrichtung oder Vollendung der Gemeindeverhältnisse ertheilt, an die er sich halten solle, bis er, der Apostel, wieder selbst dort eintreffen würde, was er bald zu thun hofte, obwol es sich auch länger verziehen könne (3, 14 f.; vgl. 4, 13). Nun hält es aber schwer, aus dem Zeitraume des Lebens des Apostels, den die Apostelgeschichte behandelt, einen für die in dem Briefe vorausgesetzten Verhältnisse geeigneten Zeitpunkt zu finden. Ich bemerke in der Hinsicht Folgendes:

a) Bei einer Reise des Paulus von Ephesus nach Macedonien denkt man zunächst an die Apg. 20, 1 berichtete, auf die auch die meisten früheren Ausleger den Brief beziehen.*) Allein dazu passt nicht, was uns anderweitig über die damaligen Verhältnisse bekannt ist.

Nach Apg. 19, 22 hatte Paulus, bevor er selbst jene Reise von Ephesus nach Macedonien und Achaja antrat, den Timotheus mit Erastus von Ephesus vorausgeschickt, auch war Timotheus in Macedonien bei Paulus, als dieser von dort aus unsern 2. Kor.-Br. schrieb. Paulus kann also damals nicht diesen Brief geschrieben haben, vorausgesetzt, dass der Apostel bei seiner Abreise von Ephesus den Timotheus dort zurückgelassen habe. Zur Beseitigung dieser Schwierigkeit nehmen jene Ausleger nun an, dass jene Apg. 19, 22 berichtete Mission des Timotheus nach Macedonien mit der Sendung desselben nach Korinth zusammenfalle, 1. Kor. 4, 17; 16, 10 f., von der Paulus ihn nach der letzteren Stelle (16, 11) wieder bei sich (zu Ephesus) zurückerwartete; bei Paulus Abreise von Ephesus sei er wieder bei ihm gewesen, und Paulus habe ihn in Ephesus zurückgelassen und dorthin an ihn von Macedonien aus oder schon auf der Reise dahin diesen Brief geschrieben; Timotheus sei aber wider Erwarten durch besondere Umstände, etwa durch ihm drohende Gefahren, veranlasst worden, bald nach Paulus Abreise ebenfalls Ephesus zu verlassen und dem Apostel nachzureisen, so dass er bei Abfassung unseres 2. Kor.-Br. schon wieder bei demselben in Macedonien angelangt war. Doch ist diese Combination in mehr als einer Beziehung unwahrscheinlich. Denn nach der Darstellung Apg. 19, 21 f. fand die dort erwähnte Mission des Timotheus mit Erastus nach Macedonien nur kurze Zeit vor der eigenen Abreise des Paulus dorthin statt, so dass nicht irgend wahrscheinlich ist, dass er von dort wieder nach Ephesus zurückgekehrt sein sollte, bevor Paulus seine Reise antrat; wenigstens kann dem Schriftsteller nichts darüber bekannt gewesen sein, dass Paulus den Timotheus vor seiner Abreise wieder bei sich zurückerwartete, oder dass er wirklich vorher wieder bei ihm eingetroffen sei. Auch könnte Paulus, hätte er den Brief unter diesen Umständen in Macedonien geschrieben,

*) So *Theodoret, Estius, Hammond, Michaelis, Hänlein, Schmidt, Heinrichs, Planck, Curtius, Hug, Anger* u. A.

damals nicht daran gedacht haben, wie es 1. Tim. 3, 14 erscheint, sehr bald wieder nach Ephesus zurückzukehren, da er nach Apg. 19, 21 (vgl. 20, 16); 1. Kor. 16, 3 ff. schon beim Antritte der Reise beabsichtigte, von Macedonien nach Achaja zu gehen, und ebenso (nach 2. Kor.) dieses bei seinem Aufenthalt in Macedonien festhielt, wie er das auch so ausgeführt hat.

b) *Matthies* meint, Paulus habe auf der Reise Apg. 20, 1 ff. von Achaja aus, bevor er selbst die Rückreise über Macedonien nach Asien antrat, den Timotheus mit mündlichen Aufträgen nach Ephesus vorausgeschickt und ihm geboten, daselbst zu bleiben, bis er selbst nachkomme; dabei will er 1. Tim. 1, 3 das Particip *πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν* auf Timotheus beziehen.*) Doch ist dieses schon grammatisch unzulässig, da dasselbe dann nothwendig im Accusativ stehen müsste. Aber auch davon abgesehen, wenn Paulus den Timotheus von Achaja aus *über* Macedonien *nach Ephesus* geschickt hätte, um an dem letzteren Orte zu bleiben, so hätte er sich doch nicht wohl so ausdrücken können: ich befahl dir, als du nach Macedonien reistest, in Ephesus zu bleiben. Ausserdem wird Timotheus Apg. 20, 4 unter den Reisegefährten des Paulus auf der Rückreise von Macedonien nach Asien ausdrücklich mitgenannt; also kann Paulus auf dieser Reise unmöglich daran gedacht haben, längere Zeit in Ephesus zu verweilen, wie 1. Tim. angedeutet erscheint.

c) Andere Ausleger, wie *Mosheim, Schrader, Wieseler, Reuss*, verlegen den Brief in eine frühere in der Apostelgeschichte nicht erwähnte Paulinische Reise innerhalb des dreijährigen Aufenthaltes des Apostels zu Ephesus Apg. 19. *Wieseler* meint, Paulus habe diese Reise im letzten jener drei Jahre gemacht, nach Macedonien, Korinth und Kreta, und sei von da nach Ephesus zurückgekehrt; *Reuss* dagegen, er sei zuerst nach Kreta gegangen, dann nach Korinth, von da nach Illyricum, und darauf über Macedonien zurück nach Ephesus. Indess in Beziehung auf eine solche Reise, wie die von *Reuss* angenommene, hätte Paulus unmöglich sich so aus-

*) Einen ähnlichen exegetischen Gewaltstreich versucht *Otto* (a. a. O. S. 23 ff.) mit Aufbietung einer ganz unnützen Gelehrsamkeit, der nicht Paulus, sondern Timotheus nach Macedonien reisen lässt, wohin ihn der Apostel von Ephesus aus (Actor. 19, 22) geschickt habe; auf dieser Reise, die ihn nach Korinth führen sollte, habe Timotheus unseren Brief als Instruction für sein Verfahren in Korinth mitbekommen. M.

drücken können, wie 1, 3, er habe, als er *nach Macedonien* reiste, dem Timotheus befohlen, in Ephesus zu bleiben. Ueberhaupt aber, wenn sich auch denken lässt, dass Paulus nicht jene ganzen 2—3 Jahre ununterbrochen in Ephesus selbst geblieben ist, so kann doch — nach Apg. 19, 10 und besonders nach Paulus eigener Aeusserung 20, 31 — in diesen Zeitraum nicht eine Reise von solcher Ausdehnung und Zeitdauer fallen, wie alle diese Annahmen voraussetzen. Auch müsste das Verhältniss unseres Briefes zu den beiden anderen Pastoralbriefen, bei Voraussetzung seiner Echtheit, uns veranlassen, ihn der Zeit nach mit jenen näher zusammenhangend zu setzen, als bei einer solchen Annahme wenigstens im Verhältniss zu unserm 2. Timoth. der Fall sein könnte, zumal wenn dieser erst während einer *zweiten* Römischen Gefangenschaft des Paulus geschrieben ist.

§. 185. d) Anders gestaltet sich dieses, wenn wir unsern 1. Timoth. erst nach der Befreiung aus des Apostels erster Gefangenschaft zu Rom setzen.*) Paulus müsste dann nach

*) So schon *Oekumenius* und *Theophylakt*, sowie *Usher*, *Mill*, *Pearson*, *Clericus*, *Mynster* (Kleine theol. Schriften. Kopenh. 1825. S. 191 ff.), *Wurm*, *Wegscheider*, *Feilmoser*, *Heydenreich*, *Guericke*, *Böhl*, *Flatt*, *Mack* (Comm. über die Pastoralbr. des Ap. P. Tüb. 1836. 2. Ausg. 1841), *Leo* (Pauli ep. prima ad. Tim. graece cum comm. perpetuo. Leipz. 1837), [*Huther*, *Wiesinger* (in ihren Commentaren), *Laurent* (Neutestmtl. Studien, S. 110 f.)] u. A., [zuletzt *Hofmann* (Die heilige Schrift n. T.'s. VI (1874) S. 215). *Hofmann* weiss ungemein viel Neues über Timotheus vorzubringen; Schade nur, dass es nicht wahr ist! Denn er hat das Spinnengewebe seiner Hypothesen an zwei Pflöcke gehängt, von denen keiner auch nur die leichteste Last zu tragen vermag; er behauptet nämlich *einmal* die paulinische Abfassung des Hebräerbriefes (a. a. O. V, S. 520 ff.), *sodann* eine zweite Gefangenschaft Pauli in Rom jenseits der Apostelgeschichte, eine Annahme, in deren Vertretung er freilich nicht so allein steht, wie mit seiner Ansicht über den Hebräerbrief, die aber doch auch nur im Interesse der Pastoralbriefe noch festgehalten wird, ohne dass sie die inneren Schwierigkeiten, welche die Annahme der Echtheit dieser Briefe bedrücken, hinwegzuräumen vermöchte. Paulus, im Sommer 63 frei geworden, soll nach *Hofmann* im Spätsommer dieses Jahres etwa in Brundisium gesessen und auf Timotheus, den er nach Philippi gesandt (Phil. 2, 19 ff.), gewartet haben, um mit diesem die judenchristliche Gemeinde in Antiochien, an welche er den Hebräerbrief erlässt, zu besuchen. Er meldet auch im Hebräerbrief diesen Besuch an; aber Timotheus, der auf der Reise nach Macedonien in Gefangenschaft gerathen, aus der er aber wieder frei geworden (Hebr. 13, 23), bleibt aus. Die kurze Gefangenschaft hat einen so niederschlagenden Eindruck auf denselben gemacht, dass er sich von der Missionsarbeit zurückziehen will; er geht nach Ephesus und nun geht es mit Timotheus rückwärts. Statt ein Zeugenamt für Christus hier zu übernehmen und sich um die praktischen Aufgaben

seiner Befreiung wieder in Ephesus gewesen sein, und zwar nicht lange vor der Abfassung unseres Briefes, und von dort, indem er den Timotheus daselbst zurückliess, nach Macedonien gegangen sein.

Mit Rücksicht auf die §. 178. 182 mitgetheilten Data empfähle sich etwa folgende Combination: nachdem Paulus nach erlangter Freiheit in Spanien und auf Kreta gewesen, sei er von dort nach Kleinasien gegangen, namentlich für eine Zeit lang nach Ephesus; hier habe er den Timotheus, der vielleicht auf der ganzen Reise von Rom aus ihn begleitet hatte, zurückgelassen, als er selbst von dort über Troas nach Macedonien ging; dann habe er in Macedonien oder schon auf der Reise dahin unsern Brief geschrieben, und ungefähr zu gleicher Zeit auch den Br. an Titus; nach Rom könnte er dann über Korinth und Milet zurückgekehrt sein, bevor er den Timotheus wieder gesehen und bevor er unsern 2. Tim., als Gefangener in dieser Hauptstadt, schrieb, so dass er nicht dazu gekommen wäre, wie er bei Abfassung unseres Briefes vorhatte, bald wieder nach Ephesus zu gehen. Doch könnte er nach Abfassung unseres Briefes von Macedonien wirklich noch nach Ephesus zurückgekehrt und erst von da über Milet und Korinth nach Rom gekommen sein. Ob man dieses sich auf eine oder die andere Weise denkt, das würde auf das Verhältniss unseres Briefes keinen Einfluss haben.

An und für sich liegt in dieser Combination nichts Unwahrscheinliches. Aber der Brief selbst bietet in seinem Inhalte und seiner ganzen Haltung doch sehr bedeutende Schwierigkeiten dar, — als ein Schreiben des Paulus nach einer Gemeinde hin und in Beziehung auf die Verhältnisse einer Gemeinde, bei der er wenigstens dreimal persönlich gewesen sein würde, und das eine Mal während eines Zeit-

der Gemeindeleitung zu bekümmern, wendet er sich einer in Ephesus beliebten und gewinnbringenden theoretischen Beschäftigung mit Schriftgelehrsamkeit und allerlei asketischen Uebungen zu, bis ihn Paulus, der sich in Antiochien entschlossen hat, mit Titus die Missionsreise in das Abendland zu unternehmen, auf einer Station dieser Reise, in Macedonien, durch den ersten Brief an denselben wieder zur Thätigkeit für die Gemeindeleitung aufruft, ihn mit Instructionen für dieselbe versieht und vor seinen Verirrungen warnt; im 2. Tim.-Br. ladet Paulus, im Angesicht des Todes ohne jeden Freundeszuspruch, den durch seine praktische Thätigkeit inzwischen gebesserten Timotheus, und nun wol mit Erfolg, wieder zur Mitgenossenschaft an seinen Leiden ein. Wer einen solchen Timotheus für den Timotheus eintauschen will, den uns der echte Paulus, in dessen Gesellschaft ein apostolischer Gehülfe wahrlich schon vor dem Jahre 63 (2. Kor. 4, 7 ff.; 11, 23 ff.) Gefangenschaft und Tod zu befahren hatte, in charakteristischen Zügen (1. Kor. 4, 17; 16, 10 ff.; Phil. 2, 19 ff.) geschildert hat, der wird ein schönes Bild aus der Geschichte der Stiftung der christlichen Kirche ausstreichen, ohne dadurch die Echtheit der Pastoralbriefe retten zu können. M.]

raumes von 2—3 Jahren eifriger Lehrthätigkeit, zu der er innige persönliche Beziehungen hatte (Apg. 20), in deren Mitte er kurz vor der Abfassung des Briefes wieder gewesen war; an einen Gehülfen und Freund wie Timotheus, der seit einer Reihe von Jahren schon im Dienste des Paulus theils um seine Person befindlich, theils an anderen Orten in seinen Aufträgen beschäftigt war, der namentlich auch in Ephesus mehrfach mit Paulus zusammen gewesen und dort als vertrauter Genosse des Apostels bekannt war. Dass Paulus in einem unter den hier vorausgesetzten Umständen geschriebenen Briefe dem Timotheus mancherlei Anweisungen und Rathschläge ertheilt, namentlich in Beziehung auf Verhältnisse der Gemeinde und seine (des Timotheus) persönliche Stellung zu derselben, kann an sich nicht auffallen; er könnte auch hier Dieses oder Jenes mit ausgesprochen haben, wovon er wissen konnte, dass es dem langjährigen Genossen schon längst bekannt sein musste; er konnte das thun, weil der Brief auch den Gemeindegliedern mitgetheilt werden sollte, und um etwa den Timotheus in seinem persönlichen und amtlichen Verfahren diesen gegenüber zu rechtfertigen und zu unterstützen. Aber diese Anweisungen tragen einen sehr allgemeinen Charakter an sich, wie sie eben so gut für jede andere Gemeinde passend waren als gerade für die Ephesinische; so z. B. was 3, 1—13; 5, 9 ff. über die erforderlichen Eigenschaften der Presbyter und Diakonen, der Diakonissinnen und Presbyterinnen gesagt wird. Zu der Zeit, wo der Brief geschrieben sein würde, bestanden diese Aemter in der Ephesinischen Gemeinde zwar gewiss schon längst und wurden von bestimmten Personen bekleidet (vgl. Apg. 20, 17); hier ist aber in solcher Weise davon die Rede, als ob diese Einrichtungen erst zu treffen seien, wie in einer neu gegründeten Gemeinde.

Selbst unter der Voraussetzung, dass während der langen Gefangenschaft des Paulus zu Cäsarea und Rom die Gemeinde und deren Verhältnisse durch Irrlehrer und Unruhestifter so gestört und verwirrt worden seien, dass Paulus bei seinem kurzen Aufenthalt in Ephesus nach seiner Befreiung nicht Alles wieder in Ordnung bringen konnte; so hätten die Anweisungen an seinen Stellvertreter doch anders lauten müssen, als in unserem Briefe der Fall ist. Bei dem innigen Verhältniss, worin Paulus früher zur Ephesinischen Gemeinde gestanden hatte, können wir nicht zweifeln, dass er auch von Cäsarea und von Rom aus fortwährend leben-

digen Antheil an Allem genommen hat, was sie betraf, und mit ihr in so lebendigem Verkehr geblieben ist, wie die Entfernung nur zuliess; es können ihm daher auch während dieser mehrjährigen Abwesenheit die persönlichen Verhältnisse in der Gemeinde nicht so ganz fremd geworden sein. Wäre das aber auch bis zu einem gewissen Grade geschehen, so setzt unser Brief ja voraus, dass Paulus vor Kurzem erst wieder in Ephesus gewesen sei; und mochte da sein dortiger Aufenthalt kürzere oder längere Zeit gedauert haben, so würde er doch gewiss hinreichend gewesen sein, um die alten Bekanntschaften wieder zu erneuen, und zu übersehen, was sich auch in den persönlichen Verhältnissen Neues gestaltet hatte. Wir sind also befugt, zu erwarten, dass Paulus bei seinen Anweisungen über die Besetzung kirchlicher Aemter sich nicht würde begnügt haben, ganz im Allgemeinen die erforderlichen Eigenschaften für dieselben anzugeben, sondern dass er zugleich bestimmte Personen als dazu besonders geeignet in Vorschlag gebracht haben würde, da ihm die einzelnen Personen nach dem Grade ihrer Tauglichkeit zu den verschiedenen Aemtern gewiss nicht unbekannt können gewesen sein. Zwar sind auch im Briefe an Titus die Anweisungen hinsichtlich der zu Aeltesten zu wählenden Personen nur im Allgemeinen gehalten; aber dort betraf es eine oder mehrere erst vor Kurzem gegründete Gemeinden, in denen Paulus sich wol überhaupt zu kurze Zeit aufgehalten haben mag, um die persönlichen Verhältnisse genau kennen zu lernen.

Schwerlich kann Paulus das Persönliche und die Hinweisungen auf persönliche Verhältnisse so ganz haben zurücktreten lassen, wie hier nicht bloss in der angegebenen Beziehung, sondern auch in anderen in dem ganzen Briefe geschieht; es finden sich nicht einmal Grüsse, weder des Paulus an die Gemeinde oder an einzelne Mitglieder der Gemeinde, noch an Timotheus von Seiten der Macedonischen Christen, die ihm doch auch persönlich bekannt waren, da er sich mehrmals in ihrer Mitte befunden und selbst an ihrer ersten Bekehrung mit theilgenommen hatte. Dieses erscheint um so auffallender, da sonst in Paulus Briefen gerade auch das Persönliche, mag es guter oder schlimmer Art sein, so sehr mit hervorzutreten pflegt. Ganz anders als in unserm Briefe ist es im 2. Tim. und auch im Titusbriefe; und ich gestehe, dass ich mir diese Erscheinung in unserm Briefe bei Voraussetzung der Echtheit desselben auf irgend befriedigende Weise nicht zu erklären weiss, und dass für mich darin der bedeutendste Zweifelsgrund liegt.

§. **186.** Andere Gründe betrachte ich mehr als secundär; doch bietet der Brief auch sonst mancherlei Bedenkliches dar:

a) Der Brief enthält Vieles, was an andere Paulinische Briefe erinnert, und viel Verwandtes mit den beiden anderen Pastoralbriefen. Aber dieses erklärt sich unleugbar theilweise leichter, wenn wir den 1. Tim. als das Product eines späteren den Paulus nachahmenden Schriftstellers, als wenn wir ihn als die echte Schrift des Apostels selbst betrachten.

Das ist z. B. der Fall 1. Tim. 3, 1—13 vgl. mit Tit. 1, 5—9, wo von den Eigenschaften der Gemeindebeamten die Rede ist, zum Theil wörtlich übereinstimmend, aber so, dass im Tit. nur die πρεσβύτεροι genannt sind, im 1. Tim. aber die πρεσβύτεροι und die διάκονοι getheilt nach einander, aber ohne dass in der Angabe der für Beide erforderlichen Eigenschaften ein irgend charakteristischer Unterschied hervorträte, obwol doch ihre Functionen verschiedenartig waren. Das letztere lässt wahrscheinlich auf einen Nachahmer der Paulinischen Stelle, nicht auf den Apostel schliessen. — Dasselbe lässt sich über die Weise urtheilen, wie von der *gesunden Lehre* 1. Tim. 1, 10 die Rede ist in Vergleich mit Stellen der beiden anderen Briefe. S. besonders 2. Tim. 4, 3 f.; 1, 13; desgl. Tit. 1, 9. 13; 2, 1 f. 7 f. An diesen Stellen ist das Gesunde der Lehre genannt im Gegensatze gegen Weibliches, Unkräftiges, nur dem Ohre Schmeichelndes; in dieser Weise lässt es sich auch 1. Tim. 6, 3 f. fassen; dagegen 1. Tim. 1, 10 werden als ihr entgegenstehend gerade die allergröbsten Laster bezeichnet, wie Vater- und Muttermörder, Hurer, Knabenschänder, Menschenräuber, Meineidige u. s. w. Dieses ist eine so unnatürliche Anwendung jener Bezeichnungsweise, dass sie in solchem Zusammenhange schwerlich von Paulus angewandt sein kann, eher schon von einem andern Schriftsteller, der die Paulinische Ausdrucksweise nachahmte.

b) Nach 1. Tim. 1, 20 haben Etliche am Glauben Schiffbruch gelitten, unter ihnen *Hymenäus* und *Alexander*, „welche er (der Apostel) dem Satan übergeben habe, damit sie gelehrt würden nicht zu lästern." Dieses dem Satan Preisgeben fasst auf jeden Fall die Excommunication, die Ausstossung aus der Gemeinde mit in sich. Nicht klar tritt hervor, ob es so gemeint ist, dass Paulus dieses Urtheil über sie — weil sie durch Lästerung der reinen Lehre sich vergangen hatten — schon bei seiner Anwesenheit zu Ephesus gefällt habe, oder dass er es erst jetzt in diesem Briefe fälle. In dem einen wie in dem andern Falle hat die Weise, wie hier davon die Rede ist, etwas nicht ganz Natürliches. Die Hauptschwierigkeit aber entsteht durch Vergleichung des 2. Timoth., wo ebenfalls ein Hymenäus und ein Alexander im schlimmen Sinne erwähnt werden, wiewol in verschiedenen Beziehungen.

Hymenäus Kp. 2, 17 zugleich mit einem Philetus, beide als verderbliche Irrlehrer (zu Ephesus), die da behaupteten, dass die Auferstehung schon geschehen sei; der Apostel bezeichnet sie als Solche, die den Glauben Mancher zerstöreten, deren Lehre wie ein Krebs um sich fresse. Sehr unwahrscheinlich ist die Annahme, dass dieser Hymenäus ein anderer als der 1. Tim. genannte gewesen sein sollte; dann hätten wir zu Ephesus fast zu gleicher Zeit zwei Irrlehrer, die denselben keineswegs häufigen Namen Hymenäus führten; wäre das aber der Fall gewesen, so würde sicher beide Male näher angedeutet sein, welcher von Beiden gemeint sei. Beziehen aber beide Stellen sich auf denselben, so würde dieser auch noch nach seiner Excommunication fortwährend einen nachtheiligen Einfluss auf die Gemeinde ausgeübt haben, auch würde sich in dem alsdann später geschriebenen 2. Timoth. durchaus keine Spur von der Wirksamkeit des über ihn ausgesprochenen Bannes zeigen noch irgend eine Beziehung darauf stattfinden; das müsste man aber erwarten, mochte die Gemeinde ihn wirklich der apostolischen Weisung gemäss ausgestossen oder sich derselben ungehorsam bewiesen haben. So ist es sehr schwierig, sich das Verhältniss der beiden Stellen unter Voraussetzung der Echtheit beider Briefe auf irgend befriedigende Weise zu erklären. Dagegen konnte ein späterer Schriftsteller durch jene Stelle 2. Tim. veranlasst werden, den Hymenäus, wenn ihm etwas Näheres über denselben nicht bekannt war, in solcher Weise, wie 1. Tim. der Fall ist, zu erwähnen. Und so auch den *Alexander*. Ein Schmid Alexander wird auch 2. Tim. 4, 14 als ein Mann bezeichnet, der dem Paulus viel Böses zugefügt, der seinen Worten sehr widerstanden habe, und vor dem Timotheus sich hüten solle; er scheint also wenigstens damals in Ephesus, mit Timotheus an demselben Orte, gewesen zu sein. Ein Alexander zu Ephesus wird auch Apg. 19, 33 genannt, als ein Jude, der bei dem Aufstande gegen die Christen zu Ephesus von den Juden vorgeschoben wird, um ihre Sache zu führen, dass man sie nicht mit den Christen zusammenwürfe. Dieser war wenigstens damals wol sicher kein Mitglied der christlichen Gemeinde; er kann sehr wohl derselbe sein mit dem 2. Tim. genannten, der nach der Weise, wie dort von ihm die Rede ist, der christlichen Gemeinde nicht angehört zu haben braucht. Auf jeden Fall würden wir nicht gerade veranlasst, an einen Irrlehrer zu denken, wie in 1. Timoth. Bei einem Namen, wie Alexander, der nicht selten war, liesse sich nun allerdings eher denken, als bei Hymenäus, dass in einer Stadt wie Ephesus Mehrere des Namens dem Paulus in verschiedenen Beziehungen feindlich gegenüberstanden. Doch nöthigt der Umstand, dass der 2. Timoth. genannte als χαλκεύς bezeichnet wird, durchaus nicht zu der Annahme, dass es neben ihm noch einen oder mehrere Alexander gab, die ebenfalls in anderer Beziehung sich als Widersacher des Apostels bewiesen hatten, so dass Veranlassung war, vor ihnen zu warnen; näher liegt, dass ein etwas späterer Schriftsteller, der den 2. Timoth. kannte, durch ein Missverständniss den dort genannten Alexander für einen Irrlehrer in der Art des Hymenäus gehalten und mit diesem zusammengestellt hätte, in der Weise, wie es 1. Timoth. geschehen ist.

c) Etwas Auffallendes und Schwieriges hat die Stelle 1. Tim. 4, 12: *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω.* Nach dem Zusammenhange liegt darin eine Ermahnung an Timotheus, dass er durch sein Benehmen als Lehrer und in seinem Wandel überhaupt keine Veranlassung geben solle, dass man ihn *wegen seiner Jugend* verachte. Vgl. Tit. 2, 15. Aber wie bedurfte Timotheus, zumal wenn der Brief von Paulus erst nach der ersten Römischen Gefangenschaft geschrieben wäre, einer solchen Ermahnung; war er auch damals noch nicht gerade alt, so hatte er doch schon seit vielen Jahren dem Paulus als treuer Gehülfe zur Seite gestanden und war schon lange von ihm mit den schwierigsten Missionen beauftragt worden.

Schon auf seiner zweiten Missionsreise hatte Paulus ihn von Athen aus an die jüngst gegründete Gemeinde von Thessalonich gesandt, um die dortigen Christen im Glauben zu bestärken, damit Niemand unter den Drangsalen wankend würde, wobei er ihn als seinen Bruder und als Mitarbeiter Gottes im Evangelium Christi bezeichnet, 1. Thess. 3, 2 ff.; Timotheus muss also schon bis dahin auf der Reise sich dem Paulus durch seine Reife in der christlichen Erkenntniss und praktische Umsicht und Tüchtigkeit bewährt haben. Seitdem bis zur Abfassung unseres Briefes, wenn dieselbe nach der Befreiung aus der ersten Römischen Gefangenschaft gesetzt wird, müsste doch wol ein Zeitraum von wenigstens zehn Jahren angenommen werden, innerhalb dessen auch namentlich die Epheser Gelegenheit gehabt hatten, ihn näher kennen zu lernen. Denn von Ephesus aus hatte Paulus gerade ihn ohne Bedenken in eine durch Partheiwesen so zerrüttete Gemeinde wie die Korinthische gesandt, was auch wieder von dem grossen Vertrauen des Apostels zu ihm und von seinem Ansehen in den Paulinischen Gemeinden zeugt. Wie sollte also Paulus in einem noch wenigstens 5 Jahre und darüber später geschriebenen Briefe die Besorgnisse gehegt haben, die Ephesinischen Christen möchten den Timotheus wegen seiner Jugend verachten? Eher, glaube ich, konnte ein späterer Schriftsteller die Stelle Tit. 2, 15 in Beziehung auf Timotheus auf solche nicht recht angemessene Weise umändern.

d) Etwas sehr Auffallendes hat in der Stelle 2, 7 der grosse Nachdruck, womit Paulus seinem vieljährigen Gehülfen und Freunde betheuert: *εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος — ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι — διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ.* Einfach heisst es ohne solche Betheurung, sonst im Allgemeinen mit wörtlicher Uebereinstimmung 2. Tim. 1, 11: *εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ καί ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος ἐθνῶν.* Die Betheuerung findet sich mit gleichen Ausdrücken, aber

in ganz anderer und sehr angemessener Beziehung Röm. 9, 1 (*ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι*), bei der Versicherung des grossen Schmerzes über die Verstockung seines Volkes. Ganz unerklärbar bleibt aber für Paulus eine gleiche nachdrückliche Betheuerung in einem Briefe an Timotheus in diesem Zusammenhange. Weit eher konnte ein anderer Schriftsteller dazu kommen, jene beiden Paulinischen Stellen auf eine so wenig angemessene Weise mit einander in Verbindung zu bringen.

e) Kp. 5, 18 wird als Ausspruch der Schrift (*λέγει ἡ γραφή*) angeführt, zuerst Deuteron. 25, 4, und dann unmittelbar darauf, doch wie ein besonderer Ausspruch (mit *καὶ* angeknüpft): *ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ*, was sich wörtlich so in der Rede Christi Luc. 10, 7 findet. Gewiss hat nun Christus den Ausspruch nicht gerade mit diesen Worten aus einer älteren Jüdischen Schrift genommen, welche auch Paulus hier im Sinne gehabt hätte, vielmehr ist in unserm Briefe der Ausspruch Christi selbst gemeint, in der Gestalt, worin er sich bei Lucas findet. Dann macht aber der Umstand, dass dieses Wort nicht etwa als ein Ausspruch Christi angeführt ist, sondern eben so wie die Stelle des Deuteronomiums als Ausspruch der *Schrift*, es an sich sehr wahrscheinlich, dass der Brief einer späteren Zeit angehört als der eigentlich apostolischen; dazu kommt, dass das Evangelium des Lucas ohne Zweifel erst nach Paulus Tode geschrieben ist.*)

f) Auch Anderes im Briefe kann gegen seine Echtheit bedenklich machen.

Z. B. 2, 14. 15 (vom Weibe): *σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας;* zwar ist hinzugefügt: wenn sie beharren in Glauben und Liebe und Heiligung mit Sittsamkeit (*μετὰ σωφροσύνης*); aber es ist sehr auffallend und kann nicht als Paulinisch betrachtet werden, dass der *τεκνογονία* überhaupt ein Gewicht für die *σωτηρία* des (einzelnen) Weibes beigelegt wird; vgl. 1. Kor. 7, 7 ff. 40; desgl. Vs. 25 ff. — Ferner Kp. 6, 20 (*ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*) lautet *γνῶσις* schon wie ein technischer Ausdruck für eine be-

*) Es ist mir nicht wahrscheinlich, dass die Worte: *καὶ ἄξιος κτλ.* als zweites Schriftcitat angesehen werden wollen; vielmehr wird wol neben dem Schriftcitat ein bekanntes Sprichwort als zweiter Grund für die Vorschrift v. 17 geltend gemacht; dass ein Wort des N. T.'s als *Schrift* citirt wird, ist erst nach der Bildung des neutestamentl. Kanons möglich und würde wenigstens den 1. Tim.-Br. tiefer in das zweite Jahrhundert hinabrücken, als der sonstige Inhalt des Briefes es verlangt. M.

stimmte Richtung in der Lehre; das führt wenigstens mit Wahrscheinlichkeit auch über das apostolische Zeitalter herab; u. a.

§. 187. Das Bisherige wird zum Beweise genügen, dass dieser Brief in der That bedeutende Schwierigkeiten darbietet, viel bedeutendere als die beiden andern Pastoralbriefe, Schwierigkeiten, welche allerdings vermuthen lassen, dass der Brief in Paulus Namen von einem etwas späteren Schriftsteller geschrieben sei, der dabei die Paulinischen Briefe und besonders die beiden anderen Pastoralbriefe benutzte und theilweise nachahmte. Damit würde der Brief indess doch nicht in die Klasse der eigentlich apokryphischen Schriften mit einem fabelhaften oder häretischen Inhalte fallen; denn eigentlich Häretisches und von der apostolischen Lehre wesentlich Abweichendes bietet er in seinem Inhalte nicht dar. Seinen Ursprung hat er auch dann also nicht in einer der Sekten erhalten, sondern innerhalb der rechtgläubigen Kirche, und der Verfasser kann ihn nur in gutgemeinter Absicht geschrieben haben, um irrigen Richtungen in der Kirche seiner Zeit entgegenzuarbeiten; die Einkleidung eines Paulinischen Sendschreibens wählte er aber, um seinen Ermahnungen eine höhere apostolische Autorität zu verschaffen, und weil wol diejenigen, die er bekämpft, sich theilweise selbst auf den Apostel Paulus und dessen Briefe beriefen, wie namentlich für eine antinomistische Richtung, völlige Geringschätzung oder Verwerfung des Gesetzes (1, 7—11), so wie auf der anderen Seite für Ueberschätzung der Ehelosigkeit (2, 15; 4, 1 ff.; desgl. 3, 2. 12; 5, 14). Dagegen scheint der Verfasser auch wieder mit Absicht einer falschen asketischen Richtung entgegenzutreten, welche jeden über das dringende Bedürfniss hinausgehenden Genuss der irdischen Gaben Gottes für sündlich erachtete (4, 3. 8; 5, 23), die wol zu der Zeit und in der Gegend, wo er schrieb und sich aufhielt, hin und wieder von christlichen Lehrern empfohlen ward. Diesen Richtungen tritt der Verfasser in unserem Briefe entgegen und gibt auch ausserdem mancherlei Belehrungen und Ermahnungen namentlich in Beziehung auf Gemeindeverhältnisse, wie sie in seinem Kreise wol erspriesslich waren. Ueber das *Vaterland* und die *Abfassungszeit* des Briefes lässt sich Genaueres nicht sicher ermitteln. Bei *Polykarp* ad Phil. 4 (s. oben §. 173) findet

sich eine Stelle, welche 1. Tim. 6, 7. 10 so ähnlich ist, theilweise wörtlich damit übereinstimmend, dass Polykarp wahrscheinlich die letztere vor Augen gehabt und nachgeahmt hat, so dass er also schon unseren Brief gekannt hat; derselbe ist also wol nicht später geschrieben als am Ende des ersten, höchstens am Anfange des zweiten Jahrhunderts.

Gewiss falsch ist, wenn *Baur* meint, er sei erst in der Mitte des 2. Jahrh. geschrieben, und zwar, wie ebenso die beiden anderen Pastoralbriefe, gegen die Marcionitische Häresie, was überhaupt eine sehr unwahrscheinliche Annahme. [Mit Recht lehnt *Bleek* die Beziehung der Pastoralbriefe auf die marcionitische Gnosis ab (s. *meine* Schrift: Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Marburg 1856. S. 11 ff.). Die Irrlehre, gegen die Titus und Timotheus die christliche Gemeinde schützen sollen, wird uns zwar in ihrer stufenweisen Ausbildung (Tit. 2. Tim. 1. Tim.) vorgeführt, aber, im Wesentlichen eine (a. a. O. S. 21—32), reicht sie in keiner ihrer Phasen bis an eins der ausgebildeten gnostischen Systeme des saec. 2 heran; die Irrlehrer sind christennisirte Essener, oder, da in judenchristlichen Kreisen die häretische Gnosis geschichtlich zuerst aufgetreten ist (*Lipsius,* Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang. Leipz. 1860. S. 140 f.; *Hilgenfeld,* Das Urchristenthum. Jena 1855. S. 103 ff.), wenn man den Namen lieber will, Vertreter der judaistischen Gnosis, deren erste Regungen uns im N. T. schon in den Schwachen in Rom (Röm. 14) und prononcirter noch in den Irrlehrern zu Kolossä entgegentreten. Die in den Pastoralbriefen bekämpfte Irrlehre würde also die Möglichkeit ihrer Abfassung durch Paulus keineswegs unbedingt ausschliessen. Auch die in denselben empfohlenen kirchlichen Einrichtungen widersprechen geradezu den hierarchischen Idealen des saec. 2; es tritt in ihnen noch kein Unterschied zwischen Presbyterat und Episkopat, noch nicht die göttliche Einsetzung des Episkopats, nicht einmal die Anerkennung des Bischofs als primus inter pares hervor. Zudem könnte man bei der Annahme ihrer Abfassung in dem Zeitraum jenseits der Apg. auf das höhere Alter des Paulus und vor Allem auf den nothwendigen Unterschied zwischen Gemeindeschreiben und Privatbriefen hinweisen, um manche unpaulinisch klingende Besonderheit im Wortvorrath und in der Darstellung der Pastoralbriefe erklärlich scheinen zu lassen. Dennoch wird sich Niemand bei der Lektüre der Pastoralbriefe dem Eindruck entziehen können, am wenigsten dem 1. Tim.-Br. und dem Tit.-Br., am meisten noch dem 2. Tim.-Br. gegenüber, als male sich in denselben das Bild eines jüngeren Geschlechts, dem die Aufgabe zugefallen war, bei mangelnder apostolischer Leitung durch Ausbildung der Verfassungsformen den Bestand der Kirche zu sichern, als bekunde sich theoretischen Irrthümern gegenüber eine theoretische Auffassung des Christenthums, wie sie sich bei dem echten Paulus nicht findet, und als trage die Sprache eine unpaulinische Klangfarbe; namentlich konnte Paulus vertrauten Schülern gegenüber und mit Beziehung auf ihm bekannte Gemeinden

seine Anordnungen nicht in so abstrakter Form erlassen, als er es im 1. Tim.-Br. und im Tit.-Br. gethan haben müsste. Zudem lassen sich bei der Hinfälligkeit der Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Apostels die Briefe nirgends im Leben des Paulus unterbringen; denn ihre Einordnung in die von der Apg. gesteckten Zeitgrenzen desselben lässt die Eigenthümlichkeit der Pastoralbriefe in der Nachbarschaft der Korintherbriefe, des Römerbr. und des Philipperbr. doppelt räthselhaft erscheinen. Uebrigens lasten die Gründe der Unechtheit zwar am stärksten auf dem 1. Tim.-Br., sie drücken aber auch auf die beiden andern Pastoralbriefe, die im Wesentlichen dieselben Schwierigkeiten bieten. Man wird desshalb nicht nach dem Vorgange *Schleiermacher's* mit *Bleek* u. A. (vrgl. S. 538), zuletzt *Rudow* (Dissert. de argumentis historicis, quibus recenter epistolarum pastoralium origo Paulina impugnata est. Gotting. 1852) nur den 1. Tim.-Br. für unecht erklären müssen, sondern dieses Urtheil auf alle drei Pastoralbriefe auszudehnen haben. So neben den S. 539 aufgezählten Bestreitern der Echtheit der Pastoralbriefe auch *Ewald* (Sendschreiben des Paulus. S. XII; Sieben Sendschreiben des N. Bundes. 1870. S. 216 ff.), *Meyer* (Römerbr. (4) S. 17) u. A., während eine stattliche Reihe von Commentatoren (vrgl. S. 539, zuletzt *Huther, Wiesinger, Hofmann*) und Isagogikern und Kritikern (neben den S. 539 genannten auch *Laurent*) noch immer für die Echtheit der Pastoralbriefe in die Schranken treten. Auch die vermittelnde Ansicht, dass echt paulinische Bestandtheile mit unpaulinischen gemischt in unseren Briefen vorliegen, hat in mancherlei Wendungen Anhänger gefunden (echte Bestandtheile namentlich im 2. Tim.-Br.: *Credner*, Einleit. 1836. S. 346 ff. 471 ff.; *Hitzig*, Johannes Marcus. S. 154 ff.; *Weisse*, Philosoph. Dogmatik. S. 146; *Hausrath*, Der Apostel Paulus (2) S. 485; Handbillets Pauli in den Pastoralbriefen verarbeitet: *Ewald*, Sieben Sendschreiben. S. 228; Redaktion paulinischer Zuschriften und treuer Erinnerungen durch Timotheus: *Grau*, Entwicklungsgeschichte des neutestamentl. Schriftthums. II, S. 208 f.). Die Pastoralbriefe mögen etwa gegen Ende des saec. 1 von einem Pauliner, der noch treue Erinnerungen an die letzte Lebenszeit und den Geist seines Meisters hegte, verfasst sein. Zusammenfassende neuere Untersuchungen über die Pastoralbriefe von *Wieseler*, Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus in: *Herzog*, Realencyklopaedie. XXI, S. 276 ff.; *Holtzmann* in: *Bunsen*, Bibelwerk. VIII, S. 486 ff.; *Schenkel*, Bibel-Lexikon. IV, S. 393 ff., die beiden Letzten für Unechtheit derselben entscheidend. M.]

---

§. 188. Neben den im N. T. enthaltenen Paulinischen Briefen sind unter Paulus Namen auf uns gekommen ein apokryphischer Briefwechsel mit den Korinthern (§. 151) und ausserdem:

a) *Ein Schreiben des Paulus an die Laodicener*, in Lateinischer Sprache, das sich in manchen Handschriften der Vulgata unter den Paulin. Briefen meistens hinter dem Kol.-Briefe findet, und oft gedruckt ist, z. B. bei

Fabricius Cod. Apocr. N. T. II. 873—879 (zugleich mit einer Griechischen Uebersetzung des Elias Hutter), zuletzt bei *Anger* (Ueber den Laodicener-Brief. Leipz. 1843. S. 155—165). Aus 20 kurzen Versen bestehend, ist es ein sehr schwaches Produkt, ohne Geist und Halt aus Stellen Paulinischer Briefe, besonders aus dem Philipperbriefe compilirt. Wahrscheinlich ist das Lateinische auch die Originalsprache des Briefes, den wol schon das Fragment bei *Muratori* erwähnt, so wie *Hieron.* de vir. illustr. 5, [Philastn. de haeres. 89], *Theodoret* ad Col. 4, 16 u. a. Veranlasst ist die Dichtung eben durch Kol. 4, 16. [*Hilgenfeld,* Der Brief an die Hebräer untersucht (Ztschr. f. wiss. Theol. 1872, S. 4) und schon *Tregelles,* Canon Muratorianus etct. Oxford 1867, S. 47 finden im Muratorischen Fragment den Epheserbrief als Laodicenerbrief erwähnt; s. dagegen *Hesse,* Das Muratori'sche Fragment. Giessen 1873. S. 222 ff., der auf jeden Fall einen dem Paulus untergeschobenen Laodicenerbrief gemeint sein lässt, obgleich sich, da der Versuch einer solchen Unterschiebung mehrmals wiederholt sein könne, nicht entscheiden lasse, ob sich die Anführung gerade auf unseren Laodicenerbrief beziehe. M.]

b) *Ein Briefwechsel des Paulus mit Seneca,* der zuerst von *Hieronymus* (De vir. ill. 12) und *Augustinus* (Ep. 153 ad Macedonium) erwähnt wird und sich auch noch erhalten hat: bei *Fabricius* II. p. 892—904; in Lateinischer Sprache, welches auch ohne Zweifel das Original ist. Es sind 14 Briefe oder Billetchen, 8 von Seneca an Paulus, 6 von Paulus an Seneca. Seneca erscheint darin als ein warmer Verehrer des Paulus, der sich für seine Briefe wie für seine Person interessirt; der Inhalt ist unbedeutend, und über ihre Unechtheit ist kein Streit. [Vrgl. *Baur,* Seneca und Paulus in: *Hilgenfeld,* Ztschr. f. wiss. Theol. 1858. S. 161 ff. M.]

Der Brief an die Hebräer.*)

§. 189. Zunächst an die Paulinischen Briefe schliesst sich unter den neutestamentlichen Episteln ein anonymes Schreiben an, betitelt: *An die Hebräer, πρὸς Ἑβραίους,* ad Hebraeos; von Alters her bis in die neueste Zeit wird es vielfach dem Apostel Paulus als Verfasser beigelegt,**) wie

*) *Fr. Bleek,* Der Brief an die Hebräer, erläutert durch Einleitung, Uebersetzung und fortlaufenden Commentar. Abthlg. I: Versuch einer vollständigen Einl. in den Brief. Berl. 1828. Abthlg. II: Uebers. und Comm., in 2 Hälften. 1836/40. [Vrgl. auch *Bleek,* Vorlesungen über den Hebräerbrief, herausgeg. von *K. A. Windrath.* Elberf. 1868.]

**) Zuletzt von *Hofmann,* Die heilige Schrift neuen Testaments. V, 1873. S. 55 ff., besonders S. 519 ff. Das Buch bezeichnet einen offenbaren Rückschritt in der kritischen Behandlung unseres Briefes. M.

es denn auch in den Ueberschriften und Unterschriften vieler Griechischer Handschriften und alter Uebersetzungen als Paulinisch bezeichnet wird, und hier theilweise gerade in sehr alten Handschriften seinen Platz mitten unter den Paulinischen Briefen hat.

Bei den Alten finden wir die Vorstellung, dass der Brief von seinem Verfasser in Hebräischer (d. i. Aramäischer) Sprache geschrieben und erst durch einen anderen Schriftsteller ins Griechische übertragen sei.*) In späterer Zeit haben dies besonders der Engländer *Jos. Hallet* der jüngere (1727) und positiver *J. D. Michaelis* (besonders Einl. ins N. T. Ausg. 4. §. 224–230) zu rechtfertigen gesucht. Allein wie diese Annahme in Beziehung auf das Matthäus-Evangelium unbegründet ist, so noch mehr in Beziehung auf unseren Brief, was gegenwärtig auch allgemein anerkannt ist.

Für die Griechische Originalität des Briefes spricht der ganze Charakter der Sprache und des Stils desselben, der ausgezeichnet sorgfältige und zum Theil verschlungene Periodenbau, der sich gerade im Hebräischen oder Aramäischen am wenigsten darstellen lässt, das verhältnissmässig Reine, Gewählte und Elegante des Griechischen Ausdrucks, namentlich die Anwendung mancher einzelnen Ausdrücke, deren Sinn gar nicht durch einfache Hebräische oder Aramäische Wörter ausgedrückt werden kann, sondern nur durch Umschreibungen, so dass sie nicht aus einem Hebräisch-Aramäischen Original, sondern nur aus schon ursprünglich Griechischer Conception stammen können; wie z. B. 1, 1: *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως.* 1, 3: *ἀπαύγασμα.* 5, 2: *μετριοπαθεῖν.* 5, 11: *δυσερμήνευτος.* 12, 1: *εὐπερίστατος,* u. a.; ferner die zahlreichen Paronomasien, wie z. B. 5, 8: *ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν.* 13, 14: *μένουσαν . . . μέλλουσαν,* und viele andere, welche eben so zahlreich und mitunter so beschaffen sind, dass sie offenbar wenigstens zum Theil mit absichtlicher Kunst hervorgebracht sind, und desshalb auf Griechische Conception schliessen lassen; endlich die Art der Benutzung alttestamentlicher Stellen sowol bei förmlichen Citationen als bei blossen Anwendungen und Anspielungen, wo herrschend die Uebersetzung der LXX benutzt wird, auch in Fällen, wo dieselbe von den Worten und sogar von dem Sinne des Hebräischen Textes nicht unwesentlich und selbst so abweicht, dass die Stelle nach dem letzteren eigentlich gar nicht, wie hier geschehen ist, hätte benutzt werden können. S. *meine* Einl. §. 2—7. S. 6—23.

§. 190. Mehr Streit herrscht fortwährend namentlich

*) So sieht es schon Clemens Al. an (in s. Hypotyposen, bei Euseb. H. E. VI. 14), wie *Eusebius, Hieronymus, Theodoret* u. A., während keiner der Alten sich für die entgegengesetzte Annahme ausspricht. Vgl. oben S. 65.

über den Verfasser und die ersten Leser des Briefes. Im Briefe selbst ist weder der eine noch die anderen ausdrücklich genannt; er beginnt gleich ohne einen Eingang, worin der Schreibende die Leser begrüsste, wie z. B. in den Paulinischen Briefen, mit einer dogmatischen Auseinandersetzung; und auch im weiteren Verlaufe kommt weder der Name des Verfassers noch eine namentliche Bezeichnung derjenigen vor, für die er geschrieben hat. Gleichwol ermangelt die Schrift nicht des brieflichen Charakters, wie man es hin und wieder angesehen hat.*) Schon von Kp. 3, 1 an redet der Schreibende seine Leser wiederholt in der zweiten Person der Mehrzahl an, belehrend und ermahnend, wie es in Briefen das Uebliche ist, und zwar so, dass er unverkennbar einen bestimmten Kreis von Gläubigen mit bestimmten Gebrechen und Bedürfnissen vor Augen hat. Noch bestimmter tritt der briefliche Charakter der Schrift am Schlusse hervor, besonders von 13, 18 an, wo der Verfasser auch mit seiner Persönlichkeit mehr als bisher hervortritt. Daraus ergibt sich: a) dass der Brief an einen bestimmten local beschränkten Kreis von Lesern gerichtet ist, und b) dass der Schreibende nicht beabsichtigte, seinen ersten Lesern mit seiner Person unbekannt zu sein; er setzt es vielmehr als ihnen bekannt voraus, wer er sei; sie konnten und mussten dieses durch den oder die

*) So neuerdings noch *Schwegler* (Nachap. Zeitalter II. 304) und *Ebrard* (Commentar, Königsb. 1850. S. 10 f.). [*Reuss* (a. a. O. §. 151) und *Holtzmann* (bei *Bunsen*, VIII, S. 523) meinen, dass wir in unserem Briefe einen rhetorischen Aufsatz über das Thema der Vorzüge des Christenthums vor dem Judenthum besitzen, dem aber eine briefliche von zufälligen Ursachen hervorgerufene und nicht im ersten Plane des Verfassers gelegene Nachschrift hinzugefügt sei. Aehnlich *Hofmann* (a. a. O. V, S. 560): er ist eine geschriebene Rede, die nur zuletzt in die Briefform ausgeht. Dagegen glaubt *Kurtz* (Der Brief an die Hebräer. Mitau 1869. S. 17), dass der Hebräerbrief, wie sein Schluss briefmässig auslaufe, ursprünglich auch einen briefmässigen Eingang, der sich an den speciellen Leserkreis desselben wende, gehabt habe; erst in den für Andere bestimmten Abschriften sei dieser Eingang weggelassen worden; weil der Brief herben Tadel gegen die Empfänger ausspreche, hätten diese dafür gesorgt, dass nicht zugleich mit den Abschriften die nähere Bezeichnung des Leserkreises in die weite Welt ausging. Richtig *Wilibald Grimm* (Zur Einleitung in den Brief an die Hebräer in: *Hilgenfeld*, Ztschr. f. wiss. Theol. 1870. S. 23): Das Schreiben hebt im sublime dicendi genus an; daher fehlen die Personalien im Eingang, die nur in oratio pedestris hätten abgehandelt werden können, um ein unästhetisches Missverhältniss zwischen dem Eingang und Beginn der Sachverhandlung zu vermeiden. M.]

Ueberbringer des Briefes erfahren. Von da hätte denn die zuverlässige Kunde darüber auch der übrigen Kirche mit der Verbreitung des Briefes gleich von Anfang an zukommen können. Doch scheint das nicht der Fall gewesen zu sein, da schon in den ersten Jahrhunderten verschiedene Ansichten über den Verfasser des Briefes auftauchen und es theilweise ganz unbekannt gewesen zu sein scheint, wer ihn geschrieben habe. Dieses ist denn auch zu verschiedenen Zeiten und besonders auch in der neueren wieder Gegenstand des Streites gewesen. Am meisten verbreitet ist in der Kirche die Ansicht gewesen, dass Paulus der Verfasser sei, der auch in manchen älteren Ausgaben wie in vielen Handschriften des N. T. (jedoch nicht in den ältesten) ausdrücklich als solcher angegeben wird.

§. **191.** An Paulus als Verfasser lassen allerdings einzelne Andeutungen über persönliche Verhältnisse beim ersten Anblicke denken. Aber bei näherer Betrachtung können sie keineswegs nur auf Paulus bezogen werden, vielmehr eher umgekehrt. Nach 13, 18 f. soll der Verfasser sich beim Schreiben in Gefangenschaft befunden haben; darauf würde 10, 34 nach dem recipirten Texte: *καὶ γὰρ τοῖς δεσμοῖς μου συνεπαθήσατε* noch bestimmter führen. Namentlich an Paulus während seiner Gefangenschaft zu Rom denkt man aber zum Theil auch wegen 13, 24b: *ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας.* Allein nach der letzteren Stelle mit dem *ἀπό* befand der Verfasser selbst sich beim Schreiben wahrscheinlich ausserhalb Italiens;*) in der Stelle 10, 34 ist, wie gegenwärtig ziemlich

*) Nach *Hofmann* (a. a. O. V, S. 519) bezeichnet *ἀπὸ* nicht die Herkunft, sondern die Angehörigkeit; aber seine Beispiele sind nicht beweiskräftig. Apg. 10, 23 befinden sich die *ἀδελφοὶ, οἱ ἀπὸ Ἰόππης* nicht in Joppe, sondern auf dem Wege nach Cäsarea; *Herodot*, VIII, 114 handelt es sich bei *οἱ ἀπὸ Σπάρτης* nicht einfach, wie *Hofmann* will, um Angehörige Sparta's, sondern genannt werden *Ἡρακλεῖδαι, οἱ ἀπὸ Σπάρτης*, d. i. Herakliden, die von Sparta stammen; das sind aber die Spartaner der Gegenwart im Gegensatz zu den eingewanderten dorischen Herakliden, den Stammvätern der Spartaner; die Juden *ἐν Θεσσαλονίκῃ* (Ap. 17, 11) werden 17, 13 *οἱ ἀπὸ Θεσσαλονίκης* genannt, weil schon daran gedacht wird, dass sie als Sendboten von Thessalonich nach Beröa gehen; selbst *τινες τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας* bezeichnet nicht einfache Zugehörigkeit zur Kirche, sondern es sind Angehörige der *ἐκκλησία*, die aber von der Kirche hinweg in die Gewalt des Herodes gekommen waren (12, 1). Die *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* sind also Italiener der Herkunft nach, die aber von Italien fern sind, wo also der Brief nicht geschrieben sein kann. M.

allgemein anerkannt, die richtige Lesart *τοῖς δεσμίοις*. Die erste Stelle (13, 18 f.) könnte sich zwar auf eine Gefangenschaft des Schreibenden beziehen; aber sie führt nicht nothwendig darauf, und dass der Verfasser sich damals wirklich nicht in einer Gefangenschaft, wie Paulus zu Rom, befunden haben kann, zeigt deutlich ib. Vs. 23 das Versprechen, wenn Timotheus bald zu ihm komme, in seiner Begleitung die Leser besuchen zu wollen; darnach muss er doch Freiheit der Bewegung gehabt haben. Namentlich hat aber die Art der Erwähnung des Timotheus selbst mit dazu beigetragen, gerade an Paulus als Verfasser zu denken, da wir den Timotheus als treuen Gehülfen und vielfachen Begleiter dieses Apostels kennen. Allein auch dieses ist nicht beweisend.

Sehr wol kann schon bei Lebzeiten des Paulus, noch mehr, wenn die Abfassung des Briefes etwa erst nach des Apostels Tode fällt, ein anderer christlicher Lehrer, zumal aus dem Paulinischen Kreise, mit Timotheus in einem solchen Verhältnisse gestanden haben, dass er den Wunsch hegte, die Reise zu den Lesern am liebsten in seiner Begleitung zu machen. Uebrigens führen die Worte: *γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν* [Lachm. *ἡμῶν*] *Τιμόθεον ἀπολελυμένον* auf eine Gefangenschaft des Timotheus, aus der derselbe befreit worden war; dabei wird jedenfalls die Gefangenschaft selbst als den Lesern bekannt vorausgesetzt, wahrscheinlich auch die Befreiung, indem das *γινώσκετε* wol als Indicativ zu fassen ist. Desshalb war diese Gefangenschaft und deren Veranlassung wol nicht so ganz unbedeutend und von kurzer Dauer. Von einer solchen Gefangenschaft des Timotheus ist uns nun sonst aus dem N. T. durchaus nichts bekannt, also fällt dieselbe wol in eine spätere Zeit, als bis auf welche die Erzählung der Apostelgeschichte hinabreicht, oder der die anderen Paulinischen Briefe angehören, auch der, wahrscheinlich nur kurze Zeit vor Paulus Tode geschriebene 2. Timoth., da wir sonst in diesem Briefe eine Hindeutung auf dieses Ereigniss erwarten könnten, besonders 3, 10 ff.; desgl. 1, 8 ff.; 2, 15; 4, 5 [vgl. *Credner* §. 203]. Bei Abfassung dieses Briefes war Timotheus nicht bei Paulus zu Rom; aber der Apostel fordert ihn auf, schleunig zu ihm zu kommen (4, 9. 21; vgl. 1, 4), und diesem Befehle ist er wol nachgekommen. Mag er nun hier den Apostel noch am Leben gefunden haben oder nicht mehr, immer lässt sich wohl denken, dass er als ein Freund und Gehülfe desselben in Rom oder auf der Reise dahin in Italien gefangen gesetzt und längere Zeit gefangen gehalten, zuletzt aber wieder frei gelassen ist. Die Kunde hiervon wird sich bald in der ganzen Kirche verbreitet haben, wesshalb der Verfasser dieses als seinen Lesern, in welchem Lande dieselben sich auch befinden mochten, schon zu Ohren gekommen voraussetzen konnte. In dieser Stelle liegt also gewiss kein Beweis für die Paulinische Abfassung des Briefes, vielmehr führt sie uns mit grösserer Wahrscheinlichkeit darauf,

dass derselbe erst nach Paulus Tode von einem anderen christlichen Lehrer aus dem Paulinischen Kreise geschrieben ist.

Ganz entschieden gegen Paulus spricht aber die Stelle 2, 3, die den Verfasser deutlich von den Ohrenzeugen unterscheidet, welche die Kunde des Heiles unmittelbar vom Herrn empfangen hatten, und ihn in eine zweite Generation der Christenheit stellt, welche ihre Kunde des Heils erst von den unmittelbaren Jüngern empfangen hatte.

Dieses ist durchaus gegen die Weise des Paulus, der sich stets dagegen verwahrt, sein Evangelium von den anderen Aposteln oder irgend durch Vermittelung anderer Menschen empfangen zu haben, und darauf Anspruch macht, es durch Offenbarung unmittelbar vom Herrn selbst empfangen zu haben; vgl. Gal. 1, 1. 11 f. 15 ff.; 2, 6; 1. Kor. 9, 1; 11, 23; Eph. 3, 2 f. Er würde sich sicher nicht so ausgedrückt haben, wie in unserem Briefe a. a. O. der Fall ist; denn nach dem Zusammenhange der Stelle kommt es dem Verfasser unverkennbar darauf an, recht bemerklich zu machen, wie dem damaligen Geschlechte die Kunde des Heils auf eine Weise zugekommen sei, die an der Wahrheit derselben keinen Zweifel zulasse. Unzweifelhaft würde gerade Paulus bei einer solchen Gelegenheit nicht unterlassen haben, auch *das* Zeugniss mit geltend zu machen, welches ihm unmittelbar vom Herrn selbst zu Theil geworden war. Mit Recht haben daher schon *Luther*, *Calvin*, *Cajetan* u. A. in dieser Stelle ein schon an sich entscheidendes Zeugniss gegen die Annahme gefunden, dass der Brief vom Apostel Paulus oder von irgend einem unmittelbaren Jünger des Herrn geschrieben sei; und ganz verkehrt ist, wenn noch *Ebrard* S. 440 f. [und *Hofmann*, a. a. O. S. 101] behaupten, auch Paulus hätte hier nicht anders schreiben können, als wie es in unserem Briefe lautet.

Diese Stelle zeigt aber auch deutlich, dass der Verfasser nicht beansprucht, für Paulus oder einen unmittelbaren Jünger überhaupt gehalten zu werden, worauf auch die vorher betrachteten Stellen durchaus nicht führen.

§. **192.** Dass nicht Paulus den Brief geschrieben habe, beweist auch die Vergleichung mit den anerkannt Paulinischen Briefen in Beziehung auf den ganzen Charakter, den Lehrinhalt, die Darstellung und Sprache. In der Beziehung deute ich nur Einiges kurz an.

a) Sehr in die Augen springt die Differenz des Briefes von den Paulinischen in Ansehung des Stils und der Sprache, was zum Theil schon die Alten erkannt haben. Ich lege dabei weniger Gewicht auf Verschiedenheiten in einzelnen Ausdrücken, Redeweisen oder Constructionen, als auf die Be-

schaffenheit der Sprache im Allgemeinen. Ist unser Brief auch nicht frei von den Eigenthümlichkeiten des in den neutestamentlichen Schriften herrschenden Hellenistischen, so ist in Vergleich mit den meisten anderen Schriften und namentlich mit den Paulinischen Briefen seine Sprache doch ohne Vergleich besser Griechisch, reiner und correcter.

Schon *Origenes* (bei Euseb. H. E. VI. 25) sagt mit Recht: *Ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου* (2. Kor. 11, 6) . . ., *ἀλλὰ ἐστὶν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως Ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογήσαι ἄν.* Ganz besonders zeichnet der Brief sich (vgl. S. 580) durch genaue und oft sehr sorgfältig gewählte Wortstellung und durch einen sehr regelmässigen Periodenbau aus; er enthält selbst sehr zusammengesetzte Perioden mit Vordersatz und Nachsatz und mit längeren, zum Theil sogar zusammengesetzten Parenthesen, die überall auf ganz regelmässige Weise ausgeführt sind, ohne dass jemals ein Anakoluthon stattfindet, z. B. 2, 2—4. 14. 15; 9, 13. 14, besonders 7, 20—22 und 12, 18—24. Dies bildet gegen den Stil der Paulinischen Briefe einen möglichst grossen Contrast, indem Paulus einen Gedanken, wenn er ihn auch mit dem Ansatze zu einer grösseren Periode beginnt, nicht leicht grammatisch regelmässig zu Ende führt, sondern wiederholt einen Satz an den andern knüpft, und, wenn er auch den Gedanken, den er auszusprechen beabsichtigt, festhält und von neuem aufnimmt, dieses doch selten so ausführt, dass der weitere Verlauf der Rede in formeller Hinsicht dem Anfange derselben entspräche. So finden sich bei Paulus nur selten eigentliche Parenthesen, wenigstens keine irgend längeren; häufig zwar schliesst er dem einen Hauptsatz, ehe der Gedanke vollständig ausgesprochen ist, Zwischensätze an; aber gewöhnlich kehrt er nach denselben nicht wieder zur Construction des Hauptsatzes zurück und knüpft auch nicht einmal dem Gedanken nach unmittelbar an denselben wieder an, vielmehr an dasjenige, was eigentlich nur Nebengedanken und Zwischensätze bildet. Vgl. z. B. Röm. 5, 12ff. mit den vorher angeführten Stellen des Hebräerbriefes, um den Unterschied zu erkennen. Die Paulinische Weise hängt mit dem feurigen Charakter des Paulus zusammen, der ihn in seinen Briefen nicht dazu kommen lässt, auf grammatisch-syntaktische Vollendung und Abrundung der Perioden zu achten. Ganz anders ist das im Briefe an die Hebräer, der überhaupt weit mehr ein künstlerisches Erzeugniss ist und eine viel grössere reflectirende Sorgfalt und Feile verräth, die der Verfasser von Anfang bis zu Ende auf den Stil gewandt, als wir je in den Paulinischen Briefen finden oder nach Paulus ganzem Charakter irgend von ihm erwarten können.

Die Verschiedenheit in dieser Beziehung lässt sich auch durchaus nicht bei der Einerleiheit des Verfassers aus einer Verschiedenheit der Abfassungszeit oder der berücksichtigten Leser der verschiedenen Briefe

erklären, wie man zum Theil gemeint hat.*) Denn der Hebräerbrief, wäre er ein Werk des Paulus, könnte doch kaum wenige Jahre später geschrieben sein, als die spätesten der anderen Briefe des Apostels; das würde aber schlechterdings nicht hinreichen, um den ganzen Charakter des Stils des Apostels auf eine Weise umzugestalten, die nur zugleich mit einer Umwandlung seines persönlichen Charakters hätte geschehen können. Ueberhaupt, die Umbildung eines solchen Stils, wie der der Paulinischen Briefe ist, in einen solchen, wie den des Hebräerbriefes, ist schwer zu begreifen, wie es ebenso auch der umgekehrte Process sein würde. Unmöglich hätte daher auch die etwaige Berücksichtigung verschiedener Leserkreise eine solche Verschiedenheit bewirken können. Ausserdem, so verschieden auch die Ansichten über die ersten Leser des Hebräerbriefes sind, darüber kann kein Streit stattfinden und ist auch fast allgemein anerkannt, dass der Verfasser geborne Juden vor Augen hat, nicht aber Hellenen. Warum sollte aber Paulus gerade in einem an Solche gerichteten Briefe auf Sprache und Stil eine so vorzügliche Sorgfalt und Feile gewandt haben, eine viel grössere als z. B. in den Briefen an die fein Griechisch gebildeten Korinther? Diese Briefe unterscheiden sich doch in der Beziehung von seinen anderen Briefen gar nicht irgend wesentlich und kommen dem Hebräerbriefe nicht im Entferntesten gleich, wie denn Paulus selbst in jenen Briefen kein Hehl hat, dass er *ἰδιώτης τῷ λόγῳ* sei (2. Kor. 11, 6). Endlich lässt sich die Differenz auch nicht etwa durch die Annahme erklären, Paulus habe diesen Brief einem mehr Griechisch gebildeten Gehülfen dictirt als seine anderen Briefe; denn wenn die Eigenthümlichkeit derjenigen, denen der Apostel die Briefe dictirte, von einem wesentlichen Einfluss auf das ganze Colorit des Stils gewesen wäre, so würde sich in der Beziehung ein Unterschied auch unter den anderen Briefen des Apostels kundgeben, bei deren Abfassung er sich doch nicht überall desselben Schreibers bedient hat, namentlich aber zwischen den eigenhändig von ihm geschriebenen und den einem Andern dictirten; das ist aber nicht der Fall. So hat er z. B. den Brief an die Römer (nach 16, 22) einem gewissen Tertius dictirt, der nach seinem Namen wahrscheinlich dem Jüdischen Volke nicht angehörte, den Brief an die Galater hat er eigenhändig geschrieben; und doch lässt sich zwischen diesen beiden Briefen ein wesentlicher Unterschied des Stils nicht

*) Es ist eine starke Zumuthung, die *Hofmann* an die Vertrauensseligkeit seiner Leser stellt, wenn er nach einer ganzen Reihe von gekünstelten Argumentationen, durch die er die Instanzen gegen die Annahme der paulinischen Abfassung des Hebräerbriefes zurückzuweisen versucht, zuletzt (a. a. O. V, S. 516) ihnen plausibel machen will, auch mit der Differenz des Stils, der Darstellung im Hebräerbrief habe es Nichts auf sich, wenn man nur bedenke, dass Paulus, eben aus der römischen Gefangenschaft frei geworden, die volle Musse seines Aufenthalts in einer süditaliänischen Hafenstadt dazu benutzt habe, den Hebräerbrief auch stilistisch so vollkommen herzustellen, als er uns vorliege, während die übrigen Paulinischen Briefe im Drang der Berufsgeschäfte geschrieben seien und desshalb unmöglich dieselbe Ruhe und Eleganz der Darstellung zeigen könnten. M.

wahrnehmen, am wenigsten ein solcher, wie zwischen diesen beiden Briefen selbst und dem Hebräerbriefe stattfindet. [Vrgl. jedoch o. S. 490 Anm.]

b) Auf dasselbe Ergebniss führt die in mehrfacher Beziehung nicht unwesentliche Verschiedenartigkeit zwischen unserm Briefe und den Paulinischen in der Anführungsweise der alttestamentlichen Stellen.

α) In dem Verhältnisse der Anführung zu den Worten des Urtextes oder der LXX. Im Hebr.-Br. werden (vgl. S. 580) die alttestamentlichen Aussprüche regelmässig — nur mit Ausnahme *einer* Stelle 10, 30; Deut. 32, 35, s. §. 196 — nach der LXX angeführt, und zwar meistens sehr wörtlich, vornehmlich bei den längeren Stellen, so dass der Verfasser diese wahrscheinlich zum Behufe der Citation in seinem Codex der LXX nachgeschlagen oder diesen aufgeschlagen vor sich gehabt hat; die Worte der LXX werden auch da beibehalten und zum Theil auf sie die Argumentation begründet, wo sie von dem Sinne des Urtextes mehr oder weniger abweichen. Auch wo ohne eigentliche Citationen sich Reminiscenzen aus alttestamentlichen Schriften und Anspielungen auf ihren Inhalt finden, sind es überall die Ausdrücke der LXX, welche dem Verfasser vorschweben. Der Verfasser scheint also seine Kenntniss des A. T. nur aus dem Lesen der LXX geschöpft zu haben, während sich bei ihm kaum eine Spur einer Bekanntschaft mit dem Originaltexte der alttestamentlichen Bücher findet. Anders Paulus. Auch er citirt das A. T. in der Regel nach der LXX; aber nicht selten hat er auch den Hebräischen Text benutzt, und entweder darnach die Uebersetzung der LXX verbessert oder sich dessen Worte selbst ins Griechische übersetzt, abweichend von der LXX, besonders wo deren Uebersetzung in der Art ungenau ist, dass die Abweichung von Einfluss auf den Zweck seiner Argumentation ist, mitunter aber auch, wo das nicht gerade der Fall ist. Ausserdem citirt Paulus freier und führt die Stellen überall nach dem Gedächtnisse an.

Die letztere Differenz hängt wieder mit dem allgemeinen Charakter des Hebr.-Br. zusammen, mit der grösseren schriftstellerischen Sorgfalt, welche der Verfasser überall auf die Ausarbeitung seiner Schrift gewandt hat. Die erstere Differenz aber lässt sich bei der Annahme der Einerleiheit des Schriftstellers wieder nicht leicht erklären. Aus den Paulinischen Briefen lässt sich entnehmen, dass dieser Apostel die alttestamentlichen

Schriften wenigstens eben so gut im Originaltexte kannte als in der Alexandrinischen Uebersetzung; denn dass er in den meisten Fällen sich an diese letztere hielt, hat seinen Grund wol nur darin, dass er die Schrift in ihr seinen Hellenischen und Hellenistischen Lesern mehr als bekannt voraussetzen konnte. In einem Briefe aber wie der an die Hebräer, der jedenfalls nur für Angehörige des Jüdischen Volkes geschrieben ist, konnte der Schreibende keine Veranlassung haben, aus Rücksicht etwa auf diese Leser seine Kenntniss des Originaltextes des A. T. noch weit mehr zurücktreten zu lassen, als in den anderen Paulinischen Briefen der Fall ist. Diese Erscheinung erklärt sich vielmehr nur durch die Annahme eines von Paulus verschiedenen Verfassers, der in der Hebräischen Sprache und dem Originaltexte des A. T. nicht so bewandert war, wie der in der Schule von Schriftgelehrten zu Jerusalem gebildete Paulus. Uebrigens vgl. *meine* Einl. §. 79—81. S. 338—369.

β) Nicht wesentlich ist auch die Verschiedenartigkeit in den Citationsformeln, mit denen die alttestamentlichen Aussprüche eingeführt werden.

Im Hebräerbriefe ist das bei weitem Häufigste, dass dieselben als Aussprüche oder Zeugnisse Gottes bezeichnet werden: *ὁ θεὸς λέγει, εἶπεν, εἴρηκεν, λαλεῖ, μαρτυρεῖ* und ähnlich, sei es nun, dass *ὁ θεός* ausdrücklich dabei gesetzt oder nach dem deutlichen Zusammenhange aus dem Vorhergehenden zu suppliren ist. So werden selbst solche Stellen eingeleitet, in denen von Gott in der dritten Person die Rede ist, so dass er nicht wohl unmittelbar als der Redende betrachtet werden kann (1, 6. 7. 8; 4, 4; 7, 21; 10, 30); daneben findet sich zweimal *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγει — μαρτυρεῖ* (3, 7; 10, 15), und ein paar Mal werden Stellen als unmittelbare Aussprüche Christi, des Sohnes Gottes, angeführt (2, 11. 13; 10, 5. 8 f.). Anders bei *Paulus*. Auch er citirt allerdings mehrmals Stellen des A. T. als Aussprüche Gottes: *λέγει ὁ θεός* und ähnlich; aber doch nur bei solchen Stellen, in denen auch nach dem Zusammenhange der alttestamentlichen Schrift selbst Gott wirklich als der Redende erscheint und von ihm die erste Person gebraucht ist (Röm. 9, 15. 25; 2. Kor. 6, 2. 16. 17; Gal. 3, 16), niemals aber, wo das nicht der Fall ist. Oefters dagegen nennt Paulus den menschlichen Schriftsteller als den Redenden oder Schreibenden; so namentlich im Briefe an die Römer: *Δαυὶδ λέγει, Μωϋσῆς λέγει — γράφει, Ἡσαΐας λέγει — κράζει*, und dieses auch selbst an Stellen, in denen Gott redend erscheint, in der ersten Person (Röm. 10, 5. 20. 21). Noch häufiger bezeichnet Paulus das Citat als Rede oder Ausspruch der Schrift, indem er die im Hebräerbriefe gleichfalls niemals vorkommenden Formeln anwendet: *γέγραπται, καθὼς (ὡς) γέγραπται, κατὰ τὸ γεγραμμένον, κατὰ τὸ εἰρημένον, λέγει ἡ γραφή*, mitunter auch mit näherer Andeutung des Theiles, der Gegend der Schrift, wo es sich findet, wie: *γέγραπται ἐν τῷ νόμῳ* oder *ἐν τῷ Μωυσέως νόμῳ, λέγει ἡ γραφὴ ἐν Ἠλίᾳ, ὁ νόμος ἔλεγεν* und ähnlich.

Auch dieses Verhältniss würde sich bei der Paulinischen Abfassung unseres Briefes nicht leicht erklären. Die statt-

findende Differenz scheint mit einer verschieden modificirten dogmatischen Anschauungsweise zusammenzuhangen; sie ist in einer unserm Briefe zu Grunde liegenden, in Vergleich mit Paulus strengeren Vorstellung von der Inspiration der alttestamentlichen Schriften begründet, welche alle einzelnen Aussprüche derselben ohne Rücksicht auf den Zusammenhang geradezu als Aussagen Gottes, des heiligen Geistes oder auch des Sohnes Gottes ansieht und bezeichnet, nicht bloss, wie bei Paulus der Fall ist, als Aussagen der einzelnen menschlichen Schriftsteller oder der Schrift im Allgemeinen. S. *meine* Einl. §. 83 S. 375—381.

γ) Endlich kommen hinsichtlich des Textes der LXX die Citationen des Paulus überwiegend mit den Lesarten des cod. Vatic. überein, die des Hebräerbriefes noch überwiegender mit denen des cod. Alex. im Gegensatze gegen den cod. Vatic.; der Verfasser dieses Briefes hat also einen andern Codex der LXX mit einer etwas abweichenden Textgestaltung gehabt und benutzt, wie der Apostel Paulus, was auch für einen andern Verfasser dieses Briefes spricht. S. *meine* Einl. §. 82. S. 369—375.*)

c) Auch im Lehrinhalte, in der Behandlung verschiedener Hauptvorstellungen und leitender Ideen bietet der Hebräerbrief in Vergleich mit den Paulinischen Eigenthümlichkeiten dar, die zwar nicht als Gegensätze betrachtet werden können, aber doch sehr wahrscheinlich machen, dass nicht Paulus ihn verfasst hat, sondern ein anderer christlicher Lehrer, der an das Paulinische sich anlehnte und theilweise auf dem Grunde desselben weiter fortbaute.

So in der Behandlung des Begriffes der πίστις und dem Zurücktreten des Gegensatzes derselben gegen die ἔργα und der Glaubensgerechtigkeit; in der Hervorhebung der Bedeutung des Todes Christi als der hohe-

*) *Hofmann* (a. a. O. V, S. 522 ff.) gefällt sich, im Interesse, die paulinische Abfassung des Hebräerbriefes zu erweisen, in der Behauptung, dass die Citate desselben zwar, abweichend von der sonstigen Praxis des Paulus, überall aus der LXX genommen seien, aber nur weil Paulus ihn an die Judenchristen der Antiochenischen Gemeinde geschrieben habe, welche das A. T. in der LXX zu lesen pflegten; dass sich aber in allen diesen Anführungen die für die Annahme der paulinischen Abfassung nothwendig vorauszusetzende Bekanntschaft seines Verfassers mit dem Grundtext erkennen lasse; und dass nicht der Text des Codex Alexandrinus der LXX den Citaten des Hebräerbriefes zu Grunde gelegt, sondern dass dessen Text erst nach den alttestamentl. Stellen unseres Briefes geändert sei. M.

priesterlichen Sühnung der Sünden, und dem Zurücktreten seiner Auferstehung; in der Behandlung des Verhältnisses des alten Bundes zum neuen und Geltendmachung der Antiquirung des ersteren und seiner Gesetze und Institutionen auch für die Juden, in der Nichtberücksichtigung der Heiden in ihrem Verhältnisse zum Volke Gottes, u. a.; s. meine Einl. §. 72—74. S. 303—315.

d) Gegen Paulus als Verfasser des Briefes spricht auch, dass Kap. 9, 1 ff., wo der Brief von den Einrichtungen des Jüdischen Heiligthums nach seinen Haupttheilen handelt, sich manches Ungenaue findet, wie z. B. dass er den Rauchaltar dem Allerheiligsten anweist, während derselbe seinen Platz mit im Heiligen hatte, u. a. Nicht minder auffallend ist, dass der Verfasser sich für seine Schilderung überhaupt nur an die Angaben des Pentateuchs über die Einrichtung der Stiftshütte hält und vorauszusetzen scheint, dass die gleiche Einrichtung auch noch zu seiner Zeit bei dem Herodischen Tempel bestände; das war aber keineswegs der Fall, wie z. B. in demselben die Bundeslade mit allem Zubehör ganz fehlte.*) Paulus, der so lange Zeit in Jerusalem gelebt hatte und dort in der Schule der Pharisäer erzogen war, konnte aber mit der damaligen Einrichtung des Tempels und Cultus nicht so wenig genau bekannt gewesen sein, wie der Verfasser hier erscheint. Das führt uns auf einen Schriftsteller, der, wenn er vielleicht auch in Jerusalem und Judäa gewesen war, sich dort doch nicht anhaltend aufgehalten und seine religiöse kirchliche Bildung nicht dort erhalten hatte.

§. **193.** Man hat aber zum Theil und selbst noch in der neuesten Zeit gemeint, dass die *äussere Geschichte* des Briefes in der alten Kirche der Paulinischen Abfassung desselben aufs Entschiedenste günstig sei; denn sie zeige, dass der Brief der Kirche schon von seiner ersten Bekanntwerdung an als eine Paulinische Schrift zugekommen sein müsse. Allein eine unbefangene Betrachtung des wirklichen Thatbestandes veranlasst uns auch von hier aus zu einem anderen Urtheil.

S. meine Einl. §. 21—62 (S. 82—242) u. §. 85 (S. 387—392). Frühzeitig finden wir deutliche Spuren einer Bekanntschaft und Benutzung unsers Briefes in der Kirche. Schon *Clemens Rom.* in s. Briefe an die Korinther macht von demselben unverkennbar wiederholt Gebrauch; mehrmals ahmt er ganze Stellen desselben nach und eignet sich Gedanken

*) S. *meine* Einl. §. 84. S. 381 ff., und den Comm. z. d. St.

und Ausdrücke daraus an (so besonders deutlich z. B. Kp. 17 vgl. Hebr. 11, 37; Kp. 36 vgl. Hebr. 1, 3 ff.). Allein eigentliche Citationen des Briefes fehlen bei ihm, und so hat er auch keine Veranlassung, den Verfasser zu nennen, wenn derselbe ihm auch bekannt war. Ganz falsch ist auch, wenn *Guericke* (noch Ausg. 3. S. 392) behauptet, er führe mehrere Stellen aus unserm Briefe so an, als berufe er sich auf eine heilige Schrift, oder wenn Andere aus jenen Benutzungen folgern wollen, der Brief müsse ihm und den Gemeinden als eine Schrift von apostolischer Autorität bekannt gewesen sein; wir sehen daraus nur so viel, dass er den Brief kannte, seinen Inhalt werth hielt und denselben geeignet fand, sich für seinen Zweck daraus Manches anzueignen.

Ein anderes altes Zeugniss für unseren Brief und zwar als einen Paulinischen wollten viele Gelehrte in der Stelle 2. *Petr.* 3, 15 finden. Allein abgesehen davon, dass der Ursprung und das Zeitalter des 2. Petrinischen Briefes selbst sehr unsicher ist, so ist die fragliche Stelle auf den Inhalt des Briefes an die Hebräer gar nicht so passend, dass dem Verfasser der Gedanke an diesen Brief nah gelegen haben kann; vielmehr bezieht er sich wahrscheinlich auf irgend eine andere seitdem verloren gegangene und ohne Zweifel apokryphische Schrift unter Paulus Namen; s. meine Einl. S. 82—89.

Die frühesten Zeugnisse darüber, dass der Brief als eine apostolische und zwar Paulinische Schrift angesehen ward, finden wir in der Alexandrinischen Kirche. So sah ihn schon höchst wahrscheinlich *Pantänus* an (nach Clemens Al. bei Euseb. VI. 14), und *Clemens Al.* selbst und *Origenes* führen wiederholt Stellen aus demselben unter Paulus Namen an. Doch meint *Clemens Al.,**) Paulus habe ihn Hebräisch geschrieben und Lucas ihn ins Griechische übersetzt, und sucht zu erklären, wie in anderer Weise auch Pantänus, dass Paulus sich am Anfange des Briefes nicht genannt habe. Hierbei tritt nicht bestimmt hervor, ob die beiden Kirchenlehrer auf diese Urtheile rein von selbst gekommen sind, durch vergleichende Betrachtung dieses Briefes mit den anderen Paulinischen Briefen, oder ob sie in ihrem Kreise andere Ansichten über den Verfasser desselben vorfanden, welche sich gegen Paulus auf die Abweichung des Briefes von der Manier und dem Stile der Paulinischen beriefen. Das letztere wird aber überwiegend wahrscheinlich durch Vergleichung der Aussage des *Origenes* bei Euseb. VI. 25 (s. §. 245). Nachdem Or. bemerkt hat, wie der Hebräerbrief so viel besser Griechisch geschrieben sei als die Paulinischen, in den Gedanken aber den anerkannt apostolischen Schriften nicht nachstehe, sagt er, dass nach seiner Meinung die Gedanken dem Apostel angehörten, der Stil aber und die Ausführung einem Andern,

*) Bei *Euseb.* a. a. O.: *καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν· ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων· μὴ προγεγράφαι δὲ τὸ· Παῦλος ἀπόστολος, εἰκότως. Ἑβραίοις γὰρ, φησὶν, ἐπιστέλλων πρόληψιν εἰληφόσι κατ' αὐτοῦ καὶ ὑποπτεύουσιν αὐτὸν συνετῶς οὐκ ἐν ἀρχῇ ἀπέστρεψεν αὐτοὺς τὸ ὄνομα θείς.* B.

der die Gedanken des Apostels wie ein Schüler die seines Lehrers aufgezeichnet und commentirend weiter ausgeführt habe; dann fährt er fort, wenn nun eine Gemeinde (*εἴ τις οὖν ἐκκλησία*) den Brief als Paulinisch achte, so verdiene sie auch deshalb keinen Tadel, da die Alten ihn nicht ohne Grund als Paulinisch überliefert hätten; wer aber den Brief wirklich geschrieben habe, wisse Gott; die Ueberlieferung führe ihn theils auf den Römischen Bischof Clemens, theils auf Lucas, den Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte, zurück.

Diese Aussage ist nicht in jeder Beziehung ganz klar und auch auf verschiedene Weise angesehen worden, wol mit desshalb, weil Eusebius aus der Stelle des Origenes in der Mitte Etwas ausgelassen hat. Zu beachten ist Folgendes: a) Schwerlich darf man aus der Angabe, dass *οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες οὐκ εἴκῃ ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασιν*, folgern, dass die Alten einstimmig den Paulus für den Verfasser gehalten hätten; denn eine solche Behauptung hätte Origenes, namentlich in Beziehung auf den Occident (s. unten), unmöglich aufstellen können; ohne Zweifel hat Origenes bei *οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες* nur einzelne frühere Schriftsteller im Sinne, welche den Brief als eine Paulinische Schrift ansahen und ihn als solche den Späteren überlieferten, wie namentlich die Alexandriner Pantänus und Clemens. Der Ausdruck *οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες* hat natürlich etwas sehr Relatives, macht aber nicht nothwendig, mit *Hug* an Männer zu denken, die dem apostolischen Zeitalter nahe standen, oder mit *Tholuck* an die Anfänge des zweiten Jahrhunderts; hätte es noch ältere Schriftsteller gegeben, welche ausdrücklich für den Paulus als Verfasser des Briefes zeugten, so würde Eusebius, der von solchen Zeugnissen so manches gesammelt hat, sicher nicht unterlassen haben, das namentlich mit zu erwähnen; bei ihm findet sich aber keine Andeutung davon. b) Mit *τίς ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν* meint Origenes nach dem Vorhergehenden allerdings nur, welcher unter den Schülern des Paulus es gewesen, der in diesem Brief die Gedanken des Lehrers ausgeführt habe; allein nach der Weise, wie er im Vorhergehenden diese Ansicht vorgetragen, lässt sich als ziemlich sicher annehmen, dass Origenes selbst der Erste war, der ihr diese Gestalt gegeben, indem er so zwei verschiedene Ansichten combinirte, *die*, dass Paulus, und *die*, dass ein anderer christlicher Lehrer der Verfasser des Briefes sei. c) Daher ist es gewiss falsch, wenn *Hug* u. A. die weitere Aussage des Origenes: „die auf uns gekommene Nachricht lautet so, von Einigen, dass Clemens von Rom, von Anderen, dass Lucas den Brief geschrieben habe", bloss von verschiedenen Ueberlieferungen über den Concipienten, der die Gedanken des Apostels zu Papier gebracht habe, verstehen wollen; und eben so wenig kann er bloss verschiedene Ansichten über den Uebersetzer des Briefes im Sinne haben, der denselben aus dem Hebräischen oder Aramäischen Original des Apostels ins Griechische übertragen habe; denn von einem solchen würde er nicht gesagt haben: *ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν*. Sondern ohne Zweifel fand Origenes neben der Ansicht, die den Brief dem Paulus beilegte, auch eine andere vor, die ihn auf einen Gefährten des Apostels, den Clemens Romanus oder Lucas zurückführte — und

beide Ansichten schon aus früherer Zeit, denn darauf führt auch für die letztere das *ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία* — und beide auch wol in *seiner* Gegend, wenigstens in der Griechischen Kirche; denn Origenes spricht an einer andern Stelle (Ep. ad Africanum c. 9) ausdrücklich von Solchen, die den Brief an die Hebräer nicht als Paulinische Schrift wollten gelten lassen (*τῶν ἀθετούντων τὴν ἐπιστολὴν ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην*); also suchte erst Origenes selbst die beiden entgegengesetzten Annahmen auf die angegebene Weise zu vereinigen, wie es schon vor ihm Clemens Al. auf andere Weise versucht hatte. Doch scheint allerdings in der Alexandrinischen Kirche die Vorstellung, dass Paulus Verfasser des Briefes sei, schon von der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. an und noch mehr nach der Zeit des Origenes am meisten beliebt gewesen zu sein, indem wir bei allen folgenden Alexandrinischen und überhaupt Aegyptischen Kirchenschriftstellern den Brief ohne weiteres als Paulinisch benutzt finden (s. meine Einl. §. 32—36). In der übrigen Kirche wird bis nach der Mitte des 3. Jahrh. der Brief nirgends als Paulinische Schrift angeführt und benutzt. Doch scheint er in der Griechischen Kirche am Anfange des 4. Jahrh. — nicht gerade ganz allgemein, aber sehr überwiegend als eine solche gegolten zu haben, und diese Annahme ausser bei den meisten Arianern dort auch immer allgemeiner geworden zu sein.

Am ungünstigsten aber sind der Paulinischen Abfassung die Erscheinungen, welche die ganze abendländische Kirche und besonders auch die Römische bis zur Mitte des 4. Jahrh. und selbst noch später darbietet. *Irenäus*, der Zeuge für die *Gallische* Kirche, macht in seinem Werke adversus Haereses von allen Paulinischen Briefen (mit Ausnahme d. Br. an Philem.) Gebrauch und führt sie wiederholt unter dem Namen des Apostels an. Aber aus dem Hebräerbriefe citirt er keine einzige Stelle, was sich nicht würde erklären lassen, wenn derselbe ihm für eine apostolische Schrift gegolten hätte, da der Inhalt des Briefes ihm zu seiner Polemik gegen die Valentinianer und andere Gnostiker mannichfaltigen Stoff würde dargeboten haben. In einer andern verloren gegangenen Schrift *βιβλίον διαλέξεων διαφόρων* soll er zwar nach Euseb. V. 26*) den Brief an die Hebräer erwähnt und einige Aussprüche desselben angeführt haben. Doch bekundet die Weise, wie Eusebius davon spricht, ziemlich sicher, dass er sie nicht als Aussprüche des Apostels Paulus angeführt hat. Nach der Aussage des Stephanus Gobarus (aus dem 6. Jahrh.; bei *Photius* Bibl. cod. 232 ed. Bekker p. 291) soll Irenäus sogar (wie eben so sein Schüler *Hippolytus*) den Brief ausdrücklich dem Paulus abgesprochen haben;**) worüber uns jedoch bestimmtere Data fehlen. — Für *Tertullian*, den Zeugen für die Kirche des *proconsularischen* Africa's in dieser Zeit, musste der Brief nach seinem Inhalte von besonderem Interesse sein, weil er (6, 4—8) die Montanistische Ansicht über die lapsos zu bestätigen

*) . . *βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων, ἐν ᾧ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς καὶ τῆς λεγομένης Σοφίας Σολομῶντος μνημονεύει, ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος.* B.

**) *Ὅτι Ἱππόλυτος καὶ Εἰρηναῖος τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐκ ἐκείνου εἶναί φασιν.* B.

schien. Tertullian citirt auch diese Stelle für jene Lehre de pudic. 20; aber, so sehr ihm auch darum zu thun ist, dem Ausspruche möglichst grosse Autorität zu vindiciren, spricht er von ihm nicht als einem apostolischen, sondern als dem Zeugniss eines comitis apostolorum, welches zwar nicht an sich beweisende Kraft habe, aber doch zu beachten sei, weil sich aus der Lehre der Schüler auf die der Lehrer schliessen lasse; dabei bezeichnet er den Brief geradezu als eine Schrift des *Barnabas.**) Ausser an dieser Stelle führt er nirgends den Brief wenigstens ausdrücklich an, so häufigen Gebrauch er von den sämmtlichen Paulinischen Briefen macht. Dass Tertullian den Hebräerbrief nicht für eine Paulinische Schrift hielt, geht auch daraus hervor, dass er dem *Marcion* über die Ausschliessung desselben aus seinem Kanon keine Vorwürfe macht.**) — Auch die Schriften Cyprian's († 258) lassen deutlich erkennen, dass der Hebräerbrief noch um die Mitte des 3. Jahrh. im proconsularischen Afrika durchaus nicht als apostolische Schrift bekannt war: s. meine Einl. §. 47. Eben so wenig in der *Römischen* Kirche. Denn in dem dieser Kirche angehörigen, von *Muratori* veröffentlichen Verzeichniss des neutestamentlichen Kanons (wahrscheinlich am Ende des 2. oder Anfange des 3. Jahrh.) werden unsere sämmtlichen Paulinischen Briefe angeführt und dann noch zwei andere als dem Paulus untergeschoben: ad Laodicenses und ad Alexandrinos; der Brief an die Hebräer, den man nicht mit Manchen *[Semler, Eichhorn, Hug, Schleiermacher, Guericke* (?) *Wieseler, Credner, Volkmar, Köstlin, Hilgenfeld]* in der ep. ad Alexandrinos suchen darf, wird nicht genannt. Jedenfalls zeigt das Verzeichniss so viel, dass der Hebräerbrief damals zu Rom nicht als eine apostolische Schrift gegolten haben kann. Demselben Zeitalter gehört der Römische Presbyte *Cajus* an, der nach Eusebius VI. 20 in einer zu Rom mit einem Montanisten Proclus gehaltenen Unterredung nur 13 Briefe des Paulus genannt, den an die Hebräer aber nicht mitgezählt hat,***) ein Verfahren, in dem er ohne Zweifel der Römischen Kirche, der er als Presbyter angehörte, gefolgt ist. — Auch *Novatian*, um die Mitte des 3. Jahrh., welcher mit seiner Parthei die gleich strenge Ansicht, wie die Montanisten, über die Nichtwiederaufnahme der Lapsi hegte, hätte im Interesse dieser Ansicht (vrgl. Hebr. 6, 1—8; 10, 26 f.) den Hebräerbrief besonders benutzen können. Doch finden wir in den uns erhaltenen Schriften des Novatian davon

*) Volo autem ex redundantia alicuius etiam comitis apostolorum testimonium superinducere idoneum confirmandi de proximo iure disciplinam magistrorum. Exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, adeo satis auctoritatis viri, ut quem Paulus iuxta se constituerit in abstinentiae tenore: „aut ego solus et Barnabas non habemus hoc operandi potestatem?“ Et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum (d. i. Pastor des Hermas) etc. B.

**) Während er die Ausschliessung der Pastoralbriefe ausdrücklich tadelt; s. oben S. 517 Anm. ** B.

***) *Τῶν τοῦ ἱεροῦ ἀποστόλου δεκατριῶν μόνων ἐπιστολῶν μνημονεύει, τὴν πρὸς Ἑβραίους μὴ συναριθμήσας ταῖς λοιπαῖς· ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου εἶναι.* Vgl. *Hieron.* de vir. illustr. 59. B.

keine Spur. Ueberhaupt aber scheint man *damals* bei diesen Streitigkeiten über die Lapsi nirgends auf unsern Brief zurückgegangen zu sein, zu Rom eben so wenig wie gleichzeitig im proconsularischen Afrika, was, wenn er als eine apostolische Schrift gegolten hätte, sicher nicht würde unterblieben sein. Erst seit der Mitte des 4. Jahrh. fing man auch in der abendländischen Kirche an, von dem Briefe als einer Paulinischen Schrift Gebrauch zu machen, indess damals auch nur noch durch einzelne Schriftsteller, die mit Griechischen Kirchenlehrern in Verbindung gekommen waren und in diesem Punkte ihnen folgten. Noch *Hieronymus* und *Augustinus**) bezeugen, dass auch zu ihrer Zeit noch in der abendländischen Kirche der Brief gewöhnlich nicht als Paulinisch angesehen wurde, und so finden sich hier Spuren von diesem Widerspruch gegen Paulus auch selbst noch in späterer Zeit (vgl. §. 250).

§. **194.** Auch diese Geschichte des Hebräerbriefes in der Kirche ist der Paulinischen Abfassung desselben wenig günstig. Da sein Verfasser (s. §. 190), obwol er sich nicht nennt, doch nicht darauf ausgeht, sich seinen ersten Lesern zu verheimlichen, und diese mit dem Empfange des Briefes gewusst haben müssen, wer er sei, so müsste sich diese Kunde, wenn es ein Mann von solchem Ansehen war wie der Apostel Paulus, gewiss von Anfang an mit der Verbreitung des Briefes verbreitet haben und könnte der Kirche nicht leicht verloren gegangen sein, wie das doch namentlich in Beziehung auf den ganzen Occident der Fall gewesen sein müsste. Von besonderer Wichtigkeit ist hier aber das Zeugniss der Römischen Kirche. In ihrer Mitte und in ihrem Namen hat — etwa gegen das Ende des ersten Jahrhunderts — der dortige Bischof *Clemens,* einer der Gefährten des Paulus (Phil. 4, 3), seinen Brief an die Korinther geschrieben, in dem er von unserm Briefe so häufig Gebrauch macht; er hat ihn also

*) *Hieron.* de viris ill. a. a. O.: Sed et apud Romanos usque hodie quasi Pauli apostoli non habetur. Comm. in Matth. 26: Nam et Paulus in epistola sua quae scribitur ad Hebraeos, licet de ea multi Latinorum dubitent. Ep. 129 ad Dardanum: Illud nostris dicendum est, hanc epistolam quae inscribitur ad Hebraeos, non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur; et nihil interesse, cuius sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur. Quod si eam Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec Graecorum quidem ecclesiae Apocalypsin Joannis eadem libertate suscipiunt; et tamen nos utramque suscipimus, nequaquam huius temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis, non ut interdum de apocryphis facere solent, sed quasi canonicis. B.

nicht bloss gekannt, sondern auch besonderes Gefallen an ihm gefunden; aber schwerlich hat er ihn als eine Paulinische Schrift gekannt. Denn sonst hätte er ihn als solche auch seiner Gemeinde, der Römischen, empfohlen. Hier würde der Brief und sein Verfasser auch gewiss von Anfang an bekannt gewesen sein, wenn Paulus ihn, wie bei dieser Annahme gewöhnlich vorausgesetzt wird, zu Rom selbst während seiner Gefangenschaft daselbst geschrieben hätte. So bietet also der Widerspruch gerade der Römischen und der occidentalischen Kirche überhaupt eine Erscheinung dar, welche, wenn Paulus wirklich den Brief geschrieben hätte, sich auf natürliche Weise durchaus nicht begreifen lassen würde. Denn ganz unnachweisbar und im höchsten Grade in sich unwahrscheinlich ist, was — in verschiedener Weise — *Hug, H. E. G. Paulus* u. A. meinen, dass der Brief auch hier ursprünglich als Paulinisch angenommen und erst später aus dogmatischen Gründen zurückgesetzt sein sollte. Günstiger rücksichtlich der Paulinischen Abfassung urtheilt allerdings die Griechische, besonders die Alexandrinische Kirche. Doch ist es falsch, wenn man die Sache zum Theil so hinstellt, als ob diese Vorstellung von Anfang an im ganzen Orient allgemein und ohne alle Abweichung herrschend gewesen sei. Alles zusammengenommen ist es wahrscheinlich, dass sich an den Gebrauch des Briefes in der Kirche nicht von Anfang an eine bestimmte Ueberlieferung über den Verfasser angeknüpft haben kann; das lässt sich aber weit eher begreifen, wenn er wirklich nicht das Werk eines Apostels war wie Paulus, sondern eines andern nur in zweiter Linie stehenden Lehrers. Trotz dem konnte sich etwas später doch leicht hin und wieder die Ansicht der Paulinischen Abfassung bilden, indem die Erwähnung des Timotheus und die anderen persönlichen Beziehungen am Schlusse beim ersten Anblick an Paulus zu denken veranlassen konnten. Dagegen, wenn Paulus wirklich den Brief geschrieben hätte, würde sich durchaus nicht begreifen lassen, wie das namentlich in der ganzen occidentalischen, besonders in der Römischen Kirche so ganz unbekannt hätte bleiben und so gänzlich verkannt werden können.

§. **195.** Der Brief ist aber auch nicht im Namen und Auftrage des Paulus durch einen seiner Schüler und Genossen geschrieben. Das meint

auch eigentlich *Origenes* nicht; es tritt wenigstens in seiner Aussage nicht hervor, dass er geglaubt habe, der Brief sei mit Wissen, im Auftrage oder im Namen des Paulus geschrieben. Aber in späterer Zeit hat man es sich öfters auf diese Weise gedacht (s. *meine* Einl. S. 393 Anm.), und so auch mit verschiedenen Modificationen in der neuesten Zeit. Man hat zum Theil angenommen, Paulus selbst habe den Brief durch einen seiner Freunde ausarbeiten lassen und ihn dann in seinem, des Apostels, Namen abgesandt, so dass Paulus doch als der Redende zu betrachten sei und das Persönliche am Schlusse sich auf ihn beziehe; so z. B. *Delitzsch* (Zeitschr. f. Luther. Theol. 1849. 2., und Commentar über d. Br. Leipz. 1857), auch *Guericke* (Ausg. 3. S. 405), welcher meint, vielleicht habe Paulus selbst den Epilog hinzugefügt. Allein nach §. 191 erscheinen die persönlichen Andeutungen bei genauerer Betrachtung gar nicht auf Paulus passend. Schon dieses spricht auch gegen die ohnehin rein willkührliche Meinung von *Thiersch* (in einem Marb. Programm 1847: De ep. ad Hebr.; [Die Kirche im apostol. Zeitalter (2) S. 200]), Barnabas und Paulus hätten gemeinschaftlich den Brief geschrieben, Barnabas den Haupttheil, Paulus aber mit Bewilligung des Barnabas den Schluss und dadurch habe dieser das Schreiben zu dem seinigen gemacht. — Ebenso irrig meinen *Olshausen* (in 2 Königsb. Programmen 1829/31, abgedruckt in s. Opusc. theol. 1834. p. 81—122: De auctore ep. ad Hebr.) und *Ebrard*, der Concipient, der den Brief im Namen und Auftrage des Paulus abgefasst habe, berühre am Schlusse seine eigenen Verhältnisse, und dort sei, anders als im übrigen Briefe, er selbst, der Concipient (nach Ebrard: Lucas) als der Redende zu betrachten. Es findet sich nicht die geringste Andeutung, dass am Schlusse ein Anderer als in dem übrigen Briefe als der Redende zu betrachten sei, und rein willkührlich meint Olshausen, darüber sei noch auf einem besonderen als Beilage mit abgesandten Blatte Nachricht ertheilt. Die persönlichen Beziehungen selbst aber am Schlusse führen uns allerdings auf einen Verfasser, der dem Paulus näher stand, erklären sich aber auf recht natürliche Weise nur dann, wenn die Abfassung des Briefes erst nach Paulus Tode fällt. Indess gesetzt auch, dass irgend ein anderer Schriftsteller den Brief in Paulus Namen geschrieben und abgesandt habe, findet doch gar keine positive Berechtigung zu der Voraussetzung statt, dass das gerade unter Paulus Augen geschehen sei. Die andere Annahme aber, dass Paulus ein so bedeutendes und umfangreiches Schreiben, wie dieser Brief ist, in seinem Namen durch einen Gehülfen habe ausarbeiten lassen und dann als *sein* Schreiben abgesandt, ist schon an sich sehr unwahrscheinlich. Zudem tragen diejenigen, für die der Brief bestimmt ist, einen streng Judaisirenden anti-Paulinischen Charakter an sich, so dass es bei diesen nicht irgendwie zur Empfehlung des Inhaltes des Briefes dienen konnte, wenn er ihnen als ein Paulinischer oder in Paulus Namen geschriebener zukam; wäre er also durch einen andern Lehrer auch schon bei Lebzeiten des Paulus geschrieben, so hätte keine Veranlassung vorgelegen, ihn irgendwie als von Paulus ausgegangen geltend zu machen.

Aus demselben Grunde ist es auch schon unwahrscheinlich, dass,

wenn ein späterer Schriftsteller einen solchen Brief fälschlicherweise unter einem apostolischen Namen schreiben wollte, er dazu gerade den des Paulus, und nicht vielmehr den des Petrus oder Jakobus sollte gewählt haben. Eine solche Ansicht, wonach das Persönliche am Schlusse gerade zu dem Ende hinzugefügt wäre, um fälschlicherweise den Schein des Paulinischen hervorzubringen, ist in neuerer Zeit mehrfach geltend gemacht, schon von *de Wette* Ausg. 1 (S. 294), der sie aber in den folgenden Ausgaben zurückgenommen hat (s. gegen ihn *meine* Einl. S. 26 f. Anm.); dann von *Baumgarten-Crusius* in dem Jenaer Weihnachtsprogramm 1829 (De origene ep. ad Ebr. conjecturae), der diese Dissertation indessen in seine Opuscala nicht mit aufgenommen hat und bekennt, dass die darin aufgestellten Ansichten ihm nicht mehr sicher seien; ferner von *Schwegler* (Nachapost. Zeitalter II. 312) und *Zeller* (Theol. Jahrbb. 1842. S. 64). [Schon *Baur* (Ursprung des Episcopats. Tüb. 1838. S. 143) hatte diese Anschauung dahin formulirt, dass der Hebräerbrief vielleicht das erste Glied einer Reihe irenischer Paulusschriften sei, welche den Paulinismus und das Judenchristenthum durch den Nachweis versöhnen wollten, dass das Christenthum zwar nur eine andere Form des Judenthums sein solle, dass aber dies judaisirende Christenthum viel geistiger und von den alten Formen des Judenthums freier sein müsse, als der Judaismus der Leser des Briefes, die in Gefahr standen, in das völlige Judenthum zurückzufallen. M.] Bei einem solchen Ursprung des Briefes würden wir aber auch erwarten, dass der Falsarius noch mehrere und ausdrücklichere persönliche Beziehungen, die gerade auf den Apostel führten, beigemischt hätte. Ueberhaupt aber ist eine solche Annahme durchaus unberechtigt, ja sie ist nach dem ganzen Charakter des Briefes im höchsten Grade unwahrscheinlich, zumal wenn man die verhältnissmässig frühe Zeit der Abfassung — noch vor der Zerstörung Jerusalems, wenige Jahre nach Paulus Tode — mitberücksichtigt. Es steht daher fest, dass ein von Paulus verschiedener christlicher Lehrer den Brief in seinem eigenen Namen geschrieben und abgesandt hat.

§. **196.** Freilich, wer der Verfasser des Briefes sein möge, lässt sich nur nach inneren Gründen vermuthen; denn die Angaben der Alten, auch derjenigen, welche einen andern als den Paulus nennen, beruhen schon desshalb, weil sie nicht zusammenstimmen, nicht auf einer Ueberlieferung, die sich von Anfang an an den Gebrauch des Briefes in der Kirche angeknüpft hätte, sondern ursprünglich ebenfalls bloss auf Vermuthungen. Wir werden desshalb freilich nicht im Stande sein, die Person des Verfassers mit Sicherheit und auf eine für Alle überzeugende Weise festzustellen. Doch glaube ich ist es möglich, durch Combination sie bis zu einem nicht geringen Grade von Wahrscheinlichkeit zu ermitteln.

1) Nach dem Bisherigen kann der Verfasser nicht einer

der Apostel oder der unmittelbaren Jünger des Herrn überhaupt gewesen sein; doch muss er nach mehrfachen Anzeigen zu dem Apostel Paulus in einem näheren Verhältniss gestanden haben. Zwar erscheint er Paulus gegenüber nicht als durchaus unselbständig und untergeordnet; der Brief zeichnet sich auch in Vergleich mit den Paulinischen durch einen nicht geringen Grad von Originalität aus, in der Argumentationsweise und ganzen Darstellungsweise, und hat auch in Ideen und Vorstellungen manches Eigenthümliche. Aber unverkennbar zeigt er am meisten Verwandtschaft mit den Paulinischen Briefen, sowol in der ganzen Anschauungsweise, als in einzelnen Gedanken, Bildern und Ausdrücken, so dass eine gewisse Abhängigkeit vom Paulus, theilweise mit einer Weiterbildung des Paulinischen, sich nicht verkennen lässt; auch kannte der Verfasser wahrscheinlich wenigstens theilweise die Paulinischen Briefe und hat aus deren Lesung sich Manches angeeignet, so dass sich Anklänge an dieselben bei ihm finden.*) Nicht zufällig ist es wol, dass 10, 30 eine alt-

*) Neuerdings halten namentlich *Köstlin* (Theol. Jahrbb. 1853 u. 1854), *Ritschl* (Entstehung der altkath. Kirche. 2. Aufl. S. 159 ff.), *Weiss* (Stud. u. Krit. 1859. 1. S. 142 ff.), *Riehm* S. 861 ff. den Verfasser in seiner Lehre für mehr unabhängig von Paulus und fügen den Brief in die Entwicklung des urapostolischen Judenchristenthums ein. B. [Uebrigens hatte schon *David Schulz* (Der Brief an die Hebr. Breslau 1818. S. 74) eine ähnliche Ansicht, nur mit zu scharfer Betonung des Jüdischen Elements im Christenthum des Verfassers des Hebräerbriefes, geltend gemacht; im Briefe rede ein alexandrinisch gebildetes Judenchristenthum zu einem vulgären; ebenso schreibt *Hase* (*Winer* u. *Engelhardt*, Neues krit. Journal. II (1824) S. 265 ff.) einem Nazarener denselben zu. Ueberhaupt hat man seit *Köstlin's* scharfsinnigen Untersuchungen die principiellen Differenzen zwischen der Lehre des Hebräerbriefes und der des Paulus immer einmüthiger anerkannt. So hat auch *Baur* (Christenthum und K. der drei ersten Jahrhunderte (2) S. 109 ff.; Vorlesungen über Neut. Theologie. Tüb. 1864. S. 230 ff.) den Hebräerbrief zuletzt als Produkt des Judenchristenthums aufgefasst, aber eines durch den Alexandrinismus vergeistigten, welches dadurch, dass es weder Judaismus noch Paulinismus ist, indirect zwischen beiden vermittelt. Auf judenchristlichen Alexandrinismus im Gegensatz zum Paulinismus führen denn auch *Wieseler* (Kieler Universitätsschriften. 1860. S. 55 ff. 61 ff.), *Reuss* (Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique (3) 1864. II, p. 291 ff.), *Holtzmann* (bei *Bunsen*, VIII, S. 380 ff.; Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryph. u. ntstl. Literatur (1867). S. 587; Bibel-Lexikon II, S. 620), *Lipsius* (Bibel-Lexikon II, S. 497) die Eigenthümlichkeiten des Hebräerbriefes zurück; und in der That wird man unserem Brief seine Stelle unter den Documenten der an das urapostolische Judenchristenthum anknüpfenden Entwicklung anweisen müssen, obgleich noch *Kurtz* (a. a. O. S. 25 ff.)

testamentliche Stelle (Deut. 32, 35) abweichend von der LXX und auch dem Hebräischen Texte nicht wörtlich entsprechend, genau so angeführt ist wie Röm. 12, 19; ohne Zweifel ist der Verfasser, der bei seinen alttestamentlichen Anführungen sich sonst so genau an die LXX anschliesst, in diesem Falle dem Paulus gefolgt. Da nun nach 13, 23 der Verfasser in einem genaueren persönlichen Verkehre mit Timotheus gestanden haben muss, dem langjährigen Gefährten und treuen Freunde des Paulus, so wird er auch selbst sich besonders an Paulus angeschlossen und zu diesem Apostel in einem näheren Verhältnisse gestanden haben.

2) Der Brief selbst — nach seinem Inhalte und nach seiner Bestimmung für ganze Gemeinden — lässt nicht zweifeln, dass der Verfasser zur Zeit der Abfassung in der Kirche, wenigstens in einem Theile derselben in einem nicht geringen Ansehen gestanden haben muss; und da der Brief höchstens einige Jahre nach Paulus Tode geschrieben sein kann, so wird der Verfasser wol auch schon bei Lebzeiten des Apostels als christlicher Lehrer eine nicht ganz unansehnliche Stellung gehabt haben und einer derjenigen gewesen sein, welche wir auch in der Apostelgeschichte und den Paulinischen Briefen unter den Freunden und Mitarbeitern des Paulus genannt finden. In diesem Kreise haben ihn auch schon diejenigen Alten gesucht, welche den Apostel Paulus nicht als Verfasser betrachten zu können meinten, und sind mit ihrer Vermuthung auf drei gefallen: *Lucas, Clemens Romanus, Barnabas.* Hierzu sind in neuerer Zeit noch zwei andere Vermuthungen gekommen, die dass es *Sylvanus,* und die dass es *Apollo* sei; man darf wol annehmen, dass der Verfasser sich unter diesen befindet.

§. 197. 3) Bei genauerer Betrachtung empfiehlt sich am meisten, dass es Apollo sei, während gegen die anderen Männer sehr wichtige Gründe sprechen.

a) *Lucas* nennt schon Clemens Alex., jedoch nur als den Uebersetzer des Briefes aus einem Hebräischen Original des Paulus; Origenes weiss aber schon von Solchen, welche ihm

zwar nicht ausdrücklich, aber augenscheinlich und *Hilgenfeld* (Ztschr. f. wiss. Theol. 1872, S. 53; 1858, S. 103 ff.) ganz ausdrücklich den Lehrbegriff des Hebräerbriefes aus einer Verbindung des Paulinismus mit dem Alexandrinismus hervorgehen lassen. M.]

die eigentliche Abfassung des Briefes beilegten, und so später besonders *Grotius;* für den wahrscheinlichsten Concipienten des Briefes im Namen und Auftrage des Paulus und nach zu Grunde liegenden Paulinischen Gedanken halten ihn *Hug, Delitzsch, Ebrard, Davidson, Guericke* Ausg. 2, [Ausg. 3 „nicht ohne einige besondere Wahrscheinlichkeit", gegen die nur die heidnische Abkunft des Lucas geltend gemacht werden kann]. Man beruft sich auf die Verwandtschaft des Briefes in Stil und Sprache mit den Schriften des Lucas, besonders der Apostelgeschichte. Doch ist diese keineswegs so gross, dass sich daraus die Einerleiheit des Verfassers folgern liesse. Aber entscheidend dagegen ist die Nationalität. Lucas kann dem Jüdischen Volke nicht angehört haben, weder von Geburt, noch als Proselyt der Gerechtigkeit (Kol. 4, 11. 14; vgl. oben §. 49). Der im Briefe an die Hebräer Redende und folglich nach dem früher geltend Gemachten der Concipient und Verfasser selbst hat aber gewiss zur Zahl der Gläubigen aus dem Jüdischen Volke gehört; darüber kann gar kein Zweifel stattfinden, schon gleich nach 1, 1, wo diejenigen, denen die Offenbarungen des A. B. zu Theil geworden, ohne weiteres als οἱ πατέρες bezeichnet werden, und 11, 2, wo die frommen Gläubigen des A. B. οἱ πρεσβύτεροι heissen, so wie nach vielen anderen Umständen und dem ganzen Charakter des Briefes.

b) *Clemens Romanus* nennt neben Lucas auch schon Origenes als einen derjenigen, den schon Einige vor ihm für den Verfasser des Briefes gehalten haben; später ist besonders *Erasmus,* so wie auch *Calvin,* der ihn zugleich mit Lucas nennt, zu dieser Annahme geneigt. [Für Clemens auch *Reithmayr* und *Bisping.*] Gegen ihn spricht aber schon wie gegen den Lucas, dass er wenigstens wahrscheinlich ein Heidenchrist war, noch gewisser aber die Vergleichung des uns erhaltenen sicher echten Briefes des Clemens an die Korinther.

In diesem finden sich zahlreiche Reminiscenzen aus unserm Briefe, die wol mit die Veranlassung gegeben haben, den letzteren demselben Schriftsteller beizulegen; aber gerade die Art der Benutzung desselben in dem Clementinischen Briefe zeigt deutlich, dass Clemens nicht auch den Hebräerbrief geschrieben haben kann, sondern denselben als die Schrift eines andern christlichen Lehrers, an der er grosses Gefallen fand, vorgefunden hat. Beide Briefe sind aber auch in der Darstellung und

im ganzen Geiste einander zu unähnlich, als dass sie aus Einer Feder geflossen sein könnten, was gegenwärtig auch allgemein anerkannt ist.

c) Für *Barnabas* sind in neuerer Zeit besonders *Ullmann**) u. *Wieseler* [*Ritschl* (Stud. u. Krit. 1866, S. 89 ff.)] eingetreten; eben dafür haben sich *Joh. Camero, J. E. Ch. Schmidt, Twesten,***) *Thiersch [Adalb. Maier, Grau]* erklärt. Von den Alten führt *Tertullian* (de pudic. 20, s. o. §. 193) den Brief ohne weiteres als eine Schrift des Barnabas an, als ob das eine bekannte Sache wäre. Allein wir finden doch keine sichere Spur, dass die Vorstellung sonst und unabhängig von Tertullian verbreitet gewesen wäre, auch nur im proconsularischen Afrika; noch *Hieronymus* scheint (nach de vir. illustr. 5) sie nur aus Tertullian zu kennen. Bei Tertullian beruht diese Angabe nicht unwahrscheinlich nur auf einem zufälligen Versehen, auf einer Verwechselung des Hebräerbriefes mit dem wirklich unter Barnabas Namen vorhandenen Briefe,***) der von ähnlicher Tendenz, wie jener, eben so stark gegen die Anhänglichkeit an den Buchstaben der Jüdischen Satzungen gerichtet ist und durch allegorische Deutungen eine geistigere Auffassung derselben zu erwirken sucht. Aber in Sprache, Darstellung und dem ganzen Charakter nach ist dieser Brief von dem unsrigen so sehr verschieden, und steht so sehr gegen den letzteren zurück, dass beide Briefe unmöglich von demselben Verfasser sein können. Freilich ist der fragliche Brief, obwol er alte Zeugen für sich hat, aller Wahrscheinlichkeit nach nicht authentisch, da der Verfasser an verschiedenen Stellen sich deutlich als einen Mann kund gibt, der seiner Abstammung nach nicht dem Jüdischen Volke an-

*) *Ullmann*, Stud. u. Krit. 1828. 2. S. 377—399; *Wieseler*, Chronologie S. 504 ff., u. Eine Untersuchung über d. Hebräerbr. Erste Hälfte. Kiel 1860. [Stud. u. Krit. 1867, S. 665 ff.]

**) Dogmatik I. Bd. 4. Aufl. S. 95, u. in Piper's Evang. Kalender 1856 S. 43 ff.

***) Vgl. Einl. in d. Br. an die Hebr. S. 112 f. 413 ff. (besd. Anm. 523), wo Bleek zu derselben Vermuthung, obwol weniger entschieden, geneigt ist. Ein Zeugniss für Barnabas als Verfasser finden *Credner* (Gesch. des neutest. Kanon S. 175 ff., *Wieseler* (Untersuchung S. 32) u. *Adalb. Maier* (in der Vorrede zu seinem Commentar) in der im Cod. Claromontanus befindlichen Stichometrie, welche Credner in das 3. Jahrh. setzt, indem sie die dort genannte *Barnabae epistola* vom Hebräerbriefe verstehen. B. [Auch *Volkmar, Holtzmann, Hilgenfeld, Weiss* (Bibl. Theol. des N. T. S. 512) behaupten, dass die Barnabashypothese einen wirklich traditionellen Anhalt hat. M.]

gehörte;*) daher lässt sich durch Vergleichung dieses Briefes die Frage nicht entscheiden, ob Barnabas den Hebräerbr. geschrieben habe. Aber was uns sonst über Barnabas bekannt ist, schliesst ihn von der Autorschaft unseres Briefes aus. Seine Darstellung hat sich vor der Paulinischen gewiss nicht durch grössere Eleganz und einen mehr oratorischen Schwung ausgezeichnet, da Paulus auf der mit Barnabas gemeinsam unternommenen Missionsreise, namentlich unter Hellenen, als der Wortführer auftritt, so dass er daher zu Lystra für den Hermes gehalten ward (Apg. 14, 12). Ausserdem scheint Barnabas, obwol von Geburt ein Cyprier, in Jerusalem ganz einheimisch gewesen zu sein, nach Apg. 4, 36. 37; 9, 27; 11, 22. Er war noch dazu ein Levite; er muss also von dem damaligen Zustande des Jüdischen Heiligthums eine genauere Kenntniss besessen haben, als wir in unserm Briefe antreffen.

d) Derselbe Grund spricht gegen *Silas* (*Sylvanus*).

Dieser wird bei den Alten in Beziehung auf unsern Brief nicht genannt; erst in neuerer Zeit hat man an ihn gedacht, nämlich, unabhängig von einander, *Böhme* (Ep. ad Hebr. latine vertit atque comment. instruxit perpetuo. Leipz. 1825) und *Mynster* (Kleine theol. Schriften. Kopenh. 1825, u. Stud. u. Krit. 1829. H. 2); beide kommen zu dieser Vermuthung auf verschiedenem Wege und von verschiedenen Voraussetzungen aus, aber beide von ganz unbegründeten. Denn Sylvanus gehörte der Judenchristlichen Gemeinde zu Jerusalem an und hatte sich dort jedenfalls längere Zeit aufgehalten (Apg. 15, 22), so dass wir auch in Beziehung auf ihn wohl eine genauere Kenntniss der Bestandtheile und Einrichtungen des damaligen Jüdischen Heiligthums erwarten dürfen, als unser Brief bekundet.**)

§. 198. e) *Apollo* wird von keinem der Alten als Verfasser oder Concipient des Briefes genannt. *Luther* ist der erste, so weit uns bekannt, welcher sich für die Vorstellung, dass Apollo den Brief geschrieben habe, in verschiedenen seiner Schriften erklärt hat; diese Vorstellung scheint im Lutherschen Kreise damals auch sonst verbreitet gewesen zu sein. Dieselbe Vorstellung haben dann mehrere Theologen

*) In s. Einl. in d. Hebräerbr. S. 416 ff. Anm. neigte Bleek sich mehr zu Gunsten der Echtheit des Briefes. B.

**) *Riehm* (Lehrbegr. des Hebräerbr. 2 Hälften. Ludwigsb. 1858. 59) ist, obwol er über Vermuthungen nicht hinausgehen will, am meisten zur Silas- und zur Apollo-Hypothese geneigt, welchen beiden er die gleiche Wahrscheinlichkeit zuspricht. B.

am Anfange des 17. Jahrhunderts geltend zu machen gesucht und auch später. Eben dafür habe ich mich erklärt (a. a. O. §. 91) und darnach auch Andere, wie z. B. *Tholuck, Credner,**) *Bunsen, Reuss,* [*Hilgenfeld* (Urchristenth. S. 76 ff. Zeitschr. 1858, S. 103 ff.)], *Lünemann,* [*Kurtz*]. Von Apollo besitzen wir keine andern Schriften, welche wir vergleichen könnten. Aber in der Apostelgeschichte (18, 24—28) wie in den Paulinischen Briefen finden sich Andeutungen über seine Person und Wirksamkeit, und zwar sehr individuelle und charakteristische Züge, und diese entsprechen im höchsten Grade dem Bilde, welches wir aus dem Hebräerbrief von seinem Verfasser gewinnen. Apollo war ein Jude aus Alexandrien, welcher nach Apg. 18, 24 ff. nach Ephesus kam zur Zeit, als Aquila und Priscilla sich dort aufhielten; es heisst, er habe damals nur die Taufe des Johannes gekannt; sein damaliges Verhältniss zum Evangelium tritt nicht klar hervor; es scheint, dass er selbst sich schon als ein Mitglied der christlichen Gemeinde betrachtete. Aber tiefere und genauere Unterweisung im Christenthum empfing er erst durch jene Freunde des Paulus; darnach lässt sich schon erwarten, dass er sich in seiner Auffassung und Darstellung der evangelischen Lehre und namentlich des Verhältnisses des N. B. und seiner Einrichtungen zu den Institutionen des A. B. zunächst an den Paulinischen Typus angeschlossen hat. Das bestätigt sich auch durch seine weitere Geschichte, indem wir ihn nachher in solchen Gegenden wirkend finden, wohin das Evangelium zuerst durch Paulus gekommen war, in Achaja, namentlich zu Korinth, wohin er von Ephesus ging, das von Panlus dort begonnene Werk fortsetzend (Apg. 18, 27 f.; 19, 1; 1. Kor. Kpp. 1—4; s. 3, 6: ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen; *Clemens ad Corinth.* 47); dann wieder zu Ephesus (1. Kor. 16, 12); später auch wol auf Kreta (nach Tit. 3, 13). Anderer-

*) So früher auch *Ewald* (Jahrbb. II. 226), der aber jetzt (Gesch. Isr. VI. 638) den Verfasser für ein Mitglied der Jerusalemischen Gemeinde hält. B. [Ebenso: Das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobus' Rundschreiben. Götting. 1870. S. 6. Auch *Wilibald Grimm* (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870. S. 74 ff.) erklärt sich mit Zurückweisung der Apolloshypothese dafür, dass sich über die Person des Verfassers Nichts bestimmen lasse, wie auch schon *Köstlin* und *Holtzmann* (Bibel Lexikon II, S. 623), welche den Brief erst an das Ende des saec. 1 setzen, bei der Abfassung durch einen unbekannten Alexandriner aus etwas späterer Zeit stehen bleiben. M.]

seits aber war das Verhältniss des Apollo zu Paulus auch nicht ein ganz abhängiges und untergeordnetes. Schon zu Lebzeiten des Paulus muss er auf eine mehr selbständige und unabhängige Weise für das Evangelium wirksam gewesen sein, als bei den meisten Gefährten des Paulus der Fall war, z. B. bei Timotheus, Titus, auch Sylvanus. Das zeigt schon seine Weigerung, ungeachtet des Wunsches und der Aufforderung des Paulus, wieder nach Korinth zu gehen (1. Kor. 16, 12); das zeigt noch bestimmter in der Korinthischen Gemeinde selbst die Bildung einer dritten Parthei neben der Paulinischen und Petrinischen, die sich nach Apollo benannte und sich besonders an ihn angeschlossen hatte (1. Kor. 1, 12 ff.; 3, 4 ff.). Diese scheint besonders deshalb an ihm Wohlgefallen gefunden und ihn als Lehrer dem Paulus vorgezogen zu haben, weil er sich vor diesem durch eine kunstreichere Weise der Entwicklung und Beweisführung und einen mehr oratorischen Vortrag auszeichnete; dadurch scheint er Manche angezogen und festgehalten zu haben, welche sich durch die schlichte Predigt des Paulus nicht ganz befriedigt fühlten (vgl. §. 147). Dem entsprechend ist auch, dass die Apostelgeschichte (18, 24) den Apollo einen ἀνὴρ λόγιος nennt, d. i. einen beredten Mann. Dieses stimmt gerade zu dem Charakter des Hebräerbriefes in Vergleich mit den Paulinischen, vor denen er sich ebenfalls durch einen mehr oratorischen Charakter, durch Schmuck und Zierde der Rede so wie überhaupt durch grössere auf die ganze Darstellung gewandte Sorgfalt bedeutend auszeichnet. — Zudem war Apollo ein Alexandriner, „mächtig in der Schrift". Durch das letztere Epitheton soll ihm wol nicht bloss eine vertraute Bekanntschaft mit der heiligen Schrift (des A. T.) beigelegt werden, sondern auch eine Fertigkeit in der Deutung und Anwendung derselben, eine Eigenschaft, welche der Verfasser unseres Briefes in so hohem Grade bekundet. Und zwar war er wol ein Alexandriner nicht bloss von Geburt (τῷ γένει), sondern auch der Bildung nach, der in der theologischen Schule der Alexandrinischen Juden namentlich seine Schriftbildung und damit eine am meisten in dieser Schule herrschende Fertigkeit erhalten hatte, in den Aussprüchen und Vorschriften der alttestamentlichen Schrift einen unter der Hülle des Buchstabens verborgenen tieferen

Sinn nachzuweisen; diese Fertigkeit, welche dazu beigetragen hatte, seiner Predigt zu Korinth bei so Manchen Eingang zu verschaffen, ist auch gerade eine Gabe, durch welche der Verfasser unseres Briefes sich so sehr auszeichnet. Dass dieser nicht in Palästina zu Hause war, hat sich uns schon §. 192 aus dem Mangel an genauerer anschaulicher Kenntniss der damaligen Einrichtung des Heiligthums zu Jerusalem ergeben. Gerade dieser Umstand würde sich bei der sonstigen Bildung des Jüdischen Verfassers am ehesten erklären, wenn er ein Alexandriner war, da von allen in der Zerstreuung lebenden Juden die Aegyptischen vergleichungsweise am wenigsten Interesse und Anhänglichkeit für das Heiligthum in Jerusalem hegten; dies hatte seinen Grund theils in ihrer idealistischen Richtung, theils darin, dass sie selbst in Aegypten einen eigenen durch den ausgewanderten Jüdischen Priester Onias unter Ptolemäus Philometor (180—145 v. Chr.) erbauten, im Ganzen dem Jerusalemischen nachgebildeten Tempel besassen. Dafür lässt sich auch noch anführen, wenn gleich an sich im Einzelnen nicht gerade ganz entscheidend, *einmal* die verhältnissmässig grosse Reinheit und Correctheit der Sprache des Briefes und die beredte Eleganz seines Stiles, da die Juden an den grammatisch-philologischen und rhetorischen Studien der Griechen wol in keinem Lande so viel Theil nahmen als in Alexandrien; *zweitens,* dass er, ungeachtet er für sprachliche Bildung so viel Sinn bekundet, doch die heiligen Schriften seines Volkes nur nach der Griechischen Uebersetzung kennt, den Originaltext aber nicht zu kennen scheint; noch mehr aber *drittens* die Verwandtschaft, welche der Brief im Einzelnen mit *Philo* darbietet, mit dem er zum Theil in Vorstellungen und selbst in Worten so nah zusammentrifft,*) dass man vermuthen darf, er habe einzelne Schriften des Philo gelesen. Das aber lässt sich am ehesten denken, wenn er aus Philo's Heimath stammt, indem er da auf die Schriften seines Landsmannes schon sehr bald nach ihrer Erscheinung leichter geführt werden konnte, als wenn er seiner Erziehung und Bildung nach einer ganz anderen Gegend und Schule angehört hätte. Ferner ist nicht unwichtig, dass die Apostelgeschichte 18, 27 f. meldet, Apollo sei in Achaja den

*) S. *meine* Einl. S. 398 ff. Anm. u. Commentar z. 4, 12 (S. 570 ff.).

Gläubigen dadurch von grossem Nutzen gewesen, dass er öffentlich die Juden widerlegt habe, indem er aus der Schrift darthat, dass Jesus der Christ sei. Denn auch dieser Zug passt trefflich auf den Verfasser unseres Briefes, der es ganz damit zu thun hat, Gläubige aus den Juden, die noch mit starrer Anhänglichkeit an den Satzungen des Judenthums festhielten, durch die Hinweisung auf die in ihrer heiligen Schrift und in den Einrichtungen ihres Heiligthums selbst liegenden Weissagungen und typischen Beziehungen von ihrer Verkehrtheit zu überführen. Bei der Annahme des Apollo als Verfasser des Briefes erklärt sich auch, wie *Tholuck* richtig bemerkt hat, sehr wohl die frühzeitige Benutzung desselben durch Clemens Romanus in seinem Brief an die Korinther, da dieser christliche Lehrer bei seinem Verhältnisse zu den Korinthern auch leicht mit Apollo kann in näherer Verbindung gestanden haben, der in Korinth auf so vorzügliche Weise wirksam gewesen war, und den *Clemens* a. a. O. c. 47 bezeichnet als einen *ἄνδρα παρὰ τοῖς ἀποστόλοις δεδοκιμασμένον*. — Endlich ist noch zu beachten, dass der Hebräerbrief ungeachtet seiner Polemik gegen das starre Festhalten am Judenthume keine Beziehung auf die Theilnahme der Heidenvölker am Reiche Gottes nimmt. Dieses ist wol mit in der Beschaffenheit der Gemeinden gegründet, an die der Brief gerichtet ist; aber das Stillschweigen über diesen Gegenstand würde sich doch bei einem Briefe solchen Umfanges wie unser Brief ist, und bei seinem sonstigen Inhalte nicht leicht erklären, wenn der Verfasser einer derjenigen christlichen Lehrer wäre, welche, wie Paulus und Barnabas, sich persönlich gerade anhaltend mit der Bekehrung der Heiden beschäftigten; weit leichter begreift sich dieses, wenn der Verfasser ein Mann wie Apollo war, dessen Thätigkeit als Lehrer überhaupt vorzugsweise auf die Juden gerichtet war.

Alles vereinigt sich, um uns die Vermuthung über Apollo als den Verfasser des Briefes zu bestätigen. Dass keiner der älteren Kirchenschriftsteller den Apollo als Verfasser nennt, kann uns nicht bedenklich machen, nachdem wir uns davon überzeugt haben, dass von allen denjenigen, welche die Alten nennen, sicher keiner den Brief geschrieben hat, und dass alle ihre Angaben darüber nicht auf Ueberlieferung von der Zeit der Abfassung an, sondern ursprünglich nur auf Vermuthungen beruhen können. Jedenfalls spricht für diese Annahme ein so hoher

Grad von Wahrscheinlichkeit, als bei einer Schrift, über deren Ursprung wir keine irgend zuverlässige Ueberlieferung besitzen, und bei einem Schriftsteller, von dem sich uns sonst keine Schriften, die wir vergleichen könnten, erhalten haben, nur irgend möglich ist.

§. **199.** Nicht viel weniger Streit wie über den Verfasser des Briefes findet fortwährend über die *ersten Leser* statt. Im Briefe selbst werden auch diese nicht ausdrücklich genannt. Doch leitet uns hier, wie ich glaube, schon der Titel des Briefes auf die richtige Ansicht. Dieser lautet *πρὸς Ἑβραίους*, und zwar gleichmässig in den Handschriften des Griechischen Textes wie in denen der alten Uebersetzungen, und eben so in den Citationen der Kirchenschriftsteller von der frühesten Zeit an, wo wir den Brief namentlich angeführt finden. Sicher falsch meinen Einige, in dem Fragment bei *Muratori* werde er als *ad Alexandrinos* bezeichnet (vgl. §. 193)- Vielmehr finden wir den Brief bei den Alten niemals anders als unter dem jetzigen Titel angeführt, *πρὸς Ἑβραίους*, epistola ad Hebraeos, so dass er in der Kirche von Anfang an unter diesem Titel verbreitet sein muss; wahrscheinlich beruht derselbe auf der Addresse, welche schon der Verfasser selbst bei der Absendung des Briefes demselben gegeben hatte.*) Diese Benennung kommt in dem Zeitalter, dem der Brief angehört, besonders in zwiefacher Weise vor: a) als Bezeichnung der Juden überhaupt als Nachkommen Abrahams (der schon ein Hebräer genannt wird Gen. 14, 13), und zwar durch Isaak und Jakob; so 2. Kor. 11, 22; Phil. 3, 5, und so auch öfters bei Kirchenschriftstellern (vgl. *Tholuck*, Commentar, 3. Ausg. S. 97); b) in engerem Sinne, als Bezeichnung derjenigen Juden, bei denen nicht das Griechische oder eine andere Landessprache, sondern das Hebräische (oder damals eigentlich das Aramäische) fortwährend die Volks- und Umgangssprache war. Zu der Zeit zwar war das nicht bloss mit den einheimischen Palästinischen Juden, sondern auch z. B. mit den in Babylonien lebenden der Fall; aber als der Hauptsitz dieser Hebräer ward in dem Zeitalter Christi und der Apostel Palästina betrachtet. Bei unserm Briefe ist nun

*) Die Addresse rührt wol nicht von dem Verfasser her, sondern ist erst in der Alexandrinischen Kirche entstanden (*Wieseler*, Kieler Universitätsschriften 1861, S. 24 ff.) und entscheidet die Frage nicht, ob diese Hebräer in Palästina oder in der Diaspora zu suchen sind. M.

kein Streit darüber, dass er nicht an ungläubige Juden gerichtet ist, sondern an solche, die der christlichen Gemeinde angehörten, an Judenchristen. Der Brief kann nun (vgl. §. 190) nicht an die Judenchristen überhaupt geschrieben sein, auch nicht an solche in mehreren aus einander liegenden Ländern, sondern er führt uns durch seinen Inhalt auf einen bestimmten auch local beschränkten Kreis von Lesern (vgl. besonders 13, 23, wo der Verfasser den Lesern verspricht, mit Timotheus zu ihnen kommen zu wollen). Desshalb haben wir schon nach der Ueberschrift namentlich an die Palästinischen Judenchristen, im Jüdischen Lande, zu denken, den Titel also in demselben Sinne zu fassen, in dem *Irenäus* adv. Haer. III. 1 sagt, Matthäus habe sein Evangelium geschrieben *ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ*, und *Eusebius* III. 24, dass Matthäus den *Ἑβραίοις* gepredigt habe, wie denn der Ausdruck entschieden in diesem Sinne, von den Palästinischen Judenchristen, auch in der Benennung des *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* zu fassen ist. Auch in Beziehung auf unsern Brief findet sich bei den Alten (z. B. von Pantänus, Clemens Al., Eusebius, Hieronymus u. A.) ohne Weiteres vorausgesetzt, dass er für Palästiner geschrieben sei; und das wird auch durch den Inhalt des Briefes entschieden bestätigt.

Die Leser des Briefes erscheinen ausschliesslich als Judenchristen, und zwar als solche, die auch als Christen noch an dem Jüdisch-levitischen Opferdienste hingen und diesen zur fortwährenden Sühnung ihrer Sünden für nothwendig hielten, weit mehr, als wir es bei den Judaisirenden Lehrern und Gemeindegliedern finden, mit denen der Apostel Paulus es in seinen an die ausser-Palästinischen Gemeinden gerichteten Briefen zu thun hat. Die in der Zerstreuung ausserhalb Palästinas lebenden Juden selbst konnten schon wegen der grösseren Entfernung vom Tempel nicht irgend regelmässig am levitischen Cultus theilnehmen; sie konnten also als Christen nicht eine besondere Anhänglichkeit an den Tempeldienst und Vorliebe für den Opferdienst aus dem Judenthume mit herübergenommen oder gar im Christenthume erst sich angeeignet haben. Anders war das bei Solchen, die von Jugend auf in Jerusalem und dessen Nähe gewohnt hatten und an den täglichen prachtvollen Tempeldienst gewöhnt waren; auch, nachdem sie zum Glauben an Jesus als den verheissenen Christ bekehrt waren, konnten sie eine besondere Vorliebe für diesen gesetzlichen Cultus beibehalten und noch auf andere und tiefere Weise im Judenthume befangen bleiben, als diejenigen, welche in den ausser-Palästinischen Gemeinden einen Judaisirenden Charakter an sich trugen und diesen durch Werthlegen auf Beschneidung wie auf Beob-

achtung der Sabbathe, Speise- und Reinigungsgesetze bekundeten. Die Gemeinden in Jerusalem und in dem Jüdischen Lande überhaupt bestanden auch wol noch während des apostolischen Zeitalters so gut wie ausschliesslich aus Juden und etwa Proselyten der Gerechtigkeit, zu denen auch wol der Apg. 6, 5 genannte Diakon Nikolaus gehörte, der als ein Proselyt aus Antiochien bezeichnet wird; eigentliche Heidenchristen, die nicht beschnitten waren, gab es in ihnen wol nicht oder höchst wenige; und auch das stimmt zu dem Inhalte unseres Briefes, der auf die Heidenchristen gar keine Rücksicht nimmt, was nicht leicht hätte unterbleiben können, wenn die Gemeinden, die der Verfasser vor Augen hat, gemischt aus Juden- und Heidenchristen bestanden, da es dann — zumal bei dem so schroff Judaisirenden Charakter der ersteren — nicht an Streitigkeiten und Reibungen zwischen beiden Partheien hätte fehlen können, welche der Verfasser nicht leicht hätte unberührt lassen können. Eine besondere Bestätigung findet diese Annahme über die Bestimmung des Briefes in der Stelle 13, 12, wo es — ohne nähere Bestimmung — heisst, Christus habe gelitten ἔξω τῆς πύλης, was sich auf natürliche Weise nur dann erklärt, wenn der Verfasser solche Leser vor Augen hatte, welche in oder bei der Stadt wohnten, deren Thor hier gemeint ist, in Jerusalem oder in der Nähe dieser Stadt, nicht aber wenn er für Christen einer ganz anderen Gegend schrieb. Auch von den Einrichtungen des Jüdischen Heiligthums und den priesterlichen Verrichtungen spricht er so, dass er unverkennbar auf Leser rechnet, die dieses unmittelbar vor Augen hatten. — Die Griechische Sprache, worin der Brief geschrieben ist, kann bei der Verbreitung dieser Sprache auch in Palästina (§. 23), gegen die hier wieder geltend gemachte Ansicht über die Bestimmung des Briefes nicht entscheiden. Auch das zunächst für Palästiner bestimmte Matthäus-Evangelium ist ja schon ursprünglich Griechisch geschrieben. Allerdings hätte unser Brief bei einer solchen Bestimmung auch in Aramäischer Sprache geschrieben werden können. Aber zumal wenn der Verfasser der Alexandriner Apollo ist, der des Aramäischen wol wenig mächtig war, konnte er sich auch für die Judenchristen in und bei Jerusalem der Griechischen Sprache bedienen, da er auch in dieser Sprache von allen denjenigen, die überhaupt Schriften lasen, verstanden werden konnte, und zwar nicht bloss von den dort befindlichen Hellenisten, sondern auch von den eigentlichen Hebräern, die auch in Beziehung auf die Bestimmung des Briefes nicht von einander getrennt gedacht werden dürfen.

Ganz unnatürlich lässt *Ebrard* den Brief zwar auch nach Jerusalem geschrieben sein, aber nicht für die dortigen Judenchristen im Allgemeinen, sondern „für einen geschlossenen Kreis von Neophyten daselbst, welche aus Angst vor der Exclusion vom Tempelcultus scheu geworden, Miene machten, sich vom Christenthume wieder zurückzuziehen (10, 25), deshalb neu in Unterricht genommen waren und zu deren Unterrichte nun dieser Brief eine Art von Leitfaden bilden sollte“. Es ist durchaus unwahrscheinlich, dass zu Jerusalem diejenigen Mitglieder, welche wankend und zum Abfalle geneigt geworden waren, sollten irgendwie einen von der übrigen Gemeinde auch äusserlich bestimmt abgeschlossenen

Kreis gebildet haben. Jedenfalls würden wir dann in dem Briefe, in der Addresse und in dem Inhalte selbst, irgend eine bestimmte Andeutung über diese Beschränkung zu erwarten berechtigt sein, die sich aber nicht findet. — Verschiedene Gründe, welche hin und wieder gegen die Bestimmung des Briefes für die Gemeinden des Jüdischen Landes geltend gemacht sind, habe ich in *meiner* Einl. §. 12 beleuchtet. Ueber einen andern Einwand, den man aus der Art hergenommen hat, wie die Leser 2, 3 und besonders 5, 12 in Beziehung auf ihr Verhältniss zum Urchristenthum erscheinen, s. meinen Commentar zu 5, 12. S. 111 f.

Ueber verschiedene andere Ansichten über die ersten Leser s. meine Einl. §. 13. 14. Die Annahme, dass er für die Judenchristen zu Alexandria geschrieben sei, ist seitdem wieder geltend gemacht von *Wieseler* (Chronologie S. 481—504) und *K. R. Köstlin* (Theol. Jahrbb. 1854. S. 366 bis 416), gebilligt wird sie auch von *Bunsen* (Hippolytus I. 365), und auch *Schleiermacher* neigt einigermaassen dahin, allein sicher mit Unrecht; nach dem freieren spiritualistischen Geiste der Alexandrinischen Juden dieses Zeitalters, die auch mit an Griechischer Bildung und Philosophie theilnahmen, wie die dortigen Hellenen an der Jüdischen Theologie, und nach dem damit harmonirenden Geiste der frühesten uns bekannten Alexandrinischen Kirchenlehrer lässt sich nur erwarten, dass die christliche Kirche zu Alexandrien schon bei ihrer ersten Gründung aus Heiden und Juden gemischt bestand und dass die Gläubigen, auch die aus den Juden von Anfang an nicht so starr an den Institutionen und Satzungen des Jüdischen Cultus werden gehangen haben, wie diejenigen, welche unser Brief vor Augen hat. Unhaltbar ist, wenn *Wieseler* die Anhänglichkeit der Briefempfänger an den Tempelcultus auf jenen Jüdischen Tempel in Aegypten bezieht; denn auf diesen Tempel scheinen auch selbst die Alexandrinischen Juden nicht sehr viel gehalten zu haben, wie wenigstens von Philo sicher ist, so dass wenig wahrscheinlich ist, dass die Alexandrinischen Juden auch als Christen an dem dort getriebenen Cultus mit solcher Zähigkeit festgehalten haben und dadurch in Gefahr gekommen sein sollten, dem Christenthume wieder untreu zu werden, wie der Verfasser unseres Briefes für seine Leser besorgt. Die positiven inneren Gründe aber, welche man für Alexandriner geltend gemacht hat, sind alle ganz unhaltbar und könnten nur allenfalls beweisen, dass der Schriftsteller ein Alexandriner oder ein Alexandrinisch-Gebildeter war. Nicht unwichtig ist auch, dass gerade die Alexandrinischen Kirchenlehrer, bei denen wir unsern Brief am frühesten erwähnt und in besonderem Ansehen finden, gar Nichts davon wissen, dass er ursprünglich für ihre Gemeinde geschrieben sei, sondern ohne weiteres voraussetzen, dass er für Palästiner bestimmt sei. Dies ist auch ohne Zweifel als das Richtige zu betrachten.*)

*) Die Gründe *Bleek's* gegen die ursprüngliche Bestimmung des Hebräerbriefes nach Alexandrien sind schlagend, obgleich diese Annahme auch noch neuerdings lebhafte Zustimmung gefunden hat; namentlich hat *Wieseler* seine Ansicht mit grossem Scharfsinn auch in zwei späteren Abhandlungen (Kieler Universitätsschriften 1860. 61; Stud.

§. 200. Die Mitglieder dieser Judenchristlichen Gemeinden im Jüdischen Lande betrachteten sich im Allgemeinen nicht als aus dem Jüdischen Volke und der Jüdischen Kirche

u. Krit. 1867, S. 665ff.) zur Geltung zu bringen gesucht (vrgl. ausser den oben Genannten auch schon *Schmidt* (Einleitung I, S. 248. 293) und *Ullmann* (Stud. u. Krit. 1828, S. 397); ebenso später *Credner* (nicht in der Einleitung 2, S. 554: Lykaonien, aber Geschichte des Kanons, S. 161. 182), *Ritschl* (Stud. u. Krit. 1866, S. 89 ff. mit Modificationen der Wieselerschen Begründung), *Reuss* (Geschichte (4), §. 153), *Hilgenfeld* (Ztschr. 1858, S. 103 ff.; 1872, S. 1 ff.), *Volkmar* (Religion Jesu, S. 390; bei *Credner*, Geschichte des Kanons, S. 394)). Immer wieder wird der Alexandrinismus des Briefes geneigt machen, ihn auch an Alexandrinische Leser gerichtet zu denken; aber weder helfen die von *Wieseler* mit so grossem Nachdrucke zu Gunsten seiner Annahme geltend gemachten abweichenden Einrichtungen des Tempels in Leontopolis, die in Wahrheit nicht vorhanden sind, über die Schwierigkeiten von Hebr. 9, 3. 4 hinweg, noch hat die Alexandrinische Addresse den geringsten Halt in der Tradition: gewiss nicht an der ficta Pauli epistola ad Alexandrinos des Canon Muratori, wie der Hebräerbrief nicht genannt werden kann; auch nicht an der dogmatischen Richtung der Alexandrinischen Gemeinde, so weit diese geschichtlich bekannt ist; und vollends unbegreiflich wäre bei dem Interesse, das die Alexandrinischen Väter an unserem Briefe nehmen, das Erlöschen jeder Erinnerung an die ursprüngliche Bestimmung des Briefes gerade bei ihnen, wenn der Brief wirklich ursprünglich nach Alexandrien gerichtet gewesen wäre. — Uebrigens spricht auch Alles — die Sprache, der Gebrauch der LXX, die grüssenden Italiäner, Timotheus, die Betheiligung der Leser an dem Collectenwerk für Jerusalem (6, 10) — gegen die verbreitete Annahme, dass der Brief nach Jerusalem gerichtet sei (*Bleek, Tholuck, Thiersch, Ebrard, Delitzsch, Lünemann, Riehm, Maier, H. Schultz* (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1863)), wenn man sich klar macht, dass der Verfasser seine warnende Stimme gar nicht gegen die Anhänglichkeit an den Tempelcultus erhebt, sondern dass er vom Schriftbild der Stiftshütte und von den gesetzlichen Vorschriften über deren Priesterthum und Opfer aus gegen eine in jeder judenchristlichen Gemeinschaft mögliche Anhängliehkeit an das Judenthum polemisirt, welche seinen judenchristlichen Lesern die starke Versuchung zum Rückfall in das Judenthum nah brachte; und wenn man ferner bedenkt, dass der Brief nicht an eine ungemischt judenchristliche Gemeinde, die allerdings am leichtesten in Jerusalem zu finden wäre, gerichtet ist, sondern (13, 24) an eine judenchristliche Gemeinschaft, die einen immerhin bedeutenden Bruchtheil einer gemischten Gemeinde gebildet haben kann. — Unter diesen Umständen empfiehlt es sich, die ersten Leser des Hebräerbriefes in Rom zu suchen, eine Annahme, für die sich überraschende Anknüpfungspunkte in der Geschichte der römischen Gemeinde, im Gebrauch und Geschick unseres Briefes in Rom und in seinen Persönliches betreffenden Notizen finden. In Rom haben wir ein dominirendes judenchristliches Element in der Gemeinde von deren Entstehung an, das trotz des Römerbriefes an der judenchristlichen Grundlage seiner religiösen Ueberzeugungen festhielt (s. *meinen* Römerbrief); in Rom wird der Hebräerbrief zuerst von Clemens Romanus in literarischen Gebrauch genommen, und dieser und der Verfasser des Canon Muratori wissen auch noch, dass Paulus den Brief nicht geschrieben hat; auf Rom weisen die Grüsse ausgewanderter Italiäner

ausgeschieden. Sie beobachteten nicht bloss die Jüdischen Speise- und Reinigungsgesetze, sondern auch die Jüdischen Feste und nahmen auch an dem Jüdischen Tempelcultus Theil. Zum Theil geschah dieses wol von ihrer Seite in freierem Sinne, besonders von Seiten der Hellenisten unter ihnen, zu denen wol der Diakonus Stephanus gehörte, gegen den schon die Anklage erhoben werden konnte, er habe wider den Tempel und das Gesetz geredet und darauf hingewiesen, Jesus werde den Tempelcultus und das Jüdische Gesetz aufheben (Apg. 6, 11—14); aber von Seiten der Mehrzahl, besonders unter den eigentlichen Hebräern, geschah es wol in strengerem ängstlicherem Sinne, indem sie die fortwährende Geltung des Jüdischen Gesetzes auch in seinem rituellen Theile behaupteten; daher ihre Abneigung gegen den Apostel Paulus und dessen Weise, Heiden in die christliche Gemeinde aufzunehmen, ohne sie auf das Jüdische Gesetz zu verpflichten. Auf dem apostolischen Convente zu Jerusalem (Apg. 15; Gal. 2) wurden zwar die Heidenchristen in Syrien und Cilicien von gesetzlichen Verpflichtungen, nur mit Ausnahme einiger weniger Punkte, freigesprochen. Aber wie Paulus (§. 138) bei den nach der Zeit von ihm gegründeten Gemeinden auf diesen Beschluss keine besondere Rücksicht genommen zu haben scheint, so haben auf der andern Seite auch wol die strengeren unter den Judenchristen in Palästina sich durch diese Bestimmungen für die Dauer nicht befriedigt gefunden, sondern kamen wieder auf die Forderung zurück, dass die Heidenchristen sich der Beschneidung und dem ganzen Jüdischen Gesetze unterwerfen müssten, da sonst die gläubigen Juden mit ihnen keinen näheren Umgang, namentlich keine Tischgemeinschaft, pflegen könnten, ohne selbst dadurch verunreinigt

und der angemeldete Besuch des Timotheus, und nicht spricht gegen Rom, was über die Verfolgungen, welche die Leser betroffen haben, berichtet wird, auch nicht 12, 4 (*Kurtz*, a. a. O. S. 43 ff.). So ist denn auch schon von *Wetstein* (Nov. Test. S. 386 ff.) und *Baur* (Tübing. Zeitschr. 1838, S. 143), auch beiläufig von *Köstlin* (Theol. Jahrbb. 1850, S. 242 f.), neuerdings besonders von *Holtzmann* (Stud. u. Krit. 1859, S. 298 f.; bei *Bunsen* VIII, S. 532; Zeitschr. f. wiss. Theol. 1867, S. 1 ff.; Bibel-Lexikon II, S. 627) und *Kurtz* (a. a. O. S. 42 ff.) mit Recht auf Rom hingewiesen worden. *Ewald* (Das Sendschreiben an die Hebräer u. s. w. 1870, S. 71) denkt an Ravenna, *Wilibald Grimm* (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870, S. 71) an Jamnia, *Hofmann* (a. a. O. V, S. 531 ff.) an Antiochien. M.

zu werden. Doch konnten sie mit diesen Forderungen nicht durchdringen; vielmehr in den von Paulus und seinen Genossen gegründeten ausser-Palästinischen Gemeinden verschmolzen sich die Judenchristen, die gewöhnlich auch nur die geringere Zahl bildeten, immer mehr mit den Heidenchristen, so dass die ersteren sich von den Ungläubigen ihrer Volksgenossen immer mehr sonderten, auch wol von ihnen ausgestossen wurden. Das hatte denn die natürliche Folge, dass sie sich auch von dem Jüdischen Gesetze als solchem immer mehr emancipirten und theilweise sogar sich nicht mehr veranlasst fanden, ihre Kinder beschneiden und dadurch in die Gemeinschaft des Jüdischen Volkes aufnehmen zu lassen; vgl. Apg. 21, 21. Dadurch wurden aber die Judenchristen in Jerusalem, welche der Mehrzahl nach *ζηλωταὶ τοῦ νόμου* waren (Apg. 21, 20), immer mehr misstrauisch und eingenommen gegen die ausser-Palästinischen Gemeinden und selbst gegen die Juden darin; je mehr sich bei diesen der Zusammenhang mit der Jüdischen Kirche lockerte, desto mehr hielten jene am Judenthume fest, legten auf das Jüdische Gesetz und den levitischen Cultus den grössten Werth und betrachteten sich wol den an Jesus nicht glaubenden, aber mit frommem Eifer am Gesetze festhaltenden Juden näher stehend als den Heidenchristen und selbst als solchen gläubigen Juden, welche durch ihre enge Verbindung mit den unbeschnittenen Heidenchristen eine Geringschätzung des Jüdischen Gesetzes zu verrathen schienen. Je mehr die ausser-Palästinischen Gemeinden sich unabhängig vom Jüdischen Cultus und von der Hierarchie gestalteten, desto weniger waren die strengeren Judenchristen in Jerusalem geneigt, sich als mit ihnen im Glauben und Bekenntnisse wesentlich verbunden zu achten, als Glieder desselben Leibes in Christo. Damit hing zusammen, dass auch das innere Band der Jerusalemischen Gemeinde selbst immer loser zu werden anfing, besonders wohl seit sie nicht mehr durch die Apostel und die Brüder des Herrn geleitet und zusammengehalten ward. So war die Situation wol zur Zeit der Abfassung unseres Briefes. Damals pflegten manche Mitglieder der dortigen Gemeinde die gemeinsamen Versammlungen der Gläubigen nicht mehr zu besuchen (10, 25), von denen zu besorgen war,

sie möchten wieder ganz vom Glauben an Jesus ab und ins Judenthum zurückfallen (6, 1 ff.; 10, 26—30). Auf Manche kann vielleicht die Besorgniss von Einfluss gewesen sein, von den Juden excommunicirt zu werden, bei Anderen wirkten aber wol bloss innerliche Bedenklichkeiten, veranlasst eben durch die Gestaltung, welche die christliche Kirche in den ausser-Palästinischen Gemeinden im Verhältnisse zum Judenthume gewonnen hatte. Jedenfalls scheint es, dass sie, wo es zur Entscheidung kommen musste, lieber der Gemeinschaft der christlichen Kirche würden entsagt haben, als der Gemeinschaft des Judenthums, da sie ohne das fortdauernde Halten an dem Jüdischen Cultus und den levitischen Institutionen keine Beruhigung für ihre Seelen erlangen zu können glaubten.

In Beziehung auf diese Verhältnisse ist der Brief geschrieben, dessen Zweck nicht ist, wie *H. Thiersch* (in dem angef. Programm) geltend zu machen sucht, ein Trostschreiben für die durch das Jüdische Synedrium vom Jüdischen Tempeldienste ausgeschlossenen Christen zu Jerusalem zu sein (s. dagegen *Lünemann* S. 45, 2. Aufl.), sondern vielmehr, die dortigen Judenschristen vor dem Abfalle von Christo und dem völligen Rückfalle ins Judenthum zu warnen.

Zu diesem Behufe sucht er durch Vergleichung des Christlichen mit dem Jüdischen nachzuweisen auf der *einen Seite*, wie viel erhabener und herrlicher der neue Bund in Christo sei als der alte durch Moses vermittelte, wie viel herrlichere, wahre Beruhigung gewährende Gnadenmittel jener darbiete; und auf der *andern Seite*, wie der Jüdische Cultus selbst und die Aussprüche des A. T. darauf hindeuten, dass das ganze Judenthum mit seinen Institutionen nur ein schwaches irdisches Abbild von etwas Höherem, Himmlischem sei, bestimmt eine bloss vorübergehende Geltung zu haben, bis das Himmlische, Urbildliche selbst würde erschienen sein, was jetzt in Christo und dem von ihm gestifteten Bunde vorhanden sei. Das sind die dogmatischen Grundgedanken des Briefes. Doch sind die dogmatischen Ausführungen begleitet und unterbrochen von Ermahnungen an die Leser, das in Christo ihnen dargebotene und auf so zuverlässige Weise dargebotene Heil festzuhalten und nicht wieder zurückzufallen; dabei weist er hin auf ihre früheren Fortschritte in der Erkenntniss und thätigen Uebung des Heils, auf die schwere Züchtigung, welche einst die Mitglieder des A. B. wegen ihrer Widerspenstigkeit und ihres Abfalles traf und welche noch sicherer die nicht treu bleibenden Mitglieder des N. B. treffen werde, auf die Schwierigkeit, die einmal Abgefallenen wieder zurückzuführen, auf die kurze Gnadenzeit, welche noch offen stehe, auf die Nähe des Herrn, auf das Heilsame der Züchtigung

und der Leiden für die Kinder Gottes, auf das Beispiel der bei so mannichfaltiger Trübsal in unerschütterlichem Glauben bis an ihr Ende verharrenden Frommen der Vorzeit, und auf das Beispiel Jesus selbst, der durch Leiden zur Vollendung gelangte. Diese Ermahnungen finden sich 2, 1—4; 3, 1 f. 7 ff.; 4, 1. 11—13. 14—16 und besonders in den längeren Abschnitten 5, 11—6, 20; 10, 19—12, 13; sie lassen die Haupttendenz des Briefes doch als eine paränetische erscheinen. Unter den dogmatischen Ausführungen des Briefes aber ist am ausführlichsten und wichtigsten die Darstellung Christi als des Hohepriesters des N. B., indem der Schriftsteller Christum von verschiedenen Seiten mit den Jüdischen levitischen Hohepriestern vergleicht und seine Erhabenheit und seinen Vorzug vor diesen wie seine Berechtigung zur hohepriesterlichen Würde nachzuweisen sucht, 5, 1—10; 6, 21—10, 18.

§. **201.** *Abfassungszeit.* Der Brief kann erst zu einer Zeit geschrieben sein, als schon so manche derjenigen, von denen die ersten Leser im Christenthume waren unterwiesen worden, also wol namentlich die Apostel und ersten Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, nicht mehr am Leben waren (13, 7; vgl. auch 5, 12; 10, 32—34), ohne Zweifel auch nach dem Tode des Apostels Paulus, also nicht vor dem Jahre 66 oder 67; auf der andern Seite sicher noch vor der Zerstörung Jerusalems, da unverkennbar vorausgesetzt wird, dass der levitische Cultus und Opferdienst noch bestanden; denn selbst wenn man die Einkleidung des Briefes als eine Fiction betrachten wollte, würde sich nicht begreifen lassen, was nach der Zerstörung jenes Jüdischen Opferdienstes der Verfasser bei seiner Schrift für einen Zweck gehabt haben könnte; vgl. namentlich 8, 4 f.; 9, 6 ff. 8 f.; 13, 10 ff. Ohne Zweifel fällt der Brief auch noch vor die letzte Belagerung Jerusalems durch die Römer unter Titus, da zur Zeit der Abfassung der levitische Gottesdienst ungestört fortgetrieben zu sein scheint; aber wahrscheinlich auch nicht lange vorher, in eine Zeit, wo im Lande der Krieg schon begonnen hatte, nach 3, 7 ff. (s. meinen Comment.) nicht lange vor dem Ablauf von 40 Jahren nach dem Tode Christi, also etwa 68—69 n. Chr.*)

*) Von der Voraussetzung aus, dass ein Schreiben an Judenchristen des Inhalts, wie der Hebräerbrief, welches seine Leser vor dem Rückfall in das Judenthum warnen will, nur dann eine wirklich praktische Veranlassung hat, wenn der Tempelcult immer noch mit mächtigen Banden auch die gläubigen Hebräer fesselt, kommen die meisten Forscher ungefähr auf die Zeitangabe *Bleek's* hinaus; nur meinen sie, und wol mit Recht, die drei oder vier Jahre vor 70 seien in Abzug zu bringen, in denen schon seit Herbst 66 die Vor-

Der Brief muss an einem *Ort,* der in grösserer Entfernung vom Jüdischen Lande lag, geschrieben sein; denn der Verfasser hofft die dortigen Gläubigen später besuchen zu können,

spiele des Jüdischen Krieges mit dem Aufstand der Juden gegen die Römische Herrschaft in Judäa und Alexandrien begonnen hatten. Von solchen aufständischen Bewegungen und Kämpfen weiss aber unser Brief noch nichts; und da er wol auch erst nach dem Tode des Paulus geschrieben ist (13, 7. 23. 24), so setzen ihn *Wieseler* und *Hilgenfeld* 64—66, *de Wette* 65—67, *Tholuck* 63—67, *Bunsen* 66 oder 67; ähnlich auch *Reuss, Ewald, Kurtz; Grimm* dagegen, der mit *Bleek* Hebr. 10, 25 auf die dem Entscheidungskampf vorhergehenden kriegerischen Ereignisse in Palästina bezieht, 64—69. Neuerdings hat man aber in Abrede gestellt, dass der Hebräerbrief die Fortexistenz des Tempelcultus voraussetze; allerdings scheinen die Praesentia des Hebräerbriefes, die in Beziehung auf Priesterthum und Cultushandlungen gebraucht werden, diese Voraussetzung nah zu legen (8, 3; 9, 4. 7. 9), und schon *Schneckenburger* (Stud. u. Krit. 1859, S. 290) hat nachdrücklich darauf hingewiesen, dass der Verfasser des Hebräerbr. in seinem Bestreben, die Ungültigkeit des Alten mit den Mitteln der Typik zu erweisen, den schlagendsten Grund übersehen hätte, falls der Tempel zur Zeit des Briefes nicht mehr bestanden hätte: dennoch ist zu beachten, dass die Juden auch nach dem Jahre 70 die Zerstörung des Tempels wie nicht geschehen ansahen; sie erwarteten seine baldige Restitution und waren innerlich darauf gerichtet, den Tempelcult jeden Augenblick wieder aufzunehmen; zudem lassen sich die Praesentia als Praesentia der gesetzlichen Bestimmung fassen; die Anhänglichkeit an das Judenthum kann also auch *nach* dem Jahre 70, dessen Katastrophe die nationalen Sympathien auch bei den Judenchristen wieder mit besonderer Lebhaftigkeit erregt hatte, durch eine Polemik gegen das mosaische Priesterthum und den mosaischen Opfercultus bekämpft werden. (Die Belege und zutreffende Parallelen s. bei *Holtzmann* in: Ztschrft. f. wiss. Theol. 1867, S. 9 ff.) Auf Grund derartiger Erwägungen meint *Holtzmann* a. a. O., den Hebräerbrief bis an das Ende des 1. Jahrhunderts herabsetzen zu dürfen, und findet es bei der Annahme einer römischen Addresse am Wahrscheinlichsten, dass er bald nach der Christenverfolgung Domitians (10, 13—24; 12, 4; 13, 7), vielleicht sogar von einem der römischen Christen, quos Domitianus relegaverat (Tert. Apol. c. 5), geschrieben sei. Allerdings erhebt *Grimm* (Ztschr. f. wiss. Theol. 1870, S. 27 ff) gegen diese Ansicht einen sorgfältig motivirten Widerspruch; indess, was er gegen dieselbe bemerkt, namentlich in Betreff der Praesentia und der Stellen Hebr. 9, 9; 8, 13; 13, 9 ff., würde nur dann zwingend sein, wenn der Verfasser nicht vom Schriftbild der Stiftshütte aus operirte, einer rein ideellen Grösse, welche die reale Fortdauer des Tempelcults durchaus nicht verbürgt. *Holtzmann's* Ansicht liegt also durchaus innerhalb des Bereiches des Möglichen; nur lässt sie sich nicht etwa durch die von *Hitzig* (Zur Kritik Paulinischer Briefe. S. 34 ff.) beigebrachten Beweise, dass der Hebräerbrief in seiner Darstellung hier und da den Einfluss des XVI Buches der Archaeologie des Josephus, die unter Domitian zum Abschluss geführt ist, zur Evidenz bringen; specielle Berührungen zwischen beiden Schriften, wenigstens solche, die über den gemeinsamen Charakter eleganter späterer Gräcität hinausgingen, finden sich wenigstens in den von *Hitzig* beigebrachten Stellen nicht. Uebrigens hatte schon die Tübinger Schule (*Schwegler, Baur*) den Brief als Versuch einer Aus-

13, 19. 23, und zwar in Begleitung des vor Kurzem aus seiner Gefangenschaft befreiten Timotheus, wenn dieser bei ihm eingetroffen sein werde; darnach auch nicht in Rom, wenn, wie wahrscheinlich, Timotheus dort gefangen gesessen hatte; auch nicht von Italien aus nach 13, 24: *ἀπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*, indem diese Ausdrucksweise für Italische Christen nur für einen Solchen natürlich erscheint, welcher für seine Person nicht in Italien war, da man sonst eher *οἱ ἐν Ἰταλίᾳ* erwarten würde, wie 1. Petr. 5, 13: *ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή*. Am wahrscheinlichsten denken wir uns den Verfasser wol in einer Hafenstadt, welche Timotheus auf der Reise von Rom nach Jerusalem berühren konnte; ist Apollo der Verfasser des Briefes, so wird unsere Vermuthung am ehesten auf Korinth oder Ephesus fallen, wo Apollo schon früher für das Evangelium wirksam gewesen war.*)

Die Katholischen Briefe.

§. **202.** Ausser den Paulinischen Briefen und dem an diese sich anschliessenden oder mit dazu gerechneten Briefe an die Hebräer gibt es in der neutestamentlichen Sammlung noch sieben selbständige Briefe, welche in der Griechischen Kirche seit dem 4. Jahrhundert unter der Benennung *Ka-*

gleichung zwischen Paulinismus und Judenchristenthum an das Ende des ersten Jahrhunderts herabgerückt; auch *Köstlin* hatte ihn (Theol. Jahrbb. 1850, S. 242) etwa in das J. 95 gesetzt, ist aber später (Theol. Jahrbb. 1854, S. 417 ff.) auf die Abfassung vor der Zerstörung Jerusalems zurückgegangen. Zu spät, um 116—118, setzen ihn *Volkmar* (Religion Jesu. S. 388 f.), der 11, 35 f. das um diese Zeit entstandene 2. Makkabäerbuch — nicht etwa die jüdische Ueberlieferung, die auch im Makkabäerbuch verarbeitet wird — benutzen lässt, und *Keim* (G. J. I, S. 148. 636), der ihn aus dogmatischen Gründen in die Nähe des Barnabasbriefes und des 4. Ev. bringen zu müssen glaubt; über das Ende des 1. Jahrhunderts darf man schon um desswillen nicht herabgehen, weil Clemens Romanus denselben benutzt hat. M.

*) *Hofmann* lässt Paulus etwa von Brundisium, *Ewald* den Verfasser von Cäsarea aus schreiben, weil Timotheus wol nicht in Rom, wo seine Gefangenschaft mit dem Tode geendet haben würde, sondern in Jerusalem in Banden gehalten worden sei (Sendschreiben an die Hebräer. S. 8), wohin er, auch hierin der getreue Jünger des Paulus, eine Collecte gebracht habe. M.

tholische Briefe zusammengefasst werden und sich in den Griechischen und Lateinischen Handschriften und Ausgaben in folgender Ordnung finden: der Brief des Jakobus, zwei Petrinische, drei Johanneische, zuletzt der Brief des Judas. Von diesen sind in der Kirche am frühesten und allgemeinsten in Gebrauch und Ansehen der erste Petrinische und der erste Johanneische; während die fünf anderen Briefe erst später zu allgemeinerem Ansehen gelangen, und in der Syrischen Kirche überhaupt von den letzteren nur noch der Brief des Jakobus in den Kanon aufgenommen wird, nicht aber die vier anderen.

Der Sinn dieser Bezeichnung ist streitig.*) Thatsächlich finden wir die Benennung *katholisch* in der Griechischen Kirche schon vom Ende des 2. Jahrhunderts an öfters in Beziehung auf einzelne unserer Briefe wie in Beziehung auf andere Briefe gebraucht, diese Benennung kommt aber für die Gesammtheit unserer sieben Briefe erst am Anfange des 4. Jahrhunderts vor, und zwar zuerst bei *Eusebius*. Damals steht diese Benennung aber schon in der Griechischen Kirche für dieselben fest, zur Unterscheidung auf der einen Seite von den Paulinischen Briefen mit Einschluss des Hebräerbriefes, auf der andern Seite auch von anderen Briefen, die in der Kirche wol noch hin und wieder gebraucht wurden, z. B. dem Briefe des Barnabas.**) So stehend diese Benennung damals in der Griechischen Kirche für diese Schriften war, so ward sie doch gewiss öfters angewandt, wie bei uns, ohne dass man sich bewusst war, welchen Sinn dabei das Wort *katholisch* hat. Es frägt sich aber, in welchem Sinne man es bei der ersten Bildung und Fixirung der Benennung für diese Briefe genommen hat. Drei Erklärungen sind besonders geltend gemacht: a) dass die Briefe so genannt seien in Beziehung auf deren Sammlung als solche; b) in Beziehung auf ihre kirchliche Autorität und Anerkennung; c) in Beziehung auf ihre Bestimmung, den Kreis der

*) Vgl. darüber, ausser den Einleitungen i. N. T., *Pott*, Prolegg. ad Ep. Catholicas p. 1—58 (in Vol. IX. 1 des Koppe'schen N. T. ed. 3. 1816); *Mayerhoff*, Einl. in die Petr. Schriften. S. 31—41; *Lücke*, Stud. u. Krit. 1836. 3. S. 643—650.

**) Das zeigen deutlich Stellen des *Eusebius* (besonders H. E. II. 23; VI. 14), wie des *Athanasius* (Ep. festal.), *Cyrill v. Jerus.* (Catech. IV. 36), *Epiphanius* u. A.

Leser, den die Verfasser vor Augen hatten. Am wenigsten statthaft ist die *erste* Erklärungsweise; *Hug* und *Schleiermacher* meinen, nachdem ausser den Evangelien und der Apostelgeschichte die Paulinischen Briefe in eine besondere Sammlung vereinigt waren, habe man auch diese von verschiedenen Verfassern herrührenden Briefe in eine eigene Sammlung oder Abtheilung vereinigt und diese dann genannt: die übrigen Briefe *καθόλου* oder ähnlich, abgekürzt *ἐπιστολὰς καθολικάς*. Unmöglich aber kann diese Benennung eine Sammlung von Briefen *verschiedener* Verfasser bedeuten; ein solcher Gebrauch des Wortes *καθολικός* lässt sich bei den Kirchenschriftstellern durchaus nicht nachweisen. Mehr dem kirchlichen Sprachgebrauche entspricht es, das Wort *katholisch* im Gegensatze gegen das Häretische zu nehmen, so dass die Briefe katholisch heissen sollen, wiefern sie von der katholischen Kirche als kirchliche Schriften anerkannt wurden, welche die Lehre der Kirche im Gegensatze gegen die Häretiker aussprachen. So findet sich *καθολικός* in Beziehung auf Schriften gebraucht bei Euseb. H. E. III. 3 (s. unten §. 246). Zum Theil hat man den Ausdruck für unsere Briefe in noch bestimmterem Sinne genommen, als *allgemein anerkannte, kanonische Schriften*. Gegen diese letztere Fassung spricht aber schon der Umstand, dass auch selbst noch zur Zeit des *Eusebius* diese Briefe gar nicht alle zu den allgemein anerkannten Schriften gehörten; rechnet doch Eusebius selbst (III. 25; s. §. 246) nur 1. Petr. und 1. Joh. zu der Klasse der Homologumenen, die fünf anderen zu den Antilegomenen. Nicht minder spricht gegen diese zweite Erklärungsweise überhaupt nach beiderlei Fassungen, dass die Benennung in diesem Sinne ja wenigstens eben so gut von den anderen neutestamentlichen Schriften, namentlich den Paulinischen Briefen gelten konnte, so dass sich nicht wohl denken lässt, wie sie als eine eigenthümliche Benennung für unsere sieben Briefe im Gegensatze gegen diese in Gebrauch hätte kommen können. — Dieses begreift sich eher bei der *dritten* Erklärungsweise, welche die Benennung darauf bezieht, dass diese Briefe nicht für einzelne Personen oder einzelne Gemeinden bestimmt seien, sondern für die Christenheit überhaupt oder wenigstens für einen grösseren nicht örtlich fest beschränkten Kreis von

Christen. In diesem Sinne ist das Wort καθολικός höchst wahrscheinlich überall gemeint, wo es sich bei Kirchenschriftstellern vor Eusebius in Beziehung auf einzelne Schriften gebraucht findet, und zwar theils in Beziehung auf einzelne unserer sieben Briefe, theils in Beziehung auf andere Briefe — denn nur in Beziehung auf Briefe wird es angewandt.

So heisst ἐπιστολὴ καθολική: a) der Brief des *Judas* bei Clemens Al. Adumbr. und Origenes in ep. ad Rom. (Opp. IV. p. 549). b) der 1. *Joh.* bei Origenes in Matth. Tom. 17 (Opp. III. 797), in Joann. Tom. 2 (Opp. IV. 76) und Dionysius Al. (Euseb. H. E. VII. 25); auch bei Apollonius sec. 2 fin. (Euseb. V. 18). c) der Brief des *Barnabas* bei Origenes c. Cels. I. 63. d) das *apostolische Sendschreiben* Apg. 15, 23 ff. bei Clemens Al. Strom. IV. p. 512 ed. Sylburg, welches, zunächst an die Heidenchristen in Syrien und Cilicien gerichtet, doch zugleich als ein allgemeines Sendschreiben betrachtet werden konnte, zumal nach Apg. 16, 4 Paulus dessen Inhalt auch den Gläubigen in anderen Landschaften zur Nachachtung mitgetheilt hat. e) Auch wol der 1. *Petr.* bei Origenes in Joann. T. VI. c. 18 und in Matth. a. a. O. (bei Euseb. VI. 25; s. §. 246). Zwar soll dieser Brief an beiden Stellen in Beziehung auf 2. Petr. als ἐπιστολὴ καθολική bezeichnet werden und dieses seine kirchliche Anerkennung aussagen = ὁμολογουμένη. Allein höchst wahrscheinlich hat Origenes dabei an unsern 2. Petr., der damals noch wenig in Gebrauch war, gar nicht gedacht und den 1. Petr. ohne Rücksicht und Gegensatz gegen diesen als καθολικήν in Beziehung auf seine Bestimmung bezeichnet. Dieser Brief nennt zwar 1, 1 einen local beschränkten Kreis von Lesern, an die er gerichtet sei. Aber das sind die sämmtlichen Gemeinden in fünf ganzen Kleinasiatischen Landschaften; dazu kommt, dass in dem Briefe die persönlichen Verhältnisse dieser Gemeinden wenig hervortreten, so dass man sich wohl denken kann, dass der Brief als ein katholischer in dem von uns angenommenen Sinne betrachtet und bezeichnet werden konnte, wie jenes apostolische Sendschreiben Apg. 15.

Als man anfing, unsere sieben Briefe als ein Ganzes zu betrachten und sie zur Unterscheidung von den anderen Theilen des N. T., namentlich von den Paulinischen Briefen, vorzugsweise als die *Katholischen Briefe* zu bezeichnen, ist man also wahrscheinlich von dem angegebenen Gebrauche des Wortes ausgegangen.*) Im Allgemeinen ist es auch richtig, dass, während die Paulinischen Briefe mit Einschluss des Hebräerbriefes alle entweder an einzelne Personen, oder an die Christen einer einzelnen Stadt, wenigstens einer einzelnen

*) Wie denn die Benennung in diesem Sinne auch von *Leontius Byzantinus* (sec. 6 fin.) ee sectis, actio 2 u. *Oekumenius* Prolegg. in ep. Jac. erklärt wird.

Landschaft gerichtet sind, die katholischen Briefe einen weiteren Gesichtskreis haben und meistens den Kreis ihrer Leser nicht so eng beschränken.

Nur der zweite und dritte Br. Joh. sind an einzelne Personen geschrieben, der erstere an eine *ἐκλεκτὴ Κυρία*, der letztere an einen Cajus. Beim zweiten Br. Joh. hat man aber schon zeitig (*Clemens Al.* Adumbrat.) das *ἐκλεκτὴ Κυρία* als Bezeichnung der christlichen *Kirche* gefasst, und hat auch wol bei 3. Joh. gemeint, dass der Apostel eigentlich die Kirche überhaupt vor Augen gehabt habe. Sonst muss man annehmen, dass man diesen Brief oder diese beiden Briefe nur um des 1. Joh.-Br. willen mit diesem in die Sammlung aufgenommen und die Benennung überhaupt nur nach der Beschaffenheit der überwiegenden Mehrzahl gebildet hat.

Immer aber bleibt für uns in der Geschichte der Sammlung und Benennung dieser Briefe eine gewisse Lücke, die wir aus Mangel an Datis nicht ausfüllen können; wir vermögen nicht anzugeben, wann und durch wen zuerst diese sieben Briefe in der Griechischen Kirche als eine geschlossene Sammlung betrachtet und als solche mit dieser Benennung *Katholische Briefe* bezeichnet wurden; zu Eusebius Zeiten steht dieses schon fest, aber vor dem Ende des dritten Jahrhunderts ist es wol nicht geschehen.

In der Lateinischen Kirche wurde es noch später üblich, diese Briefe unter einer gemeinschaftlichen Benennung zusammenzufassen; und zwar kam hier die Benennung *Epistolae canonicae* in Gebrauch, aber nicht vor dem sechsten Jahrhundert; wir finden sie wenigstens zuerst bei *Junilius* (De partibus divinae legis I. 6) und *Cassiodor* (De institutione divinarum scripturarum c. 8), während noch bei *Ruffin*, *Hieronymus**) u. A. in den Verzeichnissen des neutestamentlichen Kanons (s. §. 250) diese Briefe nur einzeln, nicht unter einer gemeinschaftlichen Benennung aufgeführt werden. Jene in der Lateinischen Kirche ganz herrschende Benennung selbst aber, canonicae epistolae, ist wol höchst wahrscheinlich davon ausgegangen, dass man bei der in der Griechischen Kirche üblichen Benennung das *καθολικαί* in dem Sinne des allgemein Anerkannten und in der katholischen Kirche Angenommenen fasste, ohne Rücksicht darauf, dass dann die Benennung am wenigsten einen Gegensatz gegen die Paulinischen Briefe bildete. Eine andere Vermuthung über den Ursprung dieser Benennung in der Lateinischen Kirche hat *Lücke* (a. a. O. S. 649 f.) aufgestellt, die aber zu gekünstelt und dadurch unwahrscheinlich ist.

---

*) Wenn *Hieronymus* de viris ill. 2. 4 die Briefe des Jakobus und Judas als unter den sieben katholischen Briefen befindlich bezeichnet, so folgt er nur der Weise der Griechen.

Der Brief des Jakobus.

§. **203.** Unter den katholischen Briefen bezeichnet der erste sich als die Schrift eines „*Jakobus*, eines Knechtes Gottes und des Herrn Jesu Christi", der letzte als die eines „*Judas*, eines Knechtes Jesu Christi, Bruders des Jakobus". Bei beiden Briefen ist aber streitig theils die Echtheit, theils, und das noch weit mehr, welche der verschiedenen uns anderweitig bekannten Männer mit Namen Jakobus und Judas hier gemeint sind und wie diese sich zu anderen Personen desselben Namens verhalten.

Unter *Jakobus* ist zuvörderst sicher nicht der Apostel Jakobus der ältere gemeint, der Sohn des Zebedäus, Bruder des Johannes, da dieser nach Apg. 12, 2 schon ziemlich früh durch Herodes Agrippa I. († 44 n. Chr.) hingerichtet ward, während unser Brief sicher geraume Zeit später fällt.

Nicht lange nach dem Tode dieses Jakobus aber finden wir einen andern Jakobus in Jerusalem in einer sehr ansehnlichen Stellung. Er ist besonders thätig bei den Verhandlungen der Apostel zu Jerusalem über die Befreiung der Heidenchristen vom Jüdischen Gesetze Apg. 15, 13 ff.; Gal. 2, 9, wo Paulus ihn mit Petrus und Johannes als *τοὺς δοκοῦντας στύλους εἶναι* bezeichnet. Damals und in der späteren Zeit erscheint er als das Haupt der Judenchristen in Jerusalem (Apg. 21, 18; Gal. 2, 12), muss jedoch auch schon bei Lebzeiten des Agrippa bei den Christen in Jerusalem in einem besondern Ansehen (Apg. 12, 17) gestanden haben. Dieser Jakobus wird nun in der Apostelgeschichte seit dieser Zeit kurz vor Agrippa's Tode bis zur Gefangennehmung des Paulus in Jerusalem, also wenigstens vom Jahre 44—58 immer ohne nähere Bestimmung genannt, so dass es damals unter den christlichen Lehrern im Jüdischen Lande keinen zweiten des Namens gegeben haben kann, der gleichfalls eine bedeutende Stellung eingenommen hätte, mit dem eine Verwechselung zu besorgen gewesen wäre. Wir dürfen also ziemlich sicher annehmen, dass eben dieser Jakobus es ist, der in unserm Briefe als Verfasser einfach „Jakobus, Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi" genannt, und derselbe, als dessen

Bruder der Judas im siebenten der katholischen Briefe bezeichnet wird. Darnach ist nun auch schon höchst wahrscheinlich, dass dieser Jakobus derselbe ist, den Paulus Gal. 1, 19 bei seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem (3 J.) nach seiner Bekehrung dort ausser Petrus gesehen hat, und den er dort als *den Bruder des Herrn* bezeichnet. Dieses*) bestätigen auch die Aussagen des *Josephus* Ant. XX. 9, 1 und *Hegesippus* (bei Euseb. II. 23); beide erzählen, obwol auf etwas verschiedene Weise und Hegesippus zum Theil offenbar etwas mährchenhaft, von einem Jakobus, Bruder Jesu, der nach Hegesippus den Beinamen des Gerechten führte und durch Jüdische Eiferer als Uebertreter des Gesetzes seinen Tod fand, nach Josephus nach dem Tode des Landpflegers Festus, kurz bevor sein Nachfolger Albinus eintraf (c. 63—64 n. Chr.). Denn ohne alle Frage ist dieses derselbe, den wir in der Apostelgeschichte nach dem Tode des Apostels Jakobus d. ä., Sohnes des Zebedäus, in Jerusalem in solchem Ansehen finden, wie denn Hegesippus ihn ausdrücklich als den Leiter der Gemeinde in Jerusalem bezeichnet. Dieser Jakobus, Bruder des Herrn, wird auch in der kirchlichen Ueberlieferung allgemein als derjenige betrachtet, der in unserm Briefe als dessen Verfasser bezeichnet werde.

So von *Clemens Al.* in s. Hypotyposen, von *Eusebius*, der II. 23 im ganzen Kap. von Jakobus, dem Bruder des Herrn, handelt und ausdrücklich sagt: *οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται; Hieronym.* de vir. illustr. 2, *Theophylakt* in Marc. c. 6 u. A., die den Verfasser des Briefes deshalb als *Ἰάκωβος ὁ ἀδελφόθεος* citiren, was sich auch in den Unterschriften mehrerer codd. findet; ebenso in der Syrischen Kirche, in deren Missalien und Lectionarien immer Jakobus, der Bruder des Herrn, als Verfasser dieses Briefes genannt wird.

§. **204.** Sehr streitig ist nun aber von Alters her, a) in welchem Sinne dieser Jakobus ein Bruder des Herrn heisst; und b) ob er, was grossentheils damit zusammenhängt, mit dem Apostel Jakobus Minor, Sohne des Alphäus, eine und dieselbe Person ist, oder ob es sich um zwei verschiedene

*) Was mit Unrecht *Wieseler* (Stud. u. Krit. 1842. 1; und Comm. zu Gal. 1, 19) leugnet. [*Wieseler* unterscheidet nämlich zwar richtig den Jak. Br. d. H. von dem Apostel Jak. Alph.; hält aber wie auch *Stier* nicht jenen, sondern diesen letzteren für das bekannte Haupt der Jerus. Gemeinde (Apg. 12 ff.; Gal. 2), so dass Gal. 2 nicht derselbe Jakobus gemeint wäre wie Gal. 1, 19. B.]

Personen handelt.*) Von Brüdern des Herrn ist im N. T. öfters die Rede, auch ausser jener Stelle Gal. 1, 19; Apg. 1, 14 wird berichtet, dass sie nach der Himmelfahrt mit den Aposteln und der Maria, der Mutter Jesu, in Jerusalem zusammenlebten, ja nach 1. Kor. 9, 5 reisten sie wenigstens theilweise auch als Lehrer umher, wenn auch vielleicht nur innerhalb des Jüdischen Landes; dagegen gehörten sie bei Lebzeiten des Herrn nach Joh. 2, 12; 7, 3 ff. noch zu denen, die auch nicht an Jesus glaubten; Matth. 12, 46—50 (Luc. 8, 19—21; Marc. 3, 31—35); Matth. 13, 55 (Marc. 6, 3). Aus diesen Stellen zusammengenommen lassen sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit folgende Punkte feststellen:

a) Die hier als Brüder Jesu genannten Personen waren Söhne des Joseph und der Maria.

In dieser Beziehung giebt es zwei abweichende Ansichten: *α*) dass es nur Geschwisterkinder von ihm waren, nämlich Söhne der Schwester der Mutter Jesu, welche nach Joh. 19, 25 gleichfalls Maria hiess und dort als *ἡ τοῦ Κλωπᾶ* scil. *γυνή* bezeichnet wird; man hält sie für dieselbe, welche Matth. 27, 56; Marc. 15, 40 Maria die Mutter des Jakobus und Joses heisst; vgl. Marc. 16, 1; Luc. 24, 10. Allein wenn zwischen Jesus und jenen Männern und namentlich dem Jakobus nur ein so entferntes Verwandtschaftsverhältniss stattfand, würde sich schon gar nicht begreifen lassen, wie dieselben so constant als *Brüder* Jesu bezeichnet werden konnten, namentlich Jakobus selbst vom Jüdischen Geschichtsschreiber Josephus. Besonders würde sich unter dieser Voraussetzung der Ausspruch der Nazarethaner Matth. 13, 55; Marc. 6, 3 gar nicht begreifen lassen.**) *β*) Dass es Söhne Josephs gewesen seien, aber aus einer früheren Ehe.***) Allein ℵ) die Weise, wie die Brüder Jesu sowohl Joh. 2, 12 als Matth. 12, 46 f.; Luc. 8, 19; Marc. 3, 31 im Verhältniss

*) Schon bei den alten Kirchenschriftstellern finden sich über diese Punkte verschiedene und verschieden modificirte Vorstellungen, so dass man wohl sieht, dass was sie darüber angeben, nicht auf einer zuverlässigen Ueberlieferung beruht. Auch in neuerer Zeit ist diese Streitfrage vielfach behandelt, mit besonderer Umsicht und im Ganzen auf gründliche Weise von *Ph. Schaf:* Das Verhältniss des Jakobus, Bruders des Herrn, zu Jak. Alphäi. Berlin 1842. Dort sind auch die verschiedenen Ansichten darüber vollständig aufgeführt und beurtheilt. [Vrgl. auch *Laurent,* Neutestamentl. Studien. 1866, S. 153 ff.; *Keim* in: Bibel-Lexikon I, S. 482 ff. und *Woldemar G. Schmidt,* Der Lehrgehalt des Jacobus-Briefes. Leipz. 1869, S. 138 ff.]

**) Bei der *Wieseler*'schen Erklärung von Joh. 19, 25 (s. oben §. 60) würde diese Annahme von selbst wegfallen. B.

***) Noch anders *Lange* (Art. Jakobus im N. T. in Herzogs Encykl.), sie seien Pflegesöhne Josephs gewesen, welcher sie nach dem Tode ihres Vaters Klopas, seines Bruders (nach Hegesipp bei Euseb. III. 11), zu sich genommen habe. B.

zur Maria aufgeführt werden, macht es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass sie auch deren Söhne waren, und, gewiss nicht älter als Jesus, in noch jüngeren Jahren standen, so dass sie noch nicht von der Mutter getrennt lebten. ב) Im N. T. findet sich durchaus keine Andeutung, dass Joseph schon früher verheirathet gewesen sei, selbst nicht in den Erzählungen über seine Verlobung mit Maria und die Geburt Jesu. ג) Die Stellen Matth. 1, 25*) u. Luc. 2, 7 lassen nicht zweifeln, dass den evangelischen Schriftstellern bekannt war, dass Joseph nach der Geburt Jesu mit Maria ehelichen Umgang gepflegt, und diese ihm auch Kinder geboren habe, eben die, welche im N. T. als Brüder Jesu bezeichnet und von den Nazarethanern namentlich genannt werden.

b) Der Jakobus, Bruder des Herrn, in späterer Zeit das Haupt der Jerusalemischen Gemeinde, ist derselbe, mit dem Jakobus, den die Nazarethaner unter den Brüdern des Herrn nennen, und der Judas, der als Verfasser des siebenten katholischen Briefes und Bruder des Jakobus bezeichnet wird, ist der ebenfalls von den Nazarethanern genannte Judas.

Mit Unrecht halten *Eichhorn, Schott* u. A. (früher auch *Winer* Realw. Ausg. 1 u. 2) den von den Nazarethanern genannten Jakobus zwar für einen Sohn des Joseph und der Maria, sehen aber den Gal. 1, 19 und sonst als Bruder Jesu bezeichneten Jakobus als davon verschieden und nur als einen Vetter Jesu an; denn wenn es einmal einen wirklichen Bruder des Herrn mit Namen Jakobus gab, lässt sich um so weniger denken, dass man einen Vetter desselbigen Namens constant und ohne Weiteres als den Bruder des Herrn bezeichnet haben sollte.

c) Keiner dieser Brüder des Herrn gehörte zu der Zahl seiner Apostel. Sowol aus den Erzählungen der Synoptiker Matth. 12, 46 ff.; 13, 55 u. d. Parall., als auch aus Joh. 7, 5, wo dieser Evangelist etwa $^1/_2$ Jahr vor dem Tode des Herrn von seinen Brüdern ganz im Allgemeinen sagt, dass sie nicht an ihn geglaubt hätten, ergibt sich deutlich, dass zu einer Zeit, wo Jesus gewiss schon die zwölf Apostel um sich gesammelt hatte, noch keiner seiner Brüder zu seinen Jüngern gehörte, sondern dass sie sich erst später zum Glauben an ihn bekehrt haben müssen. Auch Apg. 1, 13 f. wie 1. Kor. 9, 5 werden die Brüder des Herrn von den Aposteln ziemlich deutlich geschieden. Darnach kann auch der Bruder des Herrn Jakobus nicht wohl zu den Zwölfen gehört haben und kann nicht mit dem Apostel Jakobus Alphäi identisch sein.

*) Die neuere Kritik streicht zwar in der Matthäusstelle mit Recht nach der Autorität der Hdschr. *τὸν πρωτότοκον*, das Fehlen desselben im Matthäustext scheint aber schon auf einer dogmatischen Correctur der Ueberlieferung zu beruhen. M.

Dieser Apostel Jakobus Alphäi ist ohne Zweifel derselbe, als dessen Mutter eine Maria genannt wird (Matth. 27, 56; Marc. 15, 40; 16, 1; Luc. 24, 10), die Joh. 19, 25 eine Schwester der Mutter Jesu heisst und *τοῦ Κλωπᾶ* = Frau des Klopas, indem nämlich Klopas wol derselbe Name ist mit Alphaios.*) Sonach würde dieser zweite Apostel Jakobus allerdings ein Verwandter Jesu gewesen sein, aber ein entfernterer, Sohn der Schwester oder wahrscheinlich Stiefschwester der Mutter Jesu. Aber dass er nicht derselbe ist mit dem Bruder des Herrn Jakobus, geht schon aus dem Bisherigen hervor; auch würde man anderen Falls darüber in irgend einem der vier Apostel-Verzeichnisse im N. T. eine Andeutung erwarten. Endlich ist auch nicht ohne Wichtigkeit die Stelle Gal. 1, 19. Diese Stelle ist zwar vielfach und selbst noch in neuester Zeit als Beweis dafür benutzt worden, dass der Bruder des Herrn Jakobus zu den Aposteln gehört habe. Allein sicher mit Unrecht. Die Weise, wie Paulus ihn dort nennt, führt vielmehr ziemlich deutlich darauf, dass dieser Jakobus damals zwar zu den Lehrern und Häuptern in Jerusalem gehörte, von denen Paulus allenfalls im Evangelium hätte unterwiesen und zum christlichen Lehramte beauftragt werden können, aber nicht zu der Zahl der Apostel, wie Petrus.**)

*) Dieses kann gar wohl sein, wenn man als die Hebräische Form des Namens חַלְפַּי ansieht, woraus die letztere Griechische Form des Namens hervorgehen konnte nach der Aussprache חַלְפַּי mit Grăcisirter Endung, die erstere aus der dunkleren Aussprache חַלַפַּי. [Zu beachten ist übrigens, dass sich aus der LXX kein sicheres Beispiel nachweisen lässt, dass ח im Anfang von Eigennamen, die grăcisirt werden, in *K* übergeht; wol am Ende des Wortes: *Φασέκ* (2. Chron. 30, 1) *Ταβέκ* (Gen. 22, 24); vielleicht ist also Jacobus minor (Marc. 15, 40; Matth. 27, 50) als Sohn des Klopas (Joh. 19, 25) noch vom Apostel Jacobus Alphaei zu unterscheiden, also neben diesem, dem Bruder des Herrn und Jacobus Zebedaei noch ein vierter Jakobus des ältesten christlichen Kreises. M.]

**) Vgl. Folgendes aus des Verf. exeg. Vorl. über Jak.: Von anderen Gründen, welche für die Identität der beiden Jakobe angeführt werden, sind folgende zwei am meisten scheinbar. 1) Die Mutter des Jak. minor. (Alph.) war die Schwester der Mutter Jesu (Joh. 19, 25)· Bei der Annahme der Verschiedenheit beider Jak. würden nun die beiden Schwestern unter ihren Söhnen zwei gleichnamige gehabt haben, Jakobus und Joses (Matth. 27, 56; Marc. 15, 40; und die Worte der Nazarethaner Matth. 13, 55; Marc. 6, 3). Doch hat eine solche Erscheinung in verwandtschaftlichen Kreisen nichts Unnatürliches. Dazu kommt aber noch, dass in der letzteren Erzählung (aus Nazareth) die Lesart *Ἰωσῆς* sehr zweifelhaft ist, dass wenigstens bei

§. 205. Dieser Jakobus nun war unter den Brüdern des Herrn wahrscheinlich der älteste. Von Jugend an mag er sich durch einen frommen Sinn und Wandel ausgezeichnet

Matth. die Lesarten *Ἰωσῆφ* und *Ἰωάννης* Vieles für sich haben. — Doch kommt hierzu allerdings noch ein Anderes. *Hegesippus* nennt nämlich (bei Euseb. III. 32; IV. 22) einen Symeon als Vorsteher der Jerusalemischen Gemeinde nach dem Tode Jakobus des Gerechten, einen Vetter des Herrn, Sohn des Klopas. Somit würden (nach Vergl. von Matth. 13, 55; Marc. 6, 3) die beiden Schwestern ausser dem Jakobus (u. vielleicht Joses) auch jede einen Sohn Simon gehabt haben. Dabei halten nun *Hug, Schneckenburger, Lange* diesen Simon für den Apostel Simon von Kana (oder nach Lucas: Zelotes), welcher in den beiden Verzeichnissen des Lucas unmittelbar hinter Jak. Alph. genannt wird. Dieselben Gelehrten wie manche andere halten dann den bei Lucas gleich folgenden *Ἰούδας Ἰακώβου*, dem bei Matth. u. Marc. Lebbäus und Thaddäus entspricht, der bei ihnen nur zwischen dem Jak. Alph. u. dem Simon von Kana genannt wird, für den Judas, der als der vierte der Brüder Jesu von den Nazarethanern genannt wird, und fassen dabei das *Ἰακώβου* als: Bruder des Jakobus, nach Vergl. von Jud. 1. — In dieser Zusammenstellung erhält die Ansicht von der Identität der Apostel Jakobus und Judas mit den gleichnamigen Brüdern des Herrn und Verfassern neutest. Briefe unleugbar etwas sehr Scheinbares. Allein bei näherer Betrachtung löst sich dies wieder sehr auf, und bemerke ich dagegen nur Folgendes: a) Judas Br. d. Jak. gehörte nach Jud. 17 nicht selbst zur Zahl der Apostel, kann also nicht jener *Ἰούδας Ἰακώβου* in den Verzeichnissen bei Lucas sein — wie denn auch an sich dieses Letztere am natürlichsten nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als Jacobi filius zu fassen ist, so wie vorher *Ἰάκωβος Ἁλφαίου*. b) Wenn von den vier Söhnen des Alphäus drei Apostel gewesen wären, Jak., Simon u. Judas, so würde sich nicht erklären lassen, weshalb Matth. 27, 56 u. Marc. 15, 40 seine Frau gerade als Mutter des Jakobus u. *Joses* bezeichnen sollten, da Joses von ihnen allen der unbekannteste gewesen wäre, der einzige, der nicht Apostel war. c) In keinem der Apostelverzeichnisse ist auch nur die leiseste Andeutung, dass Simon von Kana ein Bruder des Jak. Alph. oder dass er mit Christus verwandt gewesen sei. d) Aber auch Hegesippus sieht den Symeon, von dem er spricht, offenbar nur als einen Vetter des Jak. des Gerechten an; denn während er diesen als Bruder des Herrn bezeichnet, nennt er den Symeon nur Vetter des Herrn; dass er ihn aber sollte für den Apostel Simon von Kana gehalten haben, ist auch durchaus unwahrscheinlich, wenigstens deutet er nicht im Geringsten an, dass derselbe einer der Apostel gewesen sei. Es bleibt daher von dieser ganzen Combination nichts übrig, als dass nach Hegesipp unter den Söhnen des Klopas sich auch ein Symeon befand, ebenso wie unter den Brüdern Christi, und dass somit die beiden Schwestern wenigstens mehrere gleichnamige Söhne würden gehabt haben. Dieses ist nun an sich auch nicht unmöglich, da auch bei uns dergleichen öfters vorkommt. Indessen ist auch die Frage, ob nicht erst die spätere Tradition den Bischof Symeon zu einem Vetter Jesu gemacht hat, aus dem Bestreben, die ersten Bischöfe Jerusalems überhaupt in ein nahes Verhältniss zum Erlöser zu setzen. So Mancherlei Hegesipp über Jak. d. Gerechten offenbar fabelt, lässt sich hier auf sein Zeugniss schwerlich ein solches Gewicht legen, dass wir desshalb an einer Vorstellung zweifelhaft werden dürften, worauf die jedenfalls so viel früheren

haben, der aber wohl eine streng gesetzliche, vielleicht auch — darauf führt die indessen jedenfalls sehr übertriebene Schilderung des Hegesippus — zugleich asketische Richtung hatte, mehr in der Weise des Täufers Johannes, als Jesu. Um dieser Richtung willen selbst konnte er sich wol längere Zeit in die Art und Weise, wie der Herr auftrat, nicht finden, wesshalb er sich während des Lebens des Herrn nicht an ihn anschloss. Wahrscheinlich hat erst der Tod und die Auferstehung Jesu seinen Glauben an Jesus als den verheissenen Heiland zur Entscheidung gebracht, und zunächst wol eine persönliche Erscheinung des Auferstandenen.*) Diese Erscheinung hatte Jakobus wol in Galiläa. Durch ihn sind vielleicht auch erst seine jüngeren Brüder zum Glauben an Jesus geführt worden,

neutest. Aussagen uns so entschieden führen. — 2) Ein anderer scheinbarer Einwand liegt in der Darstellung der Apg. Da nämlich hier 1, 13 zwei Apostel mit Namen Jakobus aufgeführt werden und von der Hinrichtung des ersteren 12, 2 die Rede ist, so scheint allerdings am nächsten zu liegen, wenn dann schon ib. Vs. 17 und darnach Kp. 15 u. 21 wieder ein Jak. unter den Häuptern der Gemeinde zu Jerus. genannt wird und ohne nähere Bezeichnung, da vorauszusetzen, dass dieses jener zweite Apostel des Namens sei, der Sohn des Alphäus, zumal im Vorhergehenden von einem dritten Jakobus nicht die Rede war (dieses Argument macht auch *Wieseler* für seine Annahme geltend (s. oben §. 203). Dieses Argument würde allerdings sehr bedeutend sein, wenn die Apgesch. ein durchaus selbständiges geschichtliches Werk wäre, was sie aber nicht ist. Der Apostel Jakobus Alphäi tritt auch in den Evangelien bei Lebzeiten des Herrn, obwol er sich in dessen unmittelbarer Umgebung befand, also in *dem* Kreise, mit dem diese Bücher sich beschäftigen, doch nirgends besonders hervor, wonach schon nicht wahrscheinlich ist, dass er eine so bedeutende Persönlichkeit gewesen sein sollte, wie jenes Haupt der Jerusalemischen Gemeinde. Wenn nun Jak. Alphäi auch nach der Himmelfahrt Christi sich gar nicht besonders bemerklich machte, so können wir uns sehr wohl denken, dass der oder die ursprünglichen Verfasser dieser Erzählungen im zweiten Theile der Apgesch. den Jak. Br. d. H. einfach als ὁ Ἰάκωβος bezeichnen konnten, u. dieses um so eher, wenn, was sich sehr wohl denken lässt, Jak. Alphäi sich damals nicht mehr in Jerusalem befand, sondern etwa entweder in Galiläa oder bereits gestorben war. Bei der Weise aber, wie Lucas überhaupt in der Benutzung seiner Quellen verfährt, konnte er sehr wohl hier die einfache Bezeichnung Jakobus beibehalten, ohne über das Verhältniss dieses Jakobus zu Jesus und zu dem Jak. Alph. etwas zu bemerken.

*) 1. Kor. 15, 7. Wenn Paulus dort sagt: ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, so ist schon an sich wahrscheinlich, weil der Apostel zur näheren Bezeichnung nichts hinzufügt, dass wir an diesen damals noch lebenden in hohem Ansehen stehenden Bruder des Herrn zu denken haben; und es bestätigt sich das durch die kirchliche Ueberlieferung, die sich (nach Hieron. vir. illustr. 2) schon im Evang. sec. Hebraeos fand. [Vrgl. *Hilgenfeld*, Novum Testamentum extra canonem receptum. Lips. 1866. Fasc. IV, S. 17.]

und mit ihnen hat er sich denn wol bald nach der Himmelfahrt Jesu nach Jerusalem begeben und nach der Apg. dort seinen Aufenthalt genommen. Hier scheint Jakobus bald eine bedeutende Autorität erlangt zu haben, wohl zum Theil durch sein verwandtschaftliches Verhältniss zum Erlöser, noch mehr aber durch seinen ernsten sittlichen Charakter und seine ganze bedeutende Persönlichkeit. Besonders mag sein Ansehen gestiegen sein, als nach der Hinrichtung des Apostels Jakobus Zebedäi Petrus und vielleicht auch manche andere Apostel sich veranlasst fanden, ihrer Sicherheit wegen Jerusalem zu verlassen. Dass die Judaisirenden Lehrer, die dem Paulus entgegenarbeiteten, sich gerne auf seine Autorität stützten, beweist, in welchem Ansehen er bei den Judenchristen stand, und lässt uns nicht zweifeln, dass er als Jude auch nach wie vor sich an das Ceremonialgesetz seines Volkes gebunden erachtete; doch zeigen die Erzählungen Apg. 15 u. 21 deutlich, dass er dabei geistig frei und umsichtig war, das Verhältniss der Heidenchristen zum Gesetz und zum Evangelium richtig erkannte und ungebührliche Anforderungen an dieselben abwehrte.*) Dabei ist sehr begreiflich, dass er der fanatischen Parthei unter den ungläubigen Juden zuwider war, besonders den Sadducäern, wie er denn nach Josephus Erzählung zuletzt durch das damalige Oberhaupt derselben, den Hohepriester Ananus, hingerichtet ward.

§. **206.** Der *Brief*, der sich uns unter dem Namen dieses Jakobus erhalten hat, ist an „die zwölf Stämme in der Zerstreuung" (*ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*) gerichtet. Dieser Ausdruck bezeichnet Angehörige des Jüdischen Volkes und zwar solche, die ihren Wohnsitz ausserhalb des Jüdischen Landes hatten. Der Inhalt des Briefes aber zeigt, dass Jakobus dabei nicht an die Juden als solche gedacht hat, an ungläubige wie gläubige *(Lardner, [Theile], Credner)*, sondern bestimmt an die gläubigen, die Judenchristen; s. 1, 18; 2, 1. 5; 5, 7. 8 u. a. Falsch ist aber auch die Ansicht Anderer,**)

*) Ueber die Stellung des Jakobus zu Paulus und dem Heidenchristenthum s. o. S. 390 ff. Anm. M.

**) *Köster* Stud. u. Krit. 1831. 3. S. 581–588, *Lücke* ebendas. 1831. 4. S. 928, *Neudecker*. [*Hengstenberg*, Ev. K.-Z. 1866, S. 1100; *Ewald* ähnlich: Die zwölf Stämme in der Zerstreuung = die unter den Heiden zerstreuten Christen (Geschichte des Volkes Israel. (3) Götting. 1868. VI, S. 597). *Thiersch* nimmt den Ausdruck auch tropisch,

welche in dem *δώδεκα φυλαί* bloss die bildliche Bezeichnung der Christenheit, des geistlichen Israels finden, ohne Rücksicht auf die Abstammung der Einzelnen; in diesem Sinne würde diese Bezeichnung immer etwas Unnatürliches haben, und im Briefe selbst zeigt auch namentlich 2, 21: *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν*, dass Jakobus sich wenigstens zunächst Angehörige des Jüdischen Volkes, Judenchristen, als seine Leser gedacht hat. Dieses müssen wir auch nach seiner Stellung sehr begreiflich finden. Wollte er auch schwerlich die Heidenchristen bestimmt von der Lesung seines Briefes ausschliessen, so hätte es doch leicht zudringlich erscheinen können, wenn er sich ausdrücklich an sie mit seinem Ermahnungsschreiben gewandt hätte; und so hat er bloss seine Volksgenossen als diejenigen genannt, für welche das Schreiben unmittelbar bestimmt sei.

Unseren Brief haben mehrere Gelehrte*) sehr früh gesetzt, in die *erste* Zeit der Verbreitung des Christenthums ausserhalb des Jüdischen Landes, noch vor dem apostolischen Convente Apg. 15, so dass er die früheste aller neutestamentlichen Schriften wäre. Allein das ist sicher falsch. Schon die allgemeine Bezeichnung der ersten Leser in der Begrüssung erscheint nur dann natürlich, wenn der Brief zu einer Zeit geschrieben ist, wo das Christenthum ausserhalb Palästina's schon nach verschiedenen Seiten hin ausgebreitet war. Dasselbe ergibt sich aus 2, 7, wonach der Name Christianer (*καλὸν ὄνομα κτλ.*) für die Bekenner des Herrn schon der herrschende war; ferner 1, 2 ff., wonach die Bekenner des Herrn auch ausserhalb Palästina's mit Verfolgungen zu kämpfen hatten; 2, 1 ff., wonach in den christlichen Gemeinden schon

wendet ihn aber anders; gemeint seien die Kirchen in Judäa, Peräa, Galiläa und Samaria, die sich in der Diaspora fühlen, weil das heilige Land in den Händen der Widersacher des Messias ist; daneben soll das Schreiben auch an die christlichen Gemeinden in den jüdischen Colonien in Syrien, in Rom, vielleicht auch in Aegypten gerichtet sein (Kirche im apostol. Zeitalter. (2) 1858. S. 111). M.]

*) Wie *Nösselt* Opusc. ad interpr. sacr. script. Fasc. II. (Halle 1787) p. 308 sqq., *Neander, Schneckenburger* (Beitr. S. 209 f., Annot. ad ep. Jac. perpetua. Stuttg. 1832. S. 138), *Weiss* (Deutsche Zeitschrift etc. 1854. No. 51 u. 52, Bibl. Theologie §. 41); desgl. *Hofmann* Schriftbeweis (2. Ausg.) I. S. 648 (zwischen 44 u. 52); [*Thiersch* a. a. O. S. 108 ff.; *Ritschl*, Altkatholische Kirche (2) S. 109 ff.; *Huther* Ath. XV des *Meyerschen* Comm.) S. 37; zuletzt *Beyschlag*, Der Jakobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal in: Stud. u. Krit. 1874, S. 105 ff.]

vielfältig auch in den öffentlichen Versammlungen den Vornehmeren und Reicheren eine besondere äussere Ehre und Aufmerksamkeit erwiesen ward; endlich 2, 14 ff., was auf eine Zeit führt, in der die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben schon verbreitet war und auch wol vielfach Missverstand und Missbrauch veranlasst hatte; nach der Weise, wie Jakobus darüber spricht, ist es nicht unwahrscheinlich, dass er schon Briefe des Paulus berücksichtigt, in denen derselbe diese Lehre entwickelt hatte, wie den Gal.- u. Röm.-Br. Daher fällt die Abfassung des Briefes wol sehr wahrscheinlich nicht lange vor den Tod des Jakobus († c. 63—64 n. Chr.).*) Ohne Zweifel ist er in Jerusalem

*) Die Gründe *Bleek's* gegen die Annahme der Abfassung des Jakobusbriefes vor 50 scheinen mir nicht stichhaltig. In Syrien, wo unser Brief auch zuerst in den Kanon aufgenommen ist, konnten schon nach Apg. 9, 2 bis gegen die Mitte des saec. 1 judenchristliche Gemeinden in grösserer Zahl entstanden sein, an die Jakobus seinen Brief richtet; in *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* liegt nicht, etwa mit dem Hauptton auf *διασπορᾷ*, dass die Leser nach verschiedenen Seiten hin ausserhalb Palästina's verbreitet sind, sondern nur, dass sie — darum die an die Abstammung von Abraham erinnernden zwölf Stämme — zum wahren Israel gehören und ausserhalb des heiligen Landes wohnen. Auch das *καλὸν ὄνομα*, von dem Namen *Χριστιανοί* verstanden, würde nach S. 414 Anm. zu viel beweisen, da es in diesem Sinne über den Tod des Jakobus herabführt; gemeint ist der Name Christi, der über sie genannt, wie der Name Jahve's über Israel genannt ist, um anzuzeigen, dass das Volk ihm eigen sei (5. Mos. 28, 10; Jerem. 14, 9; 15, 16); dieser Name ist vor Allem bei der Taufe über sie genannt. Sodann hatte eine judenchristliche Gemeinde gewiss von ihrer Entstehung an Verfolgungen, namentlich gerichtliche Chikanen, von ihren ungläubigen Volksgenossen zu befahren; die Reichen aber, an denen *Bleek* Anstoss nimmt, gehören nicht zur christlichen Gemeinde, so dass sie uns in eine Zeit herabführten, in der auch die Reicheren und Vornehmeren schon den Namen Jesu bekannt hätten; sie sind ungläubige Juden, die als Gäste in die Gemeindeversammlung kommen, um einmal zu hören, um was es sich handelt, und der echt jüdische Respekt vor dem Geld, mit dem sie behandelt werden, lässt uns wahrlich noch nicht auf ein schon herabgestimmtes späteres Geschlecht schliessen. Endlich handelt es sich in unserem Briefe auch nicht um Polemik gegen die Paulinische Rechtfertigungslehre und um Benutzung des Gal.- und Röm.-Br.; dass die dahin bezogenen Aeusserungen desselben ohne jede Beziehung auf paulinische Gedanken zu verstehen sind, hat *Ritschl*, a. a. O. S. 109 ff. überzeugend dargethan (vrgl. auch u. S. 635 Anm.). Andere haben auch 5, 14 als Spur einer späteren Abfassungszeit angesehen; allein gerade die judenchristlichen Gemeinden haben die *πρεσβύτεροι* von Anfang an als Gemeindebeamte aus der Synagogalverfassung mit herübergenommen. Dagegen spricht Alles für eine sehr frühe Abfassung unseres Briefes: die *συναγωγή* als Name für den Ort auch der christlichen gottesdienstlichen Versammlungen (2, 2), die ganz unausgebildete Christologie, das Fehlen der Beziehung des Glaubens auf

geschrieben, das, so weit uns bekannt, der gewöhnliche Aufenthaltsort des Jakobus war. Auf eine Abfassung im Jüdischen Lande führt auch die Bezeichnung der Leser als in der διασπορᾷ befindlich, auch einzelne Ausdrücke und Bilder, die sich am ehesten vom Palästinischen Standpunkte aus erklären (s. *Hug* II. §. 155). Vermuthlich hat Jakobus den Brief zunächst nach dem benachbarten Syrien gesandt, wo das Christenthum von Palästina aus zuerst Eingang gefunden hatte, an die dortigen Gemeinden, mit denen die Jerusalemische unter den auswärtigen Gemeinden am meisten in Verkehr geblieben ist, und von dort aus hat er auch nach anderen Ländern hin weitere Verbreitung gefunden.

§. **207.** Was aber den Zweck des Briefes betrifft, so ist er wol nicht durch eine einzelne specielle Veranlassung hervorgerufen. Seine Abfassung fällt nach dem Bemerkten in eine Zeit, wo in der christlichen Kirche und für dieselbe eine schriftstellerische Thätigkeit nicht mehr ungewöhnlich war, und namentlich durch den Apostel Paulus auch eine briefliche Mittheilung; es ist also sehr begreiflich, dass ein Mann wie Jakobus nach seiner äusserlichen Stellung, nach dem Ansehen, welches er bei einem grossen Theile der Christenheit auch ausserhalb des Jüdischen Landes genoss, und bei dem Eifer, womit ihm die Förderung christlicher Frömmigkeit am Herzen lag, das Bedürfniss fühlen konnte, sich auch gegen seine Volks- und Glaubensgenossen ausserhalb seiner Heimath auszusprechen und ihnen schriftlich Belehrungen und Ermah-

das Erlösungswerk, überhaupt aller mystischen Elemente; vor Allem aber das Fehlen jeder Beziehung auf Beschneidung und Caeremonialgesetz, das bei der gesetzlichen Haltung unseres Briefes nur möglich ist entweder, wenn er geschrieben ist, ehe der Streit um diese Dinge ausbrach, oder, wenn der Streit schon ausgetragen war, als unser Sendschreiben erlassen wurde. Nach der ganzen Haltung des Briefes ist mir die erste Alternative am Wahrscheinlichsten; müsste die zweite zugestanden werden, so wäre die Unechtheit des Briefes entschieden; denn dann müsste man ihm jedenfalls erst am Ende des 1. saec. möglicher Weise bis zur Mitte des saec. 2 seine Stelle anweisen; er wäre das Document eines Judenchristenthums, welches den Paulus zwar bekämpft, aber in seiner Fassung des Gesetzes und im Fallenlassen der Beschneidung auch positive Einflüsse des Paulinismus auf sich hätte wirken lassen. *Schwegler* setzt den Brief in die Nähe der Pseudoclementinen um die Mitte des saec. 2, *Baur* in das erste oder zweite Decennium des saec. 2, *Hilgenfeld, Grimm, Holtzmann* unter Domitian Ende saec. 1; tiefer darf man auf keinen Fall herabgehen, da der römische Clemens den Brief schon benutzt hat. Vrgl. S. 547 Anm. M.

nungen zukommen zu lassen, wie er sie nach seiner Kenntniss der Verhältnisse und Bedürfnisse derselben für ersprieslich erachtete.

Diese Belehrungen und Ermahnungen beziehen sich namentlich: a) auf die über die Christen verhängten Bedrängnisse, die als Prüfungen zu betrachten seien, welche zur Bewährung führen, zu deren rechter Ertragung es aber der Bitte um Weisheit von oben bedürfe, nicht des Vertrauens auf vergängliche irdische Schätze, 1, 1—12; b) auf die Geneigtheit, die Versuchung zum Bösen Gott zuzuschreiben, während sie aus der eignen Begierde komme, auf den Wahn, es genüge, das Christenthum im Munde zu führen, während wahrhafte Gottesfurcht sich durch Beweisung thätiger Liebe gegen die Bedürftigen und durch Bewahrung seiner selbst vor der Befleckung von der Welt zeige, 1, 13—27; c) auf das Verhältniss der Reichen und Armen in den Gemeinden und auf die Geneigtheit zur Partheilichkeit gegen die Ersteren, 2, 1—13; d) auf den Missbrauch der namentlich von Paulus geltend gemachten Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Beziehung auf Werke, 2, 14—26; e) auf die Neigung so Mancher, auch ohne wahren Beruf als Lehrer sich aufzuwerfen, was zu vielfachem bitterem Hader, Missgunst und Zwiespalt Veranlassung gab, 3, 1—4, 12; f) auf den Druck, den die Reichen gegen die Armen übten und auf die Vermessenheit, womit sie in kecker Zuversicht von ihren künftigen Unternehmungen redeten, ohne deren Ausführung demüthig in Gottes Hand zu stellen, 4, 13—5, 6; und noch mehrere einzelne Ermahnungen.

Durch diese verschiedenen Ermahnungen zieht sich zwar ein innerer Zusammenhang hindurch; doch sind sie nicht überall auf gehörige Weise mit einander verknüpft, wie wir es ähnlich in den paränetischen Theilen der Paulinischen Briefe finden. Der ganze Brief zeichnet sich durch hohen sittlichen Ernst aus, weniger durch Hervorhebung der Bedeutung und Kraft des Glaubens. Vielfach hat man angenommen, dass Jakobus in dem Abschnitt 2, 14—26 die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben selbst bestreite und mit dem Apostel Paulus in directem Widerspruch stehe. Namentlich *Luther* konnte sich deshalb in den Brief so wenig finden, dass er ihn in seiner Vorrede auf das N. T. vom Jahre 1524 als eine rechte ströherne Epistel bezeichnet, die keine evangelische Art in sich habe. Auch später noch hat er sich nicht viel weniger ungünstig über den Brief ausgesprochen, und ähnlich auch andere Lutherische Theologen des Reformations-Zeitalters. Doch ist man auch in der Lutherischen Kirche von diesem Urtheil wieder zurückgekommen

und hat es erkannt, dass Paulus und Jakobus im Wesentlichen übereinstimmen; Jakobus hat allerdings jene Paulinische Lehre vor Augen, aber bekämpft sie nur in ihrem Missbrauche von Seiten fleischlich gesinnter Menschen, wie ja auch Paulus mehrfach selbst, wenn er es auch auf andere Weise thut als Jakobus; zwischen beiden Lehrern findet eine bedeutende Verschiedenheit der ganzen Gemüthsrichtung statt, aber kein Gegensatz der Lehre.*)

*) Es ist unstatthaft im Interesse der Vertheidigung der Echtheit unseres Briefes und einer falschen Ansicht über die Einheit der Schriftlehre die objectiv vorhandene Lehrdifferenz zwischen Jakobus und Paulus verwischen zu wollen. Denn die Stelle Jac. 2, 14—26 hat gewiss nicht bloss den Missbrauch der paulinischen Lehre von der sola fides im Auge (*Bleek*, *Ewald*, das Sendschr. an die Hebräer u. Jakobos' Rundschreiben. 1870. S. 198 ff. u. A.), dem Paulus ungefähr in derselben Weise, wie Jakobus, hätte entgegentreten müssen; schon desshalb nicht, weil dem falschen Paulinismus nicht die echt paulinische Lehre gegenüber gestellt wird. Auch lässt sich ihre Verschiedenheit von der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht durch den Hinweis auf die geänderten geschichtlichen Verhältnisse einer etwas späteren Zeit, unter denen Jakobus geschrieben habe, beseitigen; einer thatenlosen, todten Orthodoxie gegenüber, die Paulus noch gar nicht gekannt habe, begreife sich der Lehrtropus des Jakobus als einfache Explication des paulinischen Grundbegriffs vom Glauben als immanentem Princip der Werke, in der diese, schon dem Irrthum gegenüber schärfer betont, als coordinirter Factor der Rechtfertigung neben die πίστις gerückt seien, etwa wie Röm. 10, 10 das Bekenntniss selbständig neben den Glauben trete (*Nitzsch*, System. (6) S. 311 f.; ähnlich *Brückner* in: *de Wette*, Comm. (3) S. 200 ff.); indess auf paulinischer Basis, auf der auch Jakobus nach dieser Ansicht stehen soll, hätte die Nothwendigkeit der Werke etwa in der Weise von Röm. 6, 15 ff. erwiesen werden müssen. Am unglücklichsten ist der in dieser Richtung versuchte Ausgleich *Hengstenberg's* (Ev. K. Z. 1866. No. 93. 94), der weder Paulus noch Jakobus zu seinem Rechte kommen lässt und den zähen Vertheidiger der Orthodoxie in dem Streben nach Herstellung einer ganz überspannten Einheit der Schriftlehre zur Negirung eines articulus stantis et cadentis ecclesiae geführt hat. Beide sollen darin einig sein, dass der Glaube als solcher rechtfertige, und dass er sich in Werken beweisen und vollenden müsse; aber Paulus habe „in energischer Einseitigkeit" judaistischen Gegnern gegenüber immer wieder den ersten Satz betont, während er einer unfruchtbaren Orthodoxie gegenüber, die Jakobus zu bekämpfen gehabt, wol auch, wie dieser, den zweiten Satz hätte hervorkehren müssen. Da habe es gegolten, auf die Vollendung des Glaubens durch Werke hinzuweisen, weil ja auch die Rechtfertigung dem Menschen nicht mit einem Male, sondern, der stufenweisen Vollendung des Glaubens durch die Werke entsprechend, nur stufenweise zu Theil werde. Als ob Paulus nicht ganz scharf, und nach ihm die evangelische Kirchenlehre, zwischen Rechtfertigung und Heiligung geschieden hätte, und als ob Jakobus auch nur daran dächte, dass der Glaube als solcher rechtfertige! Auch vollendet sich nach Jakobus durch die Werke nicht die Rechtfertigung, sondern der Glaube, und von dem Hengstenbergschen

Sprachlicher Charakter. Das Griechische des Briefes ist vergleichungsweise ziemlich rein, zum Theil selbst elegant und von poetischer Färbung; ist doch auch von Jakobus nicht

Stufengang der Rechtfertigung innerhalb der Heiligung weiss weder Paulus noch Jakobus, sondern nur die katholische Kirche etwas (vrgl. N. E. K.-Z. 1867. No. 14. 30). Selbst das kann nicht über das Zugeständniss einer objectiven Lehrdifferenz von kritischer Bedeutung zwischen Paulus und Jakobus hinweghelfen, dass man auf eine höher liegende, in mannichfacher Nüancirung vorstellbar gemachte Einheit hinweist, in der sich der formelle Unterschied zwischen beiden Lehrtropen aufhebe (*Schneckenburger,* Annotatio. 1832. zu 2, 14; *Guericke,* Neutestamentl. Isagogik. (3) S. 422 ff.; *Dähne,* Paulin. Lehrbegriff. S. 89 ff.; *Neander,* Pflanzung u. Leitung. (5) II. S. 858 ff.; *Schmid,* Bibl. Theol. (3) S. 380 ff.; *Schaff,* Gesch. der apostol. K. S. 620 ff.; *Messner,* Lehre der Apostel. S. 410. 413; *Lechler,* Das apostol. u. nachapostol. Zeitalter. (2) S. 252). Mag man nun Paulus und Jakobus einmüthig das opus operatum bekämpfen lassen, den Einen das opus operatum unfruchtbarer Gesetzeswerke, den Andern das opus operatum unfruchtbaren Fürwahrhaltens, oder mag man beide dasselbe Ziel erstreben und nur die Wege zu diesem Ziel von verschiedenen Ausgangspunkten aus nehmen lassen, den Einen vom Centrum zur Peripherie, den Andern von der Peripherie zum Centrum: unausgeglichen bleibt doch immer die eingreifende sachliche Differenz, dass sie, obgleich beide gerade eine überraschende formale Verwandtschaft zeigen, Rechtfertigung und Werke im entgegengesetzten Causalnexus mit einander verbinden. Und diese Differenz kann man endlich auch so nicht lösen, dass man sie auf einen blossen Unterschied des Sprachgebrauchs zurückführt. Auch wenn es wahr ist, dass bei Jakobus in der betreffenden Ausführung πίστις das theoretische Fürwahrhalten, ἔργα sittliche Leistungen, bei Paulus bzw. das Ergreifen der Gnade Gottes in Christo und die äusserlichen Gesetzeswerke bezeichnet (*Gebser* u. A.); und wenn es wahr wäre, dass δικαιοῦν bei Jakobus vor Menschen rechtfertigen, bei Paulus vor Gott rechtfertigen bedeutete (*Calvin, Calovius*), oder, dass δικαιοῦσθαι rücksichtlich des Verhaltens zu Gott (justum se probare coram Deo) bei Jakobus, bei Paulus rücksichtlich des Verhältnisses zu Gott (justificari a Deo) gefasst wäre (*Hofmann,* a. a. O. I, 639 ff.; *Wiesinger* zu 2, 21; *Thiersch,* Versuch zur Herstellung. S. 295), oder, dass es bei dem Einen auf das rechtfertigende Urtheil Gottes, das im Endgericht die σωτηρία zuerkennt, hinwiese, bei dem Andern auf das rechtfertigende Urtheil, das den Gläubigen in das Kindschaftsverhältniss versetzt (*Huther* zu 2, 21 u. S. 135 ff.): auch in diesem Falle, in dem nicht länger von einer Differenz zwischen beiden Lehrtropen die Rede sein könnte, da jeder ein ganz anderes Verhältniss behandeln würde, bliebe die bedeutende formale Verwandtschaft derselben immerhin überraschend und namentlich die Wahl derselben Beispiele bei Jakobus in einem andern Sinne als bei Paulus ein noch der Erklärung bedürfendes Problem. Indess δικαιοῦν bezieht sich bei beiden auf das rechtfertigende Urtheil Gottes, das den Gläubigen in das Kindschaftsverhältniss versetzt, und so liegen zwei verschiedene Reihen verwandter Begriffe vor: glauben, für gerecht erklärt werden, Werke wirken als Früchte der Rechtfertigung bei Paulus, und: glauben, Werke wirken, in denen der Glaube sich vollendet, auf Grund dieser Werke für gerecht erklärt werden bei Jakobus — zwei Reihen, die nicht in einander aufgehen (*Kern*). — Dieses Resultat erkennt eine Reihe von Kritikern

unwahrscheinlich das apostolische Sendschreiben 15, 23—29 concipirt (s. §. 130), welches gleichfalls ziemlich gut Griechisch ist. [Vrgl. jedoch S. 412 Anm.]

und Exegeten unumwunden an; indess da sie unseren Brief meist für jünger als die paulinischen Briefe halten, und bei Jakobus Berührungen mit diesen finden, die ihnen auf literarische Benutzung derselben, nicht bloss auf überlieferte Kenntniss der paulinischen Rechtfertigungslehre (*Messner, Lechler, Wold. Schmidt*) zurückzugehen scheinen, so sehen sie in der constatirten Lehrdifferenz meist beabsichtigte Polemik gegen das paulinische Christenthum; desshalb halten sie auch meist den Brief für kein Werk des Herrnbruders Jakobus, sondern unter Concurrenz anderer Bedenken, die von der Sprache des Briefes, der Beschaffenheit seiner ersten Leser, der scheinbaren Benutzung späterer Schriften des N. T.'s, der schwankenden kirchlichen Anerkennung desselben hergenommen sind, für ein Product aus dem Ende des 1., oder dem Anfang, selbst der Mitte des 2. saec. Allerdings sind in dieser Kritik noch mancherlei Nüancen zu unterscheiden. Nach *Reuss* (a. a. O. §. 143. 146) ist Jakobus in der Auffassung der Rechtfertigungslehre dem Paulus nur durchaus fremd, nicht zuwider und sein Brief wahrscheinlich echt; auch *Wold. Schmidt* (Der Lehrgehalt des Jacobus-Briefes. Leipz. 1869) hält S. 182 nur eine sorgfältig umschriebene Lehrdifferenz zwischen beiden Männern fest, spricht sich aber S. 157 viel bestimmter als *Reuss* für die Authentie des Briefes aus. Dagegen steigern *Credner* (Einl. S. 601) und *Weiffenbach* (Exegetisch-Theolog. Studie üb. Jac. 2, 14—26. Giessen 1871. S. 95 ff.) die Differenz zur bewussten Polemik, sind aber trotzdem Vertheidiger der Echtheit des Briefes. Gerade gegen die letzte Annahme greifen nun die neuesten Lutheraner zum Theil wieder auf Luther zurück und erklären den Brief um der von ihnen angenommenen Polemik desselben willen für entschieden unecht und nicht in den Kanon gehörig (*Strobel*, Ztschr. f. d. luth. Theol. u. K. 1857. S. 365; *Delitzsch*, Hebräerbr. 1857. S. 579; *Kahnis*, Luther. Dogmatik I. 1861. S. 356). Zu demselben Resultat, und ebenfalls zu einem sehr abschätzigen Urtheil über den Jakobusbrief — ein spätes Produkt und ein eigentliches Machwerk — war auch schon *Schleiermacher* (Einl S. 421 ff.) gekommen, während *de Wette* (Einl. (1) S. 306), *Kern* (Tüb. Ztschr. 1835, 2. S. 1—132), *Baur* (Paulus (2) II. S. 330 ff.; Theol. Jahrbb. 1851. S. 328; Christenth. u. K. (2) S. 122 ff.; Vorlesungen über Ntl. Theol. 1864. S. 277 ff.), *Schwegler* (Nachapostol. Ztalter. I. S. 413 ff.), *Hilgenfeld* (Ztschr. f. wiss. Theol. 1858. S. 405 ff.), *Wilibald Grimm* (Ztschr. f. wiss. Theol. 1870. S. 377 ff.), *Holtzmann* (Bibel-Lex. III. 1871. S. 179 ff.) den Brief wegen seiner polemischen Haltung gegen den Paulinismus, von der *Holtzmann* besonders zahlreiche Spuren aufzusuchen weiss, zwar auch für entschieden unecht erklären, ihn aber als wichtiges Document für die Entwicklungsgeschichte des Urchristenthums, zum Theil auch seines religiösen Inhalts wegen (*Grimm*) gebührend würdigen. — Nun soll an der Anerkennung einer objectiven Lehrdifferenz zwischen Jakobus und Paulus gar nicht gerüttelt werden; es bleibt bei dem unauflöslichen Widerspruch der beiderseitigen Rechtfertigungslehre: aber im Jakobusbrief liegt doch wol das älteste Document des urapostolischen Christenthums vor, der naivste, von complicirten dogmatischen Reflexionen noch unberührte Ausdruck des christlichen Bewusstseins, wie es sich im Kreise messiasgläubiger Juden in originaler Frische entwickeln musste, ein Christenthum, das von allen ebionitischen Praetensionen

§. 208. Die *Echtheit* des Briefes hat allerdings mehrfache Angriffe zu verschiedenen Zeiten erfahren, doch sind die Gründe für die Unechtheit nichts weniger als beweisend.

noch frei ist, weil die Streitfrage nach der Gültigkeit des Caerimonialgesetzes zur Zeit der Abfassung unseres Briefes noch gar nicht erhoben war, das aber seine Verinnerlichung des Gesetzes als des Gesetzes der Freiheit, das allein auf sittliche Leistungen dringt, die unter dem königlichen Gebot der Liebe zusammengefasst werden, nicht erst dem Einfluss des paulinischen Geistes verdankt, wie *Baur, Schwegler, Holtzmann* u. A. behaupten, sondern schon dem Christenthum Christi; besteht dieses doch auch in der Vertiefung und Vergeistigung des Gesetzes, in der alleinigen Werthlegung auf das Sittengesetz, wenn es auch nicht in dieser Auffassung des Gesetzes allein aufgeht. Kaum Jemand hat dessen Herrlichkeit so beredt geschildert, als gerade *Baur* (Christenthum und K. der drei ersten Jahrhunderte (2) S. 26 ff.); dennoch ist es ein Gebrechen der Baurschen Auffassung der Entwicklung des Urchristenthums, dass sie dieses Christenthum Christi kaum einen nennenswerthen Einfluss auf die Urapostel gewinnen, sondern erst in Paulus lebendig werden lässt (s. o. S. 45). Das rächt sich in *Baur's* Würdigung der dogmatischen Grundgedanken des Jakobusbriefes; ihm muss das als Einfluss des Paulinismus erscheinen, was einfach das von Christus stammende Christliche an unserem Briefe ist, durch das er sich bei der ihm noch fehlenden dogmatischen Formulirung der Beziehung des Glaubens auf das Erlösungswerk Christi principiell von einer jüdischen Lehrschrift unterscheidet: der Herr der Herrlichkeit — so lässt sich dieses etwa zusammenfassen — hat die Erfüllung des vollkommenen Gesetzes der Freiheit geboten, zu der wir als Christen durch die Wiedergeburt aus dem Wort der Wahrheit die Kraft erhalten. Fällt aber für Jakobus das Christenthum mit dem Gesetz zusammen — freilich nicht mit dem Jüdischen, sondern mit dem von Christus zum *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* vergeistigten und vertieften, das aber nach dem Beispiel Christi auch die Erfüllung des Caerimonialgesetzes neben sich zulässt —, so muss für ihn glauben und die Werke dieses Gesetzes wirken identisch sein; denn einem Gesetz gegenüber ist glauben gleich gehorchen. Von da aus erklärt sich auch der befremdende Ausdruck, dass die Werke die Seele des Glaubens seien; der Glaube bezieht sich ja auf ein Gesetz, dem gegenüber der thätige Gehorsam den allein zulässigen und lebendigen Inhalt der Frömmigkeit bildet. Von diesem Grundgedanken aus muss Jakobus lehren, dass Gott auf Grund der Werke, in denen der Glaubensgehorsam sich bethätigt, durch die der Glaube sich vollendet, oder. nach dem vollsten und allein präcisen Ausdruck 2, 26 (*Ritschl,* a. a. O. S. 115), die den lebendigen Inhalt des Glaubens bilden, sein anerkennendes Urtheil über den Gläubigen fällt (*δικαιοῦν*), und kommt so zu einer Formel, die allerdings im vollen Gegensatz zu der paulinischen Rechtfertigungslehre steht, aber bei der früheren Abfassung des Briefes selbstverständlich nicht polemisch gegen Paulus gerichtet sein kann. Diesen Schein erregt allerdings die Stelle Jac. 2, 20—26. *Grimm* will schon in *δικαιοῦν* in der Bedeutung: für gerecht erklären, das sich in diesem Sinne, abgesehen von Jakobus und der einzigen Stelle Matth. 12, 37, nur im Paulinischen und Lukanischen Sprachgebrauch findet, ein Zeichen der Abhängigkeit von Paulus sehen; indess der Gebrauch und die Bedeutung von *δικαιοῦν* im Sinne des Paulus auch bei Jakobus erklärt sich, weil diesem wie jenem dieselbe alttestamentl. Stelle (*λογίζεσθαι εἰς*

In der neueren Zeit hat besonders zuerst *Kern* (Tüb. Zeitschr. 1835. 2. S. 1—132) mit grossem Scharfsinn den Brief als unecht, als dem Jakobus, Bruder des Herrn (den er aber für den Apostel Jacobus Minor hält), untergeschoben zu erweisen gesucht; doch hat er später (Der Br. Jak. untersucht u. erklärt. Tüb. 1838) diese Ansicht zurückgenommen und, besonders auch durch *Credner's* Vertheidigung des Briefes bewogen, sich entschieden für dessen Echtheit erklärt. *De Wette* dagegen, schon früher zweifelhaft, hat sich Ausg. 4 nach jenem Kernschen Aufsatze entschiedener gegen die Echtheit ausgesprochen; Ausg. 5 spricht er sich wieder mehr anerkennend für den Brief aus, zwar zweifelnd, aber doch der Echtheit, wie es scheint, mehr geneigt. [Ueber die Frage nach der Echtheit vrgl. S. 635 ff. Anm.]

Entscheidend würde es freilich sein, wenn (so *de Wette* und *Baur*, wie schon *Hug*) der Verfasser 2, 25 den Hebräer-

δικαιοσύνην Gen. 15, 6) das Wort und seine Bedeutung nahgelegt hat. Aber diese viel umstrittene Stelle selbst und die Erwähnung der Rahab, sollten sie nicht auf literarische Abhängigkeit von Paulus und dem Hebräerbrief und dann bei ihrer Verwendung in antipaulinischem Sinn auf Polemik gegen Paulus oder den Paulinismus führen? Die allgemeine Verweisung auf das A. T., das diese Beispiele dargeboten, reicht nicht aus, um diesen Schein zu zerstreuen; denn wenigstens v. 24 steht zu Röm. 3, 28 in einem Verhältniss, das ohne literarische Berührung, sei es nun auf Seiten des Jakobus oder des Paulus, nicht wol erklärt werden kann. Indess von v. 19 aus löst sich das Räthsel. Der Glaube, den Jakobus als todt und werthlos bekämpft, ist der theoretische Monotheismus, auf den die Juden gewohnt waren, ihren Vorzug vor den Heiden zu begründen, und den sich auch seine Leser nach ihren jüdischen Antecedentien als Grund des Heilserwerbes anrechneten, ohne den *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* des Einen Gottes zu erfüllen. Desshalb greift Jakobus — und so erklärt sich auch die frappante Zusammenstellung des hochgepriesenen Patriarchen mit Rahab, *τῇ πόρνῃ*, — aus der Geschichte seines Volkes zwei Beispiele von Heiden heraus, die zum Monotheismus übertraten, die aber nicht wegen ihres Glaubens an den Einen Gott, sondern darum, weil sie zugleich die Gebote dieses Gottes erfüllten, weil ihr Glaube Werke wirkte, die *σωτηρία* erlangten. Wol aber mag Paulus, welcher das Christenthum, der Entwicklung einer späteren Zeit entsprechend, wesentlich als Evangelium, nicht mehr als Gesetz und im Gegensatz zu diesem auffasste, in seinem Kampf gegen den Judaismus die ihm bekannte Formel des Jakobus 2, 24 in seinem Römerbrief, der an Judenchristen gerichtet ist, 3, 28 geradezu umgekehrt haben. Erst als die altkatholische Kirche die Auffassung des Christenthums als neues Gesetz wieder aufnahm, wurde die an den Standpunkt des Jakobus anklingende Formel *πίστις καὶ ἀγάπη* (*ἀγάπη* als Zusammenfassung des Sittengesetzes) gemeinchristlicher Ausdruck für die Bedingung des Heilserwerbs. Diese Formel deckt sich aber nicht vollständig mit der Anschauung des Jakobus über Glaube und Werke; die *πίστις* ist explicirter, sie hat die Beziehung auf den Erlösungstod mit aufgenommen; und die *ἔργα* beziehen sich nicht mehr auf die Beobachtung des Caerimonialgesetzes, die bei Jakobus und seinen Lesern neben der neuen christlichen Gesetzeserfüllung als etwas Selbstverständliches hergeht. Diese Andeutungen zum Verständniss des Jakobusbriefes können hier freilich nicht weiter verfolgt und begründet werden. M.

brief (11, 31) berücksichtigt hätte, da dieser Brief ohne Zweifel erst nach Jakobus Tode geschrieben ist; allein zu dieser Annahme ist gar keine hinreichende Veranlassung.*) Einen sehr bedeutenden Grund für die Echtheit des Briefes finde ich schon in der Weise, wie 1, 1 Jakobus bezeichnet ist, einfach als: Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi.

Jakobus selbst konnte sich gar wohl so bezeichnen, wenn zur Zeit des Schreibens unter den Lehrern der Kirche er der einzige des Namens Jakobus war, an den man bei einer solchen Schrift zu denken veranlasst ward. Aber ein späterer Falsarius würde sicher nicht unterlassen haben, den Jakobus, für dessen Werk er seine Schrift wollte gehalten wissen, bestimmter zu bezeichnen, als den Bruder des Herrn, Bischof von Jerusalem oder als Apostel; er würde für diesen die vorzügliche Autorität, ohne welche er zur Abfassung eines solchen Schreibens nicht berechtigt erscheinen konnte, ausdrücklich geltend gemacht haben, ganz anders als in dem Briefe wirklich der Fall ist; denn der Schreibende spricht als ein Mann von bedeutendem Gewichte, der aber nicht nöthig hat, dieses durch Hinweisung auf seine amtliche Stellung oder dergl. erst besonders nachzuweisen.

Auch die äussere Geschichte des Briefes in der Kirche ist der Echtheit desselben nicht ungünstig, wenn man nur vor Augen hat: a) dass er auch als echt betrachtet nicht eine eigentlich apostolische Schrift ist; b) dass er in seinem Lehrinhalte vergleichungsweise nur einen geringen dogmatischen Gehalt bietet und in dem Abschnitte 2, 14—26 leicht als im Gegensatze gegen die Lehre des Paulus stehend erscheinen konnte. Unter diesen Umständen brauchte der Brief längere Zeit, bis er in allen Gegenden der Kirche zu Ansehen gelangte, und wurden auch Zweifel aufgeworfen, ob derselbe eine echte Schrift des Jakobus sei, zumal wenn man diesen sich als Apostel dachte, ohne dass man daraus etwas Ungünstiges über den wirklichen Ursprung des Briefes folgern darf.

So sagt *Hieronymus* vir. illustr. 2 von dem Jakobus, Bruder des Herrn: unam tantum scripsit epistolam, quae de septem catholicis est,

*) S. *meine* Einl. in d. Br. an die Hebr. S. 89 f. Anm. 91. [Ueber Rahab s. daneben S. 639 Anm., wo auch die Frage nach der Benutzung der paulinischen Briefe behandelt ist; auch *ποιητὴς νόμου* (Jac. 4, 11 vrgl. 1, 22. 23. 25) weist nicht auf Röm. 2, 13; der Ausdruck findet sich schon Maccab. 2, 67; ebenso wenig ist Jac. 3, 18 mit Hebr. 12, 11 (*Holtzmann*) in Verbindung zu setzen. Eine Benutzung der Apokalypse sieht *Zeller* (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1863. S. 93—96) in der Stelle Jac. 1, 12; vgl. Offb. 2, 10, aber beide Schriften können auch aus derselben höher liegenden Quelle, der mündlichen Ueberlieferung eines Herrnwortes, geschöpft haben. M.]

quae et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem. So rechnet *Eusebius* (H. E. III. 25; s. §. 246) den Brief zu den Antilegomenen, und sagt von ihm: *ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται* (II. 23). In der abendländischen Kirche finden wir in den ersten Jahrhunderten den Brief auch wenig oder gar nicht im Gebrauch, wohl aber zeitig in der Alexandrinischen und Syrischen Kirche, also in den Theilen der Kirche, welche der Palästinischen am meisten benachbart waren. *Clemens Al.* hatte ihn in seinen Hypotyposen mit behandelt, und wir haben keine Andeutung, dass er ihn nicht ohne weiteres für eine Schrift des Jakobus sollte gehalten haben. *Origenes* citirt ihn mehrmals als Schriftautorität. Noch wichtiger aber ist die zeitige Anerkennung des Briefes in der Syrischen Kirche, wie die Aufnahme in die alte kirchliche Uebersetzung der Syrer zeigt, welche mehrere andere unserer katholischen Briefe nicht aufgenommen hat (Jud., 2. Petr., 2. u. 3. Joh.). Es lässt sich daraus schliessen, dass er in diesem Theile der Kirche zeitig und gleich so bekannt geworden sein muss, dass man kein Bedenken trug, ihn zum öffentlichen Gebrauch in der Kirche zuzulassen, was die Anerkennung der Echtheit desselben zur Voraussetzung hat. Dies ist aber um so wichtiger, da zwischen der Syrischen Kirche und der Jerusalemischen, der Jakobus vorstand, von der ersten Zeit an ein näherer Verkehr bestand, und die dortigen Judenchristen auch mit Jakobus und mit den Aposteln in Jerusalem in fortlaufendem näherem Verhältniss standen, wie die Apostelgeschichte und der Galaterbrief zeigen. So würde sich diese zeitige Anerkennung des Briefes gerade in diesem Theile der Kirche schwer erklären lassen, wenn der Brief das untergeschobene Werk eines späteren Schriftstellers und er daher auch der Syrischen Kirche jedenfalls erst nach Jakobus Tode zugekommen wäre. Mit ziemlicher Sicherheit lässt sich aber auch behaupten, dass *Clemens Rom.* unsern Brief gekannt und benutzt hat, ähnlich wie Stellen Paulinischer Briefe und des Hebräerbriefes;*) was sich auch nicht leicht würde begreifen lassen, wenn der Brief das untergeschobene Werk eines Späteren und dann im Gegensatze gegen Paulus geschrieben wäre. Auch im Hirten des *Hermas* Mandat 12. §. 5**) ist wahrscheinlich eine Reminiscenz aus Jak. 4, 7. Dasselbe lässt sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit auch hinsichtlich mehrerer Stellen im 1. *Petr. Br.* annehmen (s. 1, 6. 7; Jak. 1, 2. 3; — 4, 8; Jak. 5, 20; — 5, 5. 6. 9; Jak. 4, 6. 7. 10; u. a.). Dieses ist denn, die Echtheit des 1. Petr. vorausgesetzt, ein schon an sich hinreichender Beweis für das Alter und die Echtheit des Briefes des Jakobus.

Für die Echtheit spricht aber auch die ganze Beschaffenheit und der Inhalt des Briefes selbst, welcher uns den Ver-

*) Z. B. c. 10, vgl. Jak. 2, 21. 23 *Ἀβραὰμ ὁ φίλος προσαγορευθείς, πιστὸς εὑρέθη ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασι τοῦ θεοῦ .... ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*; — c. 38. vgl. Jak. 3, 13 *Ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς.* B.

**) *Ἐὰν οὖν ἀντιστῇς αὐτὸν (τὸν διάβολον), νικηθεὶς φεύξεται ἀπό σου κατησχυμμένος.* B.

fasser als einen Mann zeigt, dem bei dem sichern Glauben an Jesus als den Christ und der Hoffnung auf dessen glorreiche Zukunft vor Allem die sittliche Seite des Evangeliums am Herzen lag, der auch das Evangelium mehr wie ein neues Gesetz betrachtete, als z. B. Paulus, und dessen Frömmigkeit daher auch im Christenthume mehr einen gesetzlichen Charakter an sich trug; denn das ist ganz dem Bilde gemäss, welches die geschichtlichen Nachrichten über den Jakobus, Bruder des Herrn, uns vorführen.

Der Brief des Judas.

§. 209. Der siebente der katholischen Briefe bezeichnet sich selbst als Schrift des *Judas,* eines Knechtes Jesu Christi, eines Bruders des Jakobus. So konnte der Verfasser sich nur bezeichnen, wenn sein Bruder Jakobus bekannter war als er selbst und in der Kirche eine bedeutende Stellung einnahm; darnach ist unzweifelhaft eben der bekannte Jakobus, Bruder des Herrn (§. 203 ff.) gemeint; dieser Judas ist also gleichfalls einer der Brüder des Herrn, welcher Matth. 13, 55; Marc. 6, 3 erwähnt wird. Auch er gehörte also bei Lebzeiten des Herrn nicht zu der Zahl seiner Jünger, noch weniger der zwölf Apostel; er kann desshalb nicht der Apostel *Ἰούδας Ἰακώβου* sein (vgl. S. 627 Anm.); auch macht sich der Verfasser unseres Briefes durchaus nicht als Apostel kenntlich. Das *δοῦλος Ἰ. Χρ.* Vs. 1 schliesst zwar die apostolische Würde nicht aus, aber noch weniger liegt dieselbe bestimmt darin bezeichnet; aber wenn Judas sich veranlasst findet, sich nach seinem bekannteren Bruder Jakobus zu bezeichnen, so würde gerade er auch nicht unterlassen haben, sich als Apostel zu benennen, wenn er deren Zahl angehört hätte. Noch bestimmter schliesst sich der Verfasser Vs. 17 *(μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)* von der Zahl der Apostel aus. Dagegen ist es begreiflich, dass er, wenn er auch ein Sohn Josephs und der Maria war und in der Kirche als Bruder des Herrn be-

zeichnet ward, doch, eben so wie auch Jakobus, eine gewisse religiöse Scheu getragen hat, sich selbst in seinem Briefe nach diesem Verhältnisse zu bezeichnen, wie das schon *Clemens Al.* Adumbrat. bemerklich macht. Ueber die persönlichen Verhältnisse unseres Judas ist sonst so gut wie nichts zuverlässig bekannt. Zum Glauben an die göttliche Würde Jesu ist er, wie schon S. 626 angedeutet, wahrscheinlich erst nach dessen Auferstehung bekehrt worden und vielleicht durch seinen Bruder Jakobus.

Eine spätere Sage lässt ihn, nachdem er in Judäa und Galiläa gepredigt, das Evangelium auch in Samaria und Idumäa verkündigen, dann in Arabien, Syrien und anderen Ländern, Nicephor. H. E. II. 40. Die Lateiner lassen ihn auch nach Persien kommen, dort die Anhänger der Magier bekämpfen und das Evangelium mit Erfolg verbreiten, endlich aber als Märtyrer sterben. Allein bei diesen Nachrichten findet eine Identificirung mit dem Apostel Judas statt; auch sind sie aus zu später Zeit, als dass in geschichtlicher Beziehung etwas auf dieselben zu geben wäre.

Eine nicht uninteressante Notiz über unsern Judas gibt *Hegesippus* (Euseb. III. 20), der ihn als *τὸν κατὰ σάρκα λεγόμενον αὐτοῦ (τοῦ κυρίου) ἀδελφὸν* bezeichnet und erzählt, Enkel von ihm seien vor Domitian geführt, welcher sie als Nachkommen Davids fürchtete; er habe sie aber wieder entlassen, als er sah, dass es ganz dürftige Ackerbauer waren, die sich von ihrer Hände Arbeit ernährten, und dass ihre Erwartungen über die Wiederkunft Christi ganz anderer Art waren, als er sich gedacht hatte. Aus dieser Erzählung ergibt sich beiläufig, dass unser Judas verheirathet gewesen sein muss, was auch für die Brüder des Herrn im Allgemeinen aus 1. Kor. 9, 5 folgt. Sodann erklärt sich eine solche Beachtung der Enkel des Judas durch den Römischen Kaiser am ehesten, wenn Judas zu Christus in einem so nahen verwandtschaftlichen Verhältnisse gestanden hatte, wie unserer Ansicht gemäss ist. Dann war es natürlich, dass auch seine Enkel, wenn auch an sich unbedeutende und ärmliche Leute, in den Judenchristlichen Gemeinden fortwährend so viel Beachtung fanden, dass auch die Aufmerksamkeit der Römer auf sie gerichtet werden konnte; weniger würde sich das erklären, wenn er nur entfernter mit ihm verwandt war. Wo übrigens jene Enkel des Judas ihren Grundbesitz hatten, wird nicht gesagt, ohne Zweifel doch wol in Palästina, Judäa oder Galiläa, und hier ist wahrscheinlich auch der beständige Aufenthalt ihres Grossvaters, unseres Judas, gewesen. Wenigstens lässt uns nichts vermuthen, dass er diese Gegenden jemals verlassen habe, so wenig wie die anderen Brüder des Herrn. Wenn Paulus 1. Kor. 9, 5 von ihnen im Allgemeinen andeutet, dass sie ihre Frauen mit sich herumführten, so führt das nicht gerade auf Reisen ausserhalb Palästina's. Auf welche Weise aber hier Judas überhaupt für das Evangelium wirksam gewesen sei, ist uns nicht näher bekannt. *J. E. Ch. Schmidt* meint, er habe über-

haupt gar nicht zu der Zahl der Lehrer der christlichen Kirche gehört, so wenig als seine Enkel unter Domitian; doch begründet das Schweigen von ihm als solchem diesen Schluss nicht hinreichend. Dass die Brüder Jesu überhaupt, und nicht bloss ein einzelner, im apostolischen Zeitalter in der Kirche eine besondere Stellung neben den Aposteln einnahmen, folgt schon aus der Weise, wie ihrer 1. Kor. 9, 5; Apg. 1, 14 Erwähnung geschieht. Doch hat unser Judas in der Kirche nicht eine solche Wirksamkeit und solches Ansehen gehabt, wie sein Bruder Jakobus, nach welchem er sich auch in dem Briefe benennt; und so lange dieser am Leben war, mag er sich wol nur mehr an ihn angeschlossen haben und wenig selbstthätig aufgetreten sein.

§. 210. Der *Brief* des Judas ist eine eigentliche *ἐπιστολὴ καθολική*, gerichtet an die Gläubigen im Allgemeinen; seinem Inhalte und Zwecke nach ist er ganz paränetischer Art, ein Ermahnungs- und Warnungsschreiben, welches die Leser auffordert, tapfer für ihren Glauben zu kämpfen und sich nicht durch gewisse Menschen verführen zu lassen, welche sich zum Verderben der Kirche in dieselbe eingeschlichen hatten, indem er auf die Strafe hinweist, welche über dieselben werde verhängt werden. Diese Menschen waren, wie sich aus deren Schilderung erkennen lässt, nicht *Lehrer,* welche durch Verbreitung theoretischer Irrthümer die christliche Lehre zu verfälschen drohten; wenigstens kann das Theoretische nur secundär und ganz untergeordnet gewesen sein; sie waren Gemeindeglieder, welche, fleischlich gesinnt, die christliche Freiheit vom Gesetze zu der Berechtigung, ihren Lüsten zu fröhnen, verkehrten, selbst die christlichen Versammlungen, in denen das Liebesmahl gefeiert ward, nur zur Schwelgerei benutzten, und dabei mit dem ihnen beschiedenen Loose, mit ihrer Stellung in der Welt unzufrieden, ihren Unmuth in vermessenen Reden und in Schmähnngen gegen Höherstehende, besonders wol gegen die bürgerliche Obrigkeit und namentlich die höchste, den Kaiser, ausliessen. Sie scheinen in dieser Richtung von einem ähnlichen Geiste beseelt gewesen zu sein, welcher, schon seit längerer Zeit und besonders gegen Ende des apostolischen Zeitalters in so vielen der Juden in Palästina lebendig, für das Jüdische Volk bald eine so heillose Katastrophe herbeiführte. Aller Wahrscheinlichkeit nach befanden sich diese Menschen, gegen welche der Brief gerichtet ist, in der Nähe des Verfassers, im Jüdischen Lande, wo wol auch manche Solcher an der politischen Auf-

regung und an den unruhigen Bewegungen der Juden mehr oder weniger theilnahmen, welche äusserlich der christlichen Kirche angehörten. Daraus wird die Abfassung des Briefes in der Zeit jener politischen Unruhen im Jüdischen Lande, welche der Zerstörung Jerusalems vorhergingen, wahrscheinlich.*)

*) In der steigernden Nachahmung der Polemik des Judasbriefes 2. Petr. 2, 1 ff. werden die bekämpften Gegner ausdrücklich als ψευδοδιδάσκαλοι bezeichnet; allerdings fehlt dieser Ausdruck bei Judas; dennoch hat auch er nicht bloss mit praktischen Ausartungen der christlichen Sittlichkeit zu schaffen, die nicht auf falscher Theorie, sondern nur auf fleischlicher Gesinnung beruhen: vielmehr wird v. 4 ausdrücklich neben der praktischen Verirrung τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν der theoretische Irrthum τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι erwähnt, und damit parallel heisst es v. 8 nicht bloss σάρκα μὲν μιαίνουσιν, sondern auch κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν, wie denn auch noch einmal v. 10 die Rüge dieser zwiespältigen Verkehrtheit, nur in umgekehrter Ordnung, ausgesprochen wird. Hat aber *Ritschl* (Ueber die im Briefe des Judas charakterisirten Antinomisten in: Stud. u. Krit. 1861. S. 110 ff.) darin, wie ich glaube, recht gesehen, dass v. 11 der opfernde Kain, auf dessen Opfer Gott nicht mit Wohlgefallen blickt, der fluchende Bileam, dessen Fluch in Segen verkehrt wird, und die Korachiten, die sich das Priesterthum anmassen und ein von Gott verschmähtes Opfer darbringen, darum in eine Kategorie zusammengefasst werden, weil sie gottesdienstliche Handlungen — auch die Verfluchung ist eine solche — in verkehrter Weise geübt haben, so können sie nur dann als warnende Beispiele der Verkehrtheit der von Judas bekämpften Menschen herbeigezogen werden, wenn die Verschuldung derselben mit der Verschuldung ihrer Vorbilder in Analogie steht, d. h. wenn sie ihr unsittliches Treiben als berechtigten Dienst gegen Gott üben, ihre praktischen Verirrungen also die Consequenzen eines theoretischen Irrthums der religiösen Erkenntniss sind. Judas bekämpft desshalb wenn nicht Irrlehrer, so doch eine Irrlehre, die Boden in der Gemeinde zu gewinnen sucht; die Beziehung des v. 8 auf politische Vergehungen ist desshalb abzuweisen. — Diese Irrlehre ist Antinomismus auf gnostischer Grundlage: sie leugnet Gott als den einzigen Herrscher (v. 4), als den Weltschöpfer und Weltregenten, und findet in dieser Leugnung die Berechtigung, das Gesetz der niederen weltschöpferischen Potenz zu übertreten, so dass sie ein religiöses Privilegium namentlich für die schrankenloseste Befriedigung der Fleischeslust am Christennamen zu haben glaubt; sie leugnet Christum als den Herrn (v. 4); sie verachtet Herrschaft und lästert Herrlichkeiten (v. 8). Diese Züge im Bilde der Irrlehrer führen nun über Nikolaiten hinaus, bei denen *Thiersch* (Versuch zur Herstellung. S. 239 f.), *Huther* (Meyer's Comm. XII), *Ewald* (Geschichte (3) VII, 182 ff.) stehen bleiben. Denn die Nikolaiten des apostolischen Zeitalters sind paulinische Christen, welche sich von der Beobachtung des apostolischen Decrets dispensirten (Apk. 2, 6. 14 ff.); und wenn ihr Name, ursprünglich symbolisch zu nehmen, später auch zum Sektennamen wird, der jeden antinomistischen Missbrauch der paulinischen Freiheitslehre bezeichnen und rügen soll, so wird doch die gnostische Basis unserer Irrlehre nicht durch denselben getroffen. Dagegen bietet das System des Karpokrates im zweiten Viertel des saec. 2 in Alexandrien

Dass die Abfassung noch vor der Zerstörung Jerusalems fällt, nicht wie *Credner* und *Ewald* meinen, erst etwa 10 Jahre nach derselben, lässt sich auch aus dem Stillschweigen des Schriftstellers über diese Katastrophe schliessen; denn wenn dieselbe vorhergegangen wäre, so hätte er gerade nach dem Zwecke seines Briefes besonders auf dieselbe hinweisen müssen, als auf ein Beispiel, wie Gott sein Strafgericht über sein Volk, über Solche, die ihm äusserlich am nächsten ständen, ergehen lasse, wenn dieselben nicht Seinem heiligen Willen gemäss wandelten, analog dem Hinweis auf die Bestrafung der widerspenstigen Israeliten in der Wüste und der gefallenen Engel. Dass aber der Brief auch nicht viel früher geschrieben ist, lässt sich, ausser dem ganzen Charakter der Polemik, auch namentlich aus Vs. 17 schliessen, wo der Verfasser die Reden der Apostel als solche bezeichnet, welche schon in früherer Zeit an die Leser ergangen seien, so dass wir zu dem Schluss veranlasst werden, dass die Apostel wenigstens der Mehrzahl nach nicht mehr am Leben waren. Wahrscheinlich war auch sein Bruder Jakobus schon gestorben, da sonst Judas sich wohl überhaupt nicht würde veranlasst gefunden haben, einen solchen Brief zu schreiben.

Eigen ist dem Briefe die mehrfache Rücksichtnahme auf Jüdische Apokryphen; besonders auf das Buch Henoch, welches auch ausdrücklich als prophetische Schrift citirt wird, so wie auf ein Apokryphum des Moses (*Ἀνάληψις Μωϋσέως*), auf letzteres für eine Erzählung über den Streit des Erz-

(Iren. I, 25; Epiphan. haer. 27) eine treffende Parallele zur Schilderung der Irrlehre im Judasbrief: es lässt die sichtbare Welt durch niedere weltschöpferische Engel hervorgebracht sein; es behauptet die Wesensgleichheit Christi mit den übrigen Menschen; es lästert Herrschaft und Herrlichkeiten d. h. Engel; denn die Aufgabe des Gläubigen ist es, sich der Botmässigkeit der weltschöpferischen Engel zu entwinden; ja es kennt Zauberformeln, durch die es die Macht dieser Engel vollständig bändigt; vor Allem zerstört es aber die sittlichen Grundbegriffe als Satzungen der Weltmächte, indem es den Unterschied zwischen Gut und Böse für menschliche Einbildung erklärt, da Alles ausser dem Glauben und der Liebe ein Adiaphoron sei; und so hat es denn auch — und hierbei tritt die Schilderung des Clemens Alex. Strom. III, 2ff. ergänzend ein — als Cultus der Gerechtigkeit mit dem obersten Grundsatz der *κοινωνία ἁπάντων μετ' ἰσότητος* die schrankenlose Geschlechtsgemeinschaft behauptet gegenüber dem historischen Eherecht, einer Satzung der weltschöpferischen Engel (vrgl. Jud. vv. 4. 5—7. 8. 10. 19). Nach dem Vorgang des Clemens Alex., der im Judasbrief eine Weissagung auf die karpokratianische Haerese gesehen, hat auch *Mayerhoff* (Einleit. in die petrinischen Schriften. Hamb. 1835. S. 195) die Entstehung unseres Sendschreibens nach Alexandrien verlegt und dafür neuerdings, und wol mit Rücksicht auf die Polemik desselben mit Recht, die Zustimmung *Schenkel's* (Bibel-Lex. III. 1871. S. 433 ff.) gefunden. Selbstverständlich gehört der Brief unter dieser Voraussetzung etwa an das Ende des 4. Jahrzehents des saec. 2; er kann also nicht eine echte Schrift des Herrnbruders Judas sein. M.

engels Michael mit dem Teufel über den Leichnam des Moses.*)

Die *Echtheit* des Briefes ist zwar theilweise bezweifelt worden;**) allein ohne Grund. Der Brief macht durchaus nicht den Eindruck einer Schrift, welche für das Werk eines Verfassers, von dem sie wirklich nicht herrührte, gehalten werden will. In diesem Falle würde man gerade ein bestimmteres Hervorkehren der Person des Judas nach seiner Stellung in der Kirche und zum Herrn erwarten, dass der Verfasser sich z. B. bestimmt als den Bruder des Herrn bezeichnet hätte, was er weit eher unterlassen konnte, wenn er es wirklich war (da die ihn von dem anderen Judas unter-

*) Das Buch Henoch (zuletzt herausgegeben von *Dillmann:* liber Henoch aethiopice. 1851; deutsch: Das Buch Henoch übersetzt und erklärt. 1853) ist aus einer Zusammenarbeitung von zwei oder drei Henochschriften und den Bruchstücken einer späteren Noahprophetie etwa um die Mitte des saec. 1 v. Chr. entstanden. Die Henochschriften führen in ihrer Apokalypse (c. 89, 59 ff.) über die 70 fremden Hirten (Israel unter dem Drucke der Fremdherrschaft), welche der Aufrichtung des messianischen Reiches vorhergehen sollen, einer Umbildung der 70 Jahre des Jeremias und der 70 Jahreswochen Daniels, in der aber noch Nichts auf die Römer deutet, nach *Ewald, Dillmann* u. A. die Weissagung etwa auf Johannes Hyrkanus † 106 v. Chr., nach *Hilgenfeld* auf Alexander Jannäus † 79 v. Chr., nach *Volkmar* auf Bar Kochba 132 n. Chr. herab, mit denen also die Gegenwart des Verfassers einsetzt; auf jeden Fall sind sie rein jüdisch und gewiss im Zeitalter der Hasmonäer entstanden. Judas citirt eine Stelle aus dem Buche Henoch v. 14. 15 und benutzt es v. 4. 6. 13. (Verhandlungen über das muthmaassliche Alter der jüdischen Apokryphen und Apokalypsen von *Gutschmid, Lipsius, Volkmar, Hilgenfeld* in der Zeitschrift für wiss. Theol. Jahrgg. 1860. 61. 62; zuletzt hat *Hilgenfeld* seine Ansichten über das Alter des Henochbuches ausgesprochen a. a. O. 1872, S. 584 ff.) Aus der Ἀνάληψις Μωϋσέως stammt Jud. v. 9 (vrgl. Messias Judaeorum, S. 459 f.); bis vor Kurzem kannte man dieses Apokryphum nur aus den Mittheilungen der Kirchenväter, aus denen *Fabricius* in seinem Codex pseudepigr. V. T. I, p. 823 sqq. die Fragmente desselben gesammelt hatte; indess seit *A. M. Ceriani* aus einem Codex der Ambrosiana in Mailand (Monumentor. sacror. et profanor. Tom. I, fasc. 1. Mediolani 1861, p. 55—62) das grosse Bruchstück einer lateinischen Uebersetzung der Assumptio herausgegeben hat, ist der erste Theil derselben vollständig bekannt und erhält durch die schon bekannten Fragmente eine wünschenswerthe Ergänzung. Ueber die literarische Bearbeitung und Untersuchung dieses Fundes vrgl. *Hilgenfeld,* Messias Judaeorum. Lips. 1869. p. LXX sqq. Das Buch ist wahrscheinlich 44 n. Chr. in Rom in griechischer Sprache geschrieben, gewiss nicht erst nach dem Aufstand Bar Kochba's i. J. 137, wie *Volkmar* behauptet. M.

**) So von *Luther* u. A.; *Schwegler* I. 518—522; auch *Schleiermacher, Neander, Reuss* scheinen dazu geneigt zu sein. Auf gründliche und gelehrte Weise vertheidigt die Echtheit namentlich *Jessien,* De authentia ep. Judae. Leipz. 1821.

scheidende Bezeichnung als eines Bruders des Jakobus ihn auch ohne weiteres seinen ersten Lesern als den Bruder des Herrn bezeichnete), als wenn er fälschlicher Weise dafür gehalten werden wollte. Auch die äusseren Zeugnisse sind der Echtheit des Briefes ganz günstig. Nirgends finden wir bei den Kirchenschriftstellern die Abfassung desselben durch Judas angefochten; dass der Brief nicht gerade häufig angeführt wird, hat seinen natürlichen Grund theils in dem kleinen Umfange und in dem Inhalte desselben, besonders auch in dem Gebrauche von apokryphischen Schriften, theils darin, dass der Brief, wenn auch echt, doch nicht ein eigentlich apostolisches Sendschreiben ist, obwol der Verfasser von den Kirchenschriftstellern auch öfters als ein Apostel Judas bezeichnet wird.

Bei den apostolischen Vätern und Kirchenschriftstellern bis sec. 2 med. finden wir ausdrückliche Anführungen oder sichere oder besonders wahrscheinliche Spuren einer Benutzung des Briefes noch nicht; auch nicht bei *Irenäus;* wohl aber bei dessen Zeitgenossen *Clemens Al.**) und *Tertullian,* auch in dem Verzeichniss bei *Muratori.***) Der Erstere hat ihn eben so wie die anderen katholischen Briefe in seinen Hypotyposen behandelt (s. *Euseb.* VI. 14), von denen die über unseren Brief sich in Lateinischer Uebersetzung (Adumbratio) erhalten hat, wo er ohne weiteres davon ausgeht, dass Judas, der Bruder des Herrn, den Brief geschrieben habe; auch in anderen seiner Schriften citirt er mehrmals Stellen des Briefes als Aussprüche des Judas. *Tertullian* de habitu muliebri c. 3 nennt nicht bloss den Verfasser des Briefes ohne weiteres Judas apostolus, sondern legt auf den Brief auch ein solches Gewicht, dass er, weil derselbe vom Buche Henoch Gebrauch macht, auch dieser apokryphischen Schrift kirchliches Ansehen vindiciren will. In der Peschito findet sich der Brief nicht, auch scheint er in der Syrischen Kirche niemals kanonisches Ansehen gehabt zu haben. Doch folgt daraus nach dem Obigen durchaus nicht, dass man den Brief für unecht geachtet hätte, wovon wir in der alten Kirche überhaupt keine Spur finden. Ein ganz besonderes Zeugniss von dem Alter und daher der Echtheit des Briefes bietet aber der *zweite Petrinische Brief* in seinem Verhältniss zu dem unsrigen (s. §. 217). Aber auch von allen äusseren Zeugnissen abgesehen lässt sich die Echtheit des Briefes nach seinem ganzen inneren Charakter als feststehend betrachten.

---

*) Paedag. III. p. 239 (Sylburg), Strom. III. p. 431.

**) Das Zeugniss des Kanon Muratori lautet: *ἡ μέντοι Ἰούδα ἐπιστολὴ καὶ ἡ ἐπιγεγραμένη Ἰωάννου β' ἐν τῇ καθολικῇ ἔχονται ὡς ἡ Σοφία ἡ ὑπὸ φίλων Σολομῶντος εἰς τιμὴν αὐτοῦ γεγραμένη* — sein Verfasser glaubt also, dass der Brief des Judas, obwohl er ihn für katholisch gelten lassen will, nicht von Judas selbst, sondern nur von Freunden desselben, im Geiste desselben geschrieben sei. M.

Die Petrinischen Briefe.

§. **211.** Der Apostel Petrus, Bruder des Andreas, war wie Johannes aus einer Galiläischen Fischerfamilie, aus dem Galiläischen Bethsaida (Joh. 1, 45; 12, 21), Sohn eines Jonas (Matth. 16, 17; Joh. 1, 43; 21, 15 ff.) oder nach der wahrscheinlich echten Lesart der Johanneischen Stellen, eines Johannes. Er wohnte indess in Capernaum, wol in dem Hause der Eltern seiner Frau (Matth. 8, 14; Luc. 4, 38). Dass er verheirathet war, erhellt ausser den Erzählungen der Synoptiker über die Heilung seiner Schwiegermutter auch aus 1. Kor. 9, 5; nach dieser Stelle lebte seine Frau auch damals (c. 58—59 n. Chr.) noch und pflegte ihn auf seinen Reisen zu begleiten; aus seinem Beispiele lässt es sich also am wenigsten rechtfertigen, dass diejenigen, die sich vorzugsweise seine Nachfolger zu sein rühmen, den Dienern des Evangeliums Ehelosigkeit als gesetzlichen Zwang auferlegen. Uebrigens hinderte ihn dieses Verhältniss auch nicht, höhere geistige Interessen zu pflegen und sich, als der Ruf des Herrn an ihn erging, seinem Dienste zu widmen. Nach Joh. 1, 42 f. war er wahrscheinlich, wie sein Bruder Andreas, ein Jünger Johannes des Täufers; zu dem Erlöser ward er darnach zuerst durch seinen Bruder Andreas geführt, kehrte aber damals wol wieder nach Galiläa zum Betrieb seines väterlichen Gewerbes zurück, bis er hier durch die Aufforderung des Herrn, bei Gelegenheit eines Fischfanges, veranlasst ward, sich ganz an ihn anzuschliessen als sein ständiger Jünger (Matth. 4, 18—20; Marc. 1, 16—18; Luc. 5, 1—11).

Sein eigentlicher Name war Simon; der Name *Πέτρος*, die Griechische Uebertragung des Aramäischen כֵּיפָא *Fels*, Felsenmann, war ein Beiname, den Jesus ihm schon bei der ersten Annäherung (Joh. 1, 42 f.) im prophetischen Hinblick auf das, was er der zu gründenden Gemeinde sein werde, beilegte. Paulus nennt ihn 1. Kor., Gal. mit gräcisirter Endung des Aramäischen Namens *Κηφᾶς*. Doch war es auch später noch in der Gemeinde zu Jerusalem nicht ganz ungebräuchlich, ihn einfach *Simon* zu nennen (Ap. 15, 14).

Als Apostel gehörte Petrus mit den Söhnen des Zebedäus zu dem vertrautesten Kreise der Jünger des Herrn, zeichnet sich aber selbst vor diesen beiden durch ein lebhafteres Her-

vortreten nach aussen hin aus. Bei der Gefangennehmung Jesu bewies er durch die Verleugnung des Herrn eine augenblickliche Verzagtheit; dieses hatte der Erlöser selbst ihm zur Zurückweisung seiner kecken Zuversicht vorherverkündigt, dabei aber zugleich angedeutet, dass er sich bald wieder sammeln und dann am meisten geeignet sein werde, auch die übrigen Jünger zu stärken (Luc. 22, 32); nach der Auferstehung forderte er deshalb ihn vor den Anderen auf, seine Heerde zu weiden (Joh. 21, 15 ff.). In den ersten Jahren nach der Himmelfahrt erscheint Petrus als der Hauptleiter der christlichen Gemeinde in Jerusalem, der vorkommenden Falles überall als ihr Wortführer und Vertreter auftritt. Ausser in Jerusalem war er namentlich in Samarien wirksam, wo er auch mit dem Magier Simon zusammentraf (Apg. 8)*)

*) Wenn in den Parteischriften der Ebioniten der Heidenapostel Paulus mit tödtlichem Hass in den Magier Simon travestirt und als dieser bekämpft wird, unter dessen Figur in einer späteren Schicht dieses Schriftthums auch die Gnosis als Fortsetzung des Paulinismus energisch abgewiesen wird: so folgt daraus nicht, dass die Begegnung des Petrus mit einem historisch, wie behauptet wird, nicht nachweisbaren Simon in der Apostelgeschichte rein auf Rechnung von deren conciliatorischen Tendenz zu setzen ist. Ihr Verfasser, sagt man zwar, habe den Magier Simon, das ebionitische Zerrbild des Paulus, ohne die Züge der ebionitischen Polemik zu verwischen, hart neben den geschichtlichen Paulus gestellt, um die auf diesen gemünzten ebionitischen Vorwürfe auf den von ihm umgebildeten Simon zu übertragen und damit einer Unterscheidung des Paulus von seinem ebionitischen Zerrbild und einer billigen Beurtheilung des Apostels den Boden zu bereiten. Offenbar sei nämlich die Figur Simon's aus den ebionitischen Schriften in die Apostelgeschichte herübergenommen. Denn in dieser seien die Züge der antipaulinischen und antignostischen Polemik, denen Simon zum Träger diene, schon zu einem Bilde zusammengeflossen — der Versuch, die Befugnisse des Apostolats auf schnöde und ungesetzliche Weise zu erwerben und daneben das gnostisch klingende Prädicat: *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη* —; dagegen sei in den verschiedenen Schichten der ebionitischen Literatur in chronologischem Fortschritt Simon zunächst nur als Zerrbild des Paulus und später erst zugleich als Typus der heidnischen Gnosis aufgefasst; hier sei also die ursprüngliche Conception dieser doppelseitigen typischen Gestalt, in der Apostelgeschichte die spätere, abgeleitete und tendenziöse Verwendung derselben zu suchen; zudem hänge der gnostische Simon entschieden mit dem tyrischen Herakles-Melkart, dem Sonnengott, zusammen, der auch schon gnostische Simon der Apostelgeschichte sei also um so gewisser jeder geschichtlicheu Realität baar. (Zu diesem Resultat fasst zuletzt *Lipsius*, Bibel-Lexikon V, S. 301 ff. die Ergebnisse der Untersuchungen von *Baur* (Christuspartei. Tüb. Zeitschr. 1831, 4. S. 116 ff.; Paulus (2) I, S. 97 ff. 246 ff.; Christenth. u. Kirche der drei ersten Jahrhh. (2) S. 85 ff.), *Hilgenfeld* (Die clementinischen Recognitionen und Homilien. 1848. S. 317 ff.; Der Magier Simon. Ztschr. f. wiss. Theol. 1868. S. 357 ff.), *Zeller* (Apostelgesch. S. 158 ff.),

und später in Cäsarea, wo er in dem Römischen Hauptmann Cornelius und dessen Familie die ersten unbeschnittenen Heiden in die christliche Gemeinde aufnahm; freilich musste er sich deshalb gegen die Brüder in Jerusalem eigens rechtfertigen, übte also am wenigsten in dieser Gemeinde selbst einen eigentlichen Primat. — Nach der Hinrichtung des Apostels Jakobus, Bruders des Johannes, liess Agrippa I. auch den Petrus gefangen setzen; doch ward er wunderbar aus dem Gefängnisse befreit, worauf er sich aus Jerusalem entfernte (Apg. 12). Wohin er damals gegangen, wird nicht gesagt; es heisst nur Vs. 17: ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον, was uns nicht zu der Annahme führt, dass er das Jüdische Land verlassen habe. Vielleicht ist er auch bald wieder nach Jerusalem zurückgekehrt, wol nach dem nicht lange darauf erfolgenden Tode Agrippa's I. (44 n. Chr.). Sicher beglaubigt indess ist erst wieder seine Anwesenheit daselbst auf dem Apostelconvent c. 50—51 n. Chr. (Apg. 15; Gal. 2). Aus beiden Berichten lässt sich deutlich erkennen: a) Wie weit Petrus von einem streng Judaisirenden Geiste entfernt war, wie wenig er Beschneidung und Beobachtung des ganzen Jüdischen Gesetzes für nothwendig zur Theilnahme am Reiche Gottes erachtete.*) b) Dass damals Petrus, Johannes und Jakobus, Bruder des Herrn, die Häupter der Jerusalemischen Gemeinde waren, als deren Säulen galten,

Volkmar (Ueber den Simon Magus der Apg. Theol. Jahrbb. 1856. S. 279 ff.), von *ihm selbst* (Quellen der Römischen Petrussage. 1872) u. A. zusammen.) Indess diese Beweisführung ist nicht zwingend. Wenn in der kirchlichen Ueberlieferung, aus der auch die Apostelgeschichte schöpft, die Person Simons mit seinem Schacher und dem Prädicat ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη eine Rolle spielt, so konnten die ebionitischen Parteischriften in ihrem Kampf gegen den Paulinismus zunächst diesen Simon gemeinen Andenkens aus der kirchlichen Ueberlieferung herausgreifen und zum Zerrbild des Paulus ausgestalten, später aber, bei der supponirten innigen Verwandtschaft des Paulinismus mit der heidnischen Gnosis, denselben Simon, der nun einmal für die Ebioniten der Prototyp alles kirchlich Hassenswerthen geworden war, mit Anlehnung an das missverstandene Prädicat Apg. 8, 10 ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη zur Bekämpfung auch dieser letzteren verwenden. Es hindert Nichts, im Simon der Apostelgeschichte eine historische Persönlichkeit, einen der zahlreichen Pseudo-Messiase der damaligen Zeit zu erkennen; weiter brauchen wenigstens die ihm beigelegten Prädicate Apg. 8, 9. 10 vrgl. 5, 36 nicht zu führen. (S. auch *Ritschl*, Altkatholische Kirche (2) S. 228 Anm.) M.

*) Vrgl. jedoch über die Stellung des Petrus zum Gesetz und zum paulinischen Christenthum o. S. 249 Anm. S. 391 Anm. M.

aber keineswegs Petrus vor den beiden Anderen irgendwie einen Primat inne hatte; Paulus nennt (Vs. 9) unter diesen dreien zuerst den Jakobus, der nicht einmal einer der Zwölfe war, und nach der Apostelgeschichte gibt auch Jakobus durch seinen Vortrag den Ausschlag. c) Dass aber nach Gal. 2, 8 Petrus allerdings unter den christlichen Lehrern in Jerusalem fortwährend am meisten nach aussen hin thätig war, um das Evangelium unter den Juden, wol auch über die Grenzen des Jüdischen Landes hinaus zu verbreiten. Denn auch 1. Kor. 9, 5 hat er zur Ausbreitung desselben auch noch später wiederholt Reisen gemacht, über die es uns jedoch an zuverlässigen Nachrichten fehlt, da die Apostelgeschichte ihn nach dem Apostelconvent nicht weiter nennt. Nach Gal. 2, 11 ff. hat er sich eine Zeitlang mit Paulus und Barnabas in Antiochien aufgehalten, und zwar nach jenem apostolischen Convente und wahrscheinlich vor der zweiten grösseren Bekehrungsreise des Paulus (Apg. 15, 36 ff.).

Ueber sein damaliges Benehmen s. §. 139.*) Das dortige Auftreten des Paulus gegen ihn zeigt auch aufs deutlichste, wie weit dieser davon entfernt war, einen Primat desselben anzuerkennen. Wie lange Petrus damals in Antiochien geblieben ist und ob er die dortigen Brüder öfters besucht hat, ist uns nicht bekannt. Irrthümlich geben aber die Alten an, (*Euseb.* Chron. ad a. 2 Claud., *Hieronym.* in ep. ad Gal. 2, Vir. ill. c. 1), dass er die Gemeinde von Antiochien gegründet habe (s. dagegen Apg. 11, 19 ff.; auch ist es sehr unwahrscheinlich, dass er ihr sieben Jahre lang als Bischof vorgestanden habe.

§. 212. Ausserdem nennen die Alten als Schauplatz seiner apostolischen Wirksamkeit noch namentlich Kleinasien, Korinth und Rom. Doch ist sehr streitig, ob die betreffenden Angaben zuverlässig sind. Die Frühesten, welche von Kleinasien reden, *Origenes* (in Genesin Lib. III, bei Euseb. III. 1) und *Eusebius* III. 4, geben deutlich zu verstehen, dass sie eine dortige Wirksamkeit des Petrus nur wegen 1. Petr. 1, 1 annahmen. Es kann daher nicht besonders in Betracht kommen, wenn Spätere, wie *Epiphanius* Haer. 27 p. 107, *Hieronymus* de viris illustr. 1 u. A. den Aufenthalt des Petrus daselbst mit grösserer Zuversicht, wie eine geschichtliche Thatsache hinstellen; es kommt nur darauf an, ob der 1. Petr. Br. selbst uns zu einer solchen Annahme veranlasst. Dass

*) Vrgl. jedoch o. S. 392 Anm. e. M.

Petrus persönlich zu Korinth gelehrt habe, sagt ausdrücklich *Dionysius von Korinth* (c. 170) in einem Briefe an die Römer (bei Euseb. II. 25); und da dieser alte Kirchenlehrer, der selbst Bischof zu Korinth war, sich so zuversichtlich darüber ausspricht, so ist, glaube ich, hierauf immer einiges Gewicht zu legen, obwol man gewöhnlich darin nur eine Folgerung aus 1. Kor. (1, 12; vgl. 3, 22) sieht. Doch lässt sich, wenn wir auch die Angabe als geschichtlich setzen, nicht ermitteln, wann und wie lange Petrus dort war, ob schon vor der Abfassung unseres 1. Kor.-Br., so dass seine persönliche Anwesenheit zur Bildung der nach ihm sich benennenden Parthei in der Gemeinde beigetragen hätte, oder erst später, nachdem sich dort schon eine Petrinische Gemeinde gebildet hatte. Nur kann er dort nicht vor Paulus erstem Aufenthalte gewesen sein.*) Besonders streitig aber ist, wie es sich mit dem Aufenthalte und den Schicksalen des Petrus zu *Rom* verhält. Dass Petrus in Rom gewesen und dort als Märtyrer gestorben sei, ist eine alte kirchliche Ueberlieferung, welche sich bei den Kirchenschriftstellern vom Ende des zweiten Jahrhunderts an ohne allen Widerspruch findet. Nicht minder behauptet die katholische Kirche bis auf den heutigen Tag, dass er der Gründer der Römischen Gemeinde und ihr erster Bischof gewesen sei, und gründet darauf das Dogma von dem Kirchenprimate der Päpste als der Nachfolger des Petrus im Römischen Bisthume. Zu dieser dogmatischen Folgerung aber würde auch bei Voraussetzung der Richtigkeit der geschichtlichen Annahmen keine Berechtigung stattfinden. In der protestantischen Kirche haben Manche zu verschiedenen Zeiten theils aus confessionellem, theils aus rein geschichtlichem Interesse nicht bloss das Römische Bisthum des Petrus bestritten, sondern auch geleugnet, dass er überhaupt jemals in Rom gewesen sei.**) Allein die äusseren Zeugnisse berech-

*) *Bleek* taxirt das Zeugniss des Dionysius von Korinth, der „seiner Gemeinde nur dieselbe Reihe hoher Ahnen verschaffen will, deren sich die römische rühmen konnte", das auf einem Rückschluss aus 1. Kor. 1, 12 beruht, für den Aufenthalt des Petrus in Korinth viel zu hoch, da es gar keinen sonstigen Halt in der kirchlichen Ueberlieferung hat. M.

**) So schon in der ersten Zeit der Reformation* *U. Velenus,* Liber quo Petrum Romam non venisse asseritur. 1520 (Frankf. 1631. 4), was wol die Schrift ist, von der Luther spricht in einem Briefe an Spa-

tigen uns glaube ich eben so, es als geschichtliche Thatsache zu betrachten, dass Petrus in Rom gewesen und dort als Märtyrer gestorben ist,*) als es in Abrede zu stellen, dass er die Römische Gemeinde gegründet und in derselben das Amt eines Bischofes verwaltet habe.**)

latin vom 17. Febr. 1521 (bei *de Wette* in Luthers Briefen I. 559): E Bohemia juvenis eruditus ad me dedit libellum, probare conatus, S. Petrum nunquam venisse aut fuisse Romam, 18 conjecturis, sed non evincit. Ferner *Flacius Illyr.* (in einer 1554 herausgegebenen Schrift: *Historia certaminum etc.), *Salmasius* (*Apparatus ad libros de primatu Papae), besonders **Fr. Spanheim* (De ficta profectione Petri ap. in urbem Romam. Leyden 1679, auch in s. Opp. II. 331 ff.) und in neuester Zeit besonders *Baur* (Tüb. Ztschr. f. Theol. 1831. 4. S. 137 ff., Paulus I, S. 216 ff. (2) I, S. 246 ff.; Christenth. u. K. der drei ersten Jahrhh. (2) S. 141 ff.) und *Mayerhoff* (Einl. in die Petr. Schriften S. 77—95); ferner *Eichhorn, de Wette, Winer* (Bibl. Realw.-B.), auch *Neander* Ausg. 1 u. 2 s. apost. Zeitalters, und die katholischen Gelehrten *Ellendorf* (Ist Petrus in Rom gewesen? 1841) und *Adalb. Maier* (Br. an die Röm. Freib. 1847. Einl. S. 6 ff.); [neuerdings besonders *Hase,* Protest. Polemik. (3) 1871. S. 133 ff., *Holtzmann* (Protestant. Kircheng. 1866. No. 40. S. 824 ff.; Bibel-Lexikon. IV, S. 488 ff.) u. *Lipsius* (Chronologie der römischen Bischöfe. 1870. S. 162 ff.; Die Quellen der römischen Petrussage 1872. S. 9.]

*) S. *meine* Bemerkk., Stud. u. Krit. 1836. 4. S. 1061—1064. [Für das Martyrium des Petrus in Rom entscheiden ebenfalls mit mehr oder weniger Bestimmtheit: *Neander,* Pflanzung u. Leitung. (3) S. 516 ff.; *Credner, Gieseler, Olshausen, Rothe, Ewald, Wieseler, Huther, Hilgenfeld, Renan* (l'Antechrist. 1873. p. 551 ss.) u. A.]

**) Die Streitfrage in Betreff des römischen Aufenthalts und Martyriums des Petrus in Rom liegt seit *Baur* so, dass die Gegner der Annahme der Facticität dieser Ereignisse behaupten, nur in Verbindung mit der Simonsage im antipaulinischen Interesse sei überhaupt der Glaube an eine Wirksamkeit des Petrus in Rom aufgekommen, und erst etwa seit der Mitte des saec. 2 sei die antipaulinische Form dieser Ueberlieferung in eine petropaulinische umgewandelt, in der man nicht mehr in paulusfeindlichem, sondern im Interesse der sich herausbildenden Katholicität Petrus und Paulus in freundliche Verbindung in Rom gebracht habe. Freilich habe man zugleich — und auch darin verleugne die Sage nicht ihren Ursprung — die Hauptthätigkeit an der Stiftung und Leitung der römischen Gemeinde auf Petrus übertragen, neben dem Paulus, der einzige Apostel, der wirklich in der Metropolis des Abendlandes thätig gewesen und dort mit dem Martyrium gekrönt sei, in die zweite Linie gerückt sei. Zur Begründung dieser Anschauung hat zuletzt *Lipsius* (1872) die Quellen der Petrussage untersucht. Indess neben der ebionitischen Petrus-Simon-Sage findet sich auch eine Ueberlieferung, welche dem Petrus ebenso wie dem Paulus den letzten Schauplatz seiner Thätigkeit in Rom anweist, noch ehe Petrus und Paulus durch die katholisirende Umbildung der Petrus-Simon-Sage an die Stelle von Petrus und Simon treten, und die auch bei ihren späteren Gewährsmännern in gar keinem Zusammenhange mit der Simonsage steht. Auf Grund dieser Ueberlieferung, als deren ältester Vertreter schon der römische Clemens erscheint, habe ich sr. Zeit in *meinem* Römerbrief (1866) S. 155 ff. den Versuch gemacht, die Anwesenheit des Petrus in Rom, freilich erst nach dem Tode des Paulus (a. a. O. S. 154), und sein

a) Ueber den Märtyrertod des Petrus besitzen wir zwei sehr alte Zeugnisse. *α*) Joh. 21, 19 deutet der Schriftsteller unverkennbar den vorhergehenden Ausspruch Christi Vs. 18 auf einen Märtyrertod, den der Apostel damals, als er schrieb, bereits erlitten hatte, und zwar bestimmt auf den Kreuzestod. *β*) *Clemens Rom.* ad Cor. c. 5 (s. S. 541 Anm.) spricht von dem Märtyrertode des Petrus ebenfalls wie von einer ganz bekannten Sache. Mit Sicherheit können wir aus beiden Stellen schliessen, dass es zur Zeit ihrer Abfassung, wol in den letzten Jahrzehenden des ersten Jahrh., in der kleinasiatischen und römischen Kirche allgemein bekannt war, dass und *wo* Petrus als Märtyrer am Kreuze gestorben war.*) b) Da nun als Ort dieses Martyriums von den späteren Schriftstellern von der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. an einstimmig Rom genannt wird, so muss ihnen dieses durch eine fortlaufende Ueberlieferung vom ersten Jahrh. her zugekommen sein, da die Angaben sonst nicht so gleichmässig lauten, sondern sich auch andere abweichende Angaben darüber vorfinden würden, was aber durchaus nicht der Fall ist. Unter jenen Zeugen finden sich *Dionysius von Korinth* u. *Cajus,* Presbyter zu Rom (beide bei Euseb. II. 25; vgl. oben §. 175), *Tertullian* Praescr. adv. Haer. 36, *Origenes* (bei Euseb. III. 1), *Cyprian, Lactanz* und alle Späteren. c) Für einen Aufenthalt des Petrus zu Rom zeugt auch *Ignatius* ad Rom. 4 (auch in der Syrischen Recension): *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν,* was wenigstens die Beziehung auf eine persönliche Wirksamkeit auch des Petrus unter den Römern sehr wahrscheinlich macht;**) ferner *Clemens Al.* (bei Euseb. II. 14); auch *Irenäus* Haer. III. 1, 3, der auch voraussetzt, dass Petrus zu Rom gestorben sei. d) Dazu stimmt auch, was schon *Papias* mit Berufung auf den Presbyter Johannes meldet (s. S. 137 f. Anm.), dass *Marcus* Dolmetscher des Petrus gewesen sei, da er dieses ohne Zweifel für das Lateinische war. Diese zusammenstimmenden Angaben in ihrer Gesammtheit würden sich schwer begreifen lassen, wenn nicht Petrus wirklich zu Rom gewesen wäre und dort den Märtyrertod erlitten hätte. e) Kein hinreichender Grund ist auch, zu bestreiten, was die Alten, zuerst freilich *Origenes* a. a. O. melden, dass er (auf seinen Wunsch) mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt sei; doch ist dieser Umstand bei der späteren Bezeugung desselben weniger sicher.***) f) Unge-

dortiges Martyrium mindestens als höchst wahrscheinlich zu erweisen; meine dort S. 156 gegebene Deutung der Stelle Clementis ep. ad Corinth. cap. 5 muss ich auch heute noch gegen die Einwendungen von *Lipsius* (Chronologie der römischen Päpste. 1869. S. 166) aufrecht erhalten, und freue mich, auf *Hilgenfeld* verweisen zu können, der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, S. 353 ff. gerade die von der ebionitischen Petrus-Simon-Sage unabhängige Ueberlieferung für Petrus in Rom ausführlich untersucht und für ein Stück glaubwürdiger Geschichte erklärt hat. M.

*) Der Brief des Clemens ist zwischen den Jahren 93—97 anzusetzen; über das Alter von Ev. Joh. c. 21 s. o. S. 258. M.

**) Doch nicht Ignatius selbst (s. o. S. 166 Anm.), sondern der Pseudo-Ignatius, dessen schriftstellerische Thätigkeit wol erst um 170 fällt. M.

***) In *meinem* Römerbrief S. 159 Anm. 2 habe ich *ἀνεσκολοπίσθη κατὰ*

schichtlich ist aber zuvörderst, was die Kirchenschriftsteller, zuerst *Euseb.* H. E. II. 14 und die *Clementinischen Homilien,* über sein Zusammentreffen in Rom mit Simon Magus melden. Dass Simon Magus in Rom wirksam gewesen und dort göttlicher Ehre theilhaftig geworden sei, indem man ihm eine Statue setzte, findet sich zwar schon bei *Justin. M.* Apol. II. 26 und darnach bei *Irenäus* I. 23 u. A. Doch liegt hier, wie längst anerkannt ist, bloss ein Irrthum Justin's vor, welcher die Inschrift einer Statue, die dem Semo Sancus oder Sangus, einer Römisch-Sabinischen Gottheit, geweiht war, fälschlich auf Simon Magus bezog; ihm folgten darin blindlings Andere, und so entstand die Legende, dass er durch den Petrus, welcher ihn einst in Samarien gedemüthigt hatte, auch in Rom bekämpft sei. g) Nicht minder falsch ist die Vorstellung, dass Petrus die Römische Gemeinde gegründet habe. Damit hängt die Annahme zusammen, dass er schon nach seiner Befreiung aus dem Gefängnisse in Jerusalem (Apg. 12, 17) oder bald darnach von Antiochien aus nach Rom gegangen sei. So lassen ihn *Eusebius* Chron. ad a. 2. Claud. (vgl. H. E. II. 14), *Hieronymus* (De vir. illustr. 1), *Isidorus Hispalensis* (De vita et obitu sanctorum) im zweiten Jahre des Claudius (42 n. Chr.) nach Rom kommen und dort das Bisthum 20—25 Jahre führen. Auch noch *Bertholdt* und *Fr. Windischmann* (Vindiciae Petrinae, Regensb. 1836) halten sich für die erste Ankunft in Rom an jenes Datum, und lassen ihn später unter Nero noch einmal dahin gehen. Allein zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes (58—59 n. Chr.) kann Petrus noch nicht in Rom gewesen sein (vgl. §. 153); eben so aber auch noch nicht zur Zeit der Ankunft des Paulus daselbst; daraus ergibt sich von selbst, dass das Evangelium in Rom wenigstens schon mehrere Jahre vor Petrus Ankunft daselbst Eingang gefunden hatte. h) Wann Petrus eigentlich nach Rom gekommen ist und auf welche Veranlassung, und wie lange sein dortiger Aufenthalt bis zu seinem Märtyrertode gedauert hat, lässt sich mit einiger Sicherheit

κεφαλῆς (*Origenes* bei Euseb. H. E. III, 1) nicht auf die besondere Art der Kreuzigung des Petrus mit dem Kopfe nach unten bezogen, sondern κατὰ κεφαλῆς in der Bedeutung des Genitivus capitis bei damnatus est genommen: er wurde durch Kreuzigung mit dem Tode bestraft. Der Bericht des Origenes schien mir zu knapp und kühl für ein so singuläres, der Motivirung bedürftiges Ereigniss wie die Kreuzigung mit dem Kopf nach unten. Ich griff also nach einer anderen Deutung, deren philologische Rechtfertigung darin zu liegen schien, dass auch die Griechen den Genitiv der Strafe kennen (*Buttmann,* Griech. Gramm. (18) §. 132, Anm. 17), und dass in der späteren Gräcität der schwächer gewordenen Casusbedeutung nicht selten durch eine Präposition nachgeholfen wird. Diese Deutung lasse ich jetzt fallen; denn eine genau zutreffende Parallele zu dem vorliegenden Ausdruck im angegebenen Sinne kann ich nicht nachweisen, und da es feststeht, dass Origenes (in Joann. tom. 13, 17; de princip. praef. c. 8) die Acta Petri et Pauli gekannt hat, welche c. 81 die Kreuzigung Petri mit dem Haupte nach unten mit vollständiger Motivirung berichten, so kann Origenes den Sinn der a. Stelle auf einen kurzen Ausdruck gebracht haben, so dass es sicherer ist, bei der hergebrachten Deutung von ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς stehen zu bleiben. M.

nicht mehr ermitteln. Die Alten, schon Dionysius von Korinth, behaupten, dass Petrus und Paulus beide gleichzeitig hingerichtet seien. Allein es ist sehr die Frage, ob diese Angabe auf wirklicher geschichtlicher Ueberlieferung beruht, oder bloss in einer Vermuthung und Voraussetzung begründet ist. So viel ist wol gewiss, dass, als Paulus aus der ersten Römischen Gefangenschaft die Briefe an die Philipp., Philem., Kol., Ephes. schrieb, Petrus nicht bei ihm in Rom war und dort auch noch nicht gewesen war. Ebenso war er wol sicher nicht zu Rom, als Paulus unsern 2. Timoth. schrieb. Es liesse sich nun denken, *entweder*, dass er in der Zwischenzeit zwischen jenen vier Briefen und diesem 2. Tim. nach Rom gekommen und in der Zwischenzeit auch schon als Märtyrer gestorben wäre, *oder*, dass seine Ankunft auch erst nach der Abfassung unseres 2. Timoth. fiele; und dieses möchte das Wahrscheinlichere sein, wenigstens bei Voraussetzung der Echtheit des 1. Petr.-Br.*) i) Die Behauptung, dass Petrus der erste Römische Bischof gewesen sei, ist gewiss ganz grundlos. *Hieronymus* ist der Erste, der (vir. illustr. 1) ihn als solchen nennt und ihn dieses Amt 25 Jahre bekleiden lässt; was schlechterdings unmöglich ist. Die erste Veranlassung, den Petrus als Römischen Bischof anzusehen, hat vielleicht *Eusebius* E. E. III. 4 gegeben: *Λῖνος . . πρῶτος μετὰ Πέτρον τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τὴν ἐπισκοπὴν ἤδη πρότερον κληρωθεὶς δεδήλωται* (vgl. IV. 1). Doch zeigt die Stelle kurz vorher, auf welche Eusebius hier zurückweist, III, 2, wie es gemeint ist (*μετὰ τὴν Παύλου καὶ Πέτρου μαρτυρίαν πρῶτος κληροῦται τὴν ἐπισκοπὴν Λῖνος*). Und das bestätigen auch andere Stellen, dass Eusebius den *Linus* als den ersten eigentlichen Bischof von Rom betrachtet, den *Anaklet* als den zweiten, den *Clemens Rom.* als den dritten (III. 4. 13. 14. 21). Damit vgl. *Iren.* III. 3: *θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν.* Irenäus sieht also beide Apostel, den Paulus und den Petrus, auf gleiche Weise nur darin als Vorgänger des Linus an, dass sie bei der Gründung

*) Petrus kann erst nach dem Tode des Paulus, der nach dem Brande der Hauptstadt (d. 14. Juli 64) als Opfer der Neronischen Verfolgung fiel, nach Rom gekommen sein, um nicht als Eindringling in das Arbeitsfeld seines Collegen zu erscheinen. (S. *meinen* Römerbrief S. 154.) Freilich ist diese Annahme von der Ueberlieferung verlassen, die von Anfang an beide Martyrien in räumliche und zeitliche Verbindung setzt, bis die Acta Petri et Pauli cc. 80. 81 und *Hieronymus*, de vir. illustr. c. 1 beide Apostel deutlich an demselben Tage sterben lassen. Auf keinen Fall will *Eusebius*, der im Chronikon den Tod des Petrus auf das Jahr 67 oder 66 berechnet (*Lipsius*, Chronologie S. 5) und dieselbe Berechnung auch wol in der Kirchengeschichte für die chronologischen Data der Reihenfolge der römischen Bischöfe in Anwendung bringt (a. a. O. S. 13), das Martyrium des Petrus später fallen lassen, als das des Paulus (H. E. 2, 25); er irrt nur in Betreff des Zeitpunkts der Neronischen Verfolgung, die er 66 oder 67 ansetzt. Diese Verfolgung nahm allerdings einen durchaus acuten Verlauf; indess unter Nero können ihr immerhin Nachspiele gefolgt sein, deren eins den Petrus hinwegraffte. M.

der Römischen Gemeinde thätig gewesen waren, als den ersten Bischof dieser Gemeinde aber den Linus. Vgl. auch *Sack* Christl. Polemik S. 328 ff. *)

Der erste Brief Petri.

§. **213.** Der Brief bezeichnet sich als von „Petrus, Apostel Jesu Christi" geschrieben an die „auserwählten Fremdlinge (oder Pilgrime) der Zerstreuung (*διασπορᾶς*) in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asia, Bithynien". Diese Bezeichnung, namentlich das *διασπορά*, lässt zunächst an gläubige *Juden* denken; desshalb sehen die meisten Alten, wie manche neuere Ausleger**) die Judenchristen dieser Kleinasiatischen Landschaften, Andere ehemalige Jüdische Proselyten als die Addressaten des Briefes an.***) Dafür könnte auch allenfalls 2, 12 sprechen. Doch entscheidet diese Stelle nichts, und andere Stellen zeigen deutlich, dass der Verfasser sich seine Leser mehr als bekehrte Heiden denkt; besonders 2, 9 f.; 4, 3; ferner 1, 14. 18; 3, 6; freilich nicht so, als ob er die etwaigen Judenchristen in jenen Gegenden vom Lesen wollte ausgeschlossen wissen; denn davon findet sich im Briefe keine Andeutung; sondern nur so, dass die dortigen Gläubigen, wenn nicht ausschliesslich, doch sehr überwiegend Heidenchristen waren. Die Bezeichnung 1, 1 lag aber einem dem Jüdischen Volke angehörenden Schriftsteller in Beziehung auf die Christenheit jener Gegenden überhaupt nah, sofern er das Jüdische Land als die eigentliche Heimath und den Mittelpunkt des Volkes Gottes auch im Neuen Bunde betrachtete.†)

*) Die beglaubigte Geschichte weiss allerdings Nichts vom Episcopat des Petrus in Rom; indess Eusebius berechnet die Ankunft des Petrus in Rom zur Bekämpfung des Magiers Simon doch schon auf Grund der Annahme seines fünfundzwanzigjährigen Episcopats daselbst. M.

**) So *Erasmus, Calvin, Grotius, Augusti* (Die kathol. Briefe. 1. Thl. Lemgo 1801), *Hug, Bertholdt*, sehr entschieden auch noch *Weiss* Petrin. Lehrbegr. Berl. 1855. S. 99 ff.

***) *Benson, Michaelis, Credner, Neudecker* S. 697.

†) Schon die Bezeichnung der Leser in der Addresse markirt sie als Heidenchristen. Denn sie bilden nicht die Diaspora des im heiligen Lande wohnenden geistlichen Israels, die in der Heidenwelt zer-

Doch können wir uns dies auch nur von einem Palästinischen Schriftsteller denken, der dem Jüdischen Volke angehörte und noch vor der Zerstörung Jerusalems schrieb, wo also das Jüdische Volk noch in Judäa seinen Mittelpunkt hatte und noch nicht ganz zerstreut war; in dieser Bezeichnung der Leser kann man daher ein Zeichen des Alters und der Echtheit des Briefes finden.

Seinem Inhalte nach ist der Brief ziemlich allgemeiner Art und fast ganz paränetisch.

Der Apostel ermahnt die Leser, sich fortwährend eines gottseligen Wandels unter den Heiden zu befleissigen, um dadurch ihre Widersacher zu beschämen und selbst ohne Worte zu gewinnen; diese Ermahnung wendet er denn auch auf die einzelnen Stände an, und bespricht die Pflichten der Unterthanen gegen die Obrigkeit, der Knechte gegen die Herren, der Ehegatten gegen einander, der Aeltesten in der Gemeinde und der Jüngeren; besonders mahnt er die Leser, die fortwährenden Verläumdungen, so wie die mannichfaltigen und grossen über sie verhängten Trübsale, die doch bloss zu ihrer Läuterung dienen sollten, als wahre Jünger des Herrn mit Geduld zu ertragen, und verweist sie auf das Vorbild Christi und sein Verdienst um sie, so wie auf die Nähe der Erlösung, der Zeit der glorreichen Zukunft des Herrn.

Persönliches findet sich im Briefe nur am Ende, 5, 12. 13. Danach wollte der Apostel den Brief den Lesern durch den *Silvanus* (*τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ*) zukommen lassen, ohne Zweifel denselben Jerusalemer, den wir als den Ueberbringer des apostolischen Sendschreibens von Jerusalem nach Antiochien und dann als Gefährten des Paulus auf seiner zweiten grösse-

streuten Judenchristen, sondern sie sind die *παρεπίδημοι*, die Beisassen dieser Diaspora, die als geborene Nichtjuden nur als Fremdlinge bei ihr weilen, die aber als *ἐκλεκτοὶ* aus dem *κόσμος* für das Reich Gottes erwählt sind, also Heidenchristen. Dieser Ausdruck zur Bezeichnung der Heidenchristen ist aber gebildet mit Wahrung so wohl des national-theokratischen Praerogativs Israels, als der Hoffnung seiner gläubigen Glieder, dass der Same Abrahams das eigentliche Centrum der Kirche bilden soll, um das sich die Heidenchristen in immer weiteren Kreisen als Proselyten herumlegen werden; er kann desshalb nicht von einem Pauliner, er muss von einem Judenchristen herrühren. Indess der Brief verschont seine Leser mit allen gesetzlichen Zumuthungen, überträgt vielmehr 2, 9 die Ehrenprädikate des heiligen Volks auf dieselben, geborene Heiden, um ihres als voll anerkannten christlichen Charakters willen und repräsentirt auch sonst den urapostolischen Lehrtropus (*Ritschl*, Altkatholische Kirche (2) S. 116 ff.); er würde also die Praesumtion für sich haben, von Petrus herzustammen, wenn nicht mancherlei andere Eigenthümlichkeiten desselben seine Echtheit wieder in Frage stellten. M.

ren Bekehrungsreise von Antiochien bis Korinth kennen; dieser muss sich bei der Abfassung des Briefes bei Petrus befunden haben, wie eben so *Marcus*, und zwar in *Babylon*.

Marcus ist höchst wahrscheinlich der Evangelist, den der Apostel seinen Sohn in geistigem Sinne nennt; dies ist um so glaublicher, da Petrus mit dem Hause des Marcus (zu Jerusalem) näher befreundet war (Apg. 12, 12), und Marcus zu Rom bei Petrus als Dolmetscher fungirte (s. §. 47). Die vorhergehenden Worte ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή verstehen Manche, auch noch *Mayerhoff* und *Neander*, sehr unnatürlich von der Frau des Petrus; es ist ohne Zweifel, wie die Alten es allgemein fassen, die christliche Gemeinde in Babylon gemeint; Petrus muss sich beim Schreiben in dieser Gemeinde befunden haben oder vor ganz Kurzem dort gewesen sein. Von einer Wirksamkeit des Apostels zu Babylon ist nun freilich den Kirchenschriftstellern nichts bekannt gewesen; sie nehmen daher Babylon hier für eine mystische Bezeichnung Roms, welches in der Apokalypse unter Babylon zu verstehen ist;*) daher auch die gewöhnliche Unterschrift des Briefes: ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης. Diese Erklärung ist auch nicht gerade unmöglich. Aber sehr überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht doch dafür, an das wirkliche alte Babylon am Euphrat zu denken, wo, wie wir aus *Philo*, *Josephus* und dem *Talmud* wissen, in diesem Zeitalter noch zahlreiche Juden wohnten; Petrus konnte daher wohl hier für kürzere oder längere Zeit unter seinen Volksgenossen für das Reich Gottes wirken wollen.**)

§. 214. Was das persönliche Verhältniss des Petrus zu seinen Lesern betrifft, so findet sich in dem Briefe selbst keine Andeutung einer früheren Anwesenheit des Apostels unter ihnen,***) vielmehr machen mehrere Stellen wahrscheinlich,

*) So schon *Euseb.* II. 15, *Hieronymus*, u. von Späteren z. B. *Luther*, *Grotius*, *Mill*, *Semler*, *Mynster* (kl. theol. Schr.), *Schwegler*, *Baur*, Theol. Jahrbb. 1856. S. 224 f., [zuletzt *Th. Schott*, Der 1. Br. Petri erkl. Erl. 1861; *Ewald*, Sieben Sendschreiben. 1870; *Hilgenfeld*, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, S. 355.]

**) Babylon im eigentlichen Sinne zu nehmen, empfiehlt sich besonders auch desshalb, weil wir es mit einem nüchternen Briefe, keiner Apokalypse zu thun haben; auch erinnere ich an den schon alten, aber nicht schlechten Grund für diese Fassung, dass die Empfänger des Briefes in der Reihenfolge von Osten nach Westen, nicht, was von Rom aus am nächsten gelegen hätte, von Westen nach Osten aufgeführt werden. Mag der Brief nun von Petrus selbst, oder nur unter der Aegide seines Namens geschrieben sein, wahrscheinlich erfahren wir durch die Grüsse aus Babylon etwas über den Hauptschauplatz der Thätigkeit des Petrus seit dem Vorfall in Antiochien. Die Erinnerung an seine Missionsthätigkeit unter seinen Volksgenossen im östlichen Syrien, in Mesopotamien bis an den Euphrat hin mag in der kirchlichen Ueberlieferung rasch verklungen sein, weil diese, namentlich in ebionitischen Kreisen, darauf ausging, das Haupt der Urapostel möglichst früh nach Rom zu bringen. M.

***) Am wenigsten lässt eine solche sich, wie *Weiss* seltsamer Weise meint, aus 5, 1 (ὁ συμπρεσβύτερος) folgern.

dass das Evangelium bei ihnen zwar erst vor nicht sehr langer Zeit Eingang gefunden hatte, aber nicht gerade durch den Schreibenden verkündigt war; wie 1, 12. 25; ferner 5, 12: „bezeugend, dass das die wahre Gnade Gottes sei, in welche ihr gestellt seid" (leg. ἐστήκατε). Dieses wird am natürlichsten auf die Art bezogen, wie ihnen früher in der Predigt des Evangeliums die Gnade Gottes dargelegt war, so dass der Apostel hier — wie 1, 25 — ihnen die Versicherung gibt, dass dieses auf die rechte Weise geschehen sei, dass das ihnen verkündigte Evangelium das wahre Wort Gottes sei, die wahre Gnade enthaltend und in Ewigkeit bleibend. In diesen Gemeinden mögen also wohl in der Beziehung Zweifel entstanden sein, die der Apostel berücksichtigt und worüber er sie beruhigt. Das aber hätte er nicht wohl in einem so allgemein gehaltenen Briefe thun können, wenn er schon früher persönlich bei ihnen gepredigt hätte, wenn nicht dieser Brief selbst die erste persönliche Mittheilung an sie wäre. — Nun wissen wir, dass in Galatien, dem proconsularischen Asien wie auch wol den anderen hier genannten Kleinasiatischen Landschaften das Evangelium theils durch Paulus selbst, theils durch seine Gefährten zuerst verkündigt und verbreitet war. Auch wissen wir aus dem Briefe an die Galater, dass manche der Gläubigen dieses Landes durch Judaisirende in ihrem Glauben irre gemacht und zweifelhaft wurden, das ihnen verkündigte Evangelium möchte wol nicht das wahre Evangelium sein; Aehnliches mag auch in den Paulinischen Gemeinden der anderen Kleinasiatischen Landschaften vorgekommen und dieses dem Petrus zu Ohren gekommen sein. Dadurch konnte dieser Apostel sich wohl veranlasst finden, sich mit diesen Gemeinden schriftlich in Verbindung zu setzen, ihnen väterliche Ermahnungen verschiedener Art zukommen zu lassen und dabei es auszusprechen, dass das ihnen von ihren Lehrern gepredigte Evangelium in Wahrheit das Evangelium Jesu Christi sei, und dass, wenn sie nur in der empfangenen Lehre beharreten, sie auch von den anderen Aposteln und Gläubigen als Brüder in Christo würden anerkannt werden.

Die nächste Veranlassung aber für Petrus, gerade an diese Gemeinden zu schreiben, war wol nur das Vorhaben des bei ihm anwesenden Silvanus, dieselben zu besuchen.

Dieser hatte den Paulus auf seiner zweiten grösseren Bekehrungsreise von Antiochien nach Kleinasien und Europa begleitet und damals schon wenigstens die Gemeinden in Galatien, wahrscheinlich auch in anderen Kleinasiatischen Landschaften, gründen helfen. In Korinth war er noch längere Zeit bei Paulus (1. Thess. 1, 1; 2. Thess. 1, 1; 2. Kor. 1, 19). Aus späterer Zeit wird uns weder in der Apostelgeschichte noch in den Paulinischen Briefen Weiteres über seine Wirksamkeit gemeldet. Er scheint später nicht mehr in der unmittelbaren Begleitung des Paulus gewesen zu sein. Wohin er damals von Korinth gegangen ist, ob wieder zurück nach Macedonien oder Kleinasien, oder nach Jerusalem, ist uns nicht bekannt. Aber nach dem, was wir sicher wissen, muss es nur natürlich erscheinen, dass er auch nach der Zeit in Verbindung geblieben ist, auf der einen Seite mit den älteren Aposteln und der Gemeinde in Jerusalem, der er ursprünglich angehörte und von der er bei der Mission nach Antiochien eines besonderen Vertrauens gewürdigt worden war, auf der andern Seite mit Paulus und den Paulinischen Gemeinden, namentlich in *den* Gegenden, wo er selbst mit wirksam gewesen war. Es ist daher gewiss keine in sich unwahrscheinliche Situation, dass er mit Petrus oder zu ihm nach Babylon gegangen, nun aber in Begriff war, sich wieder nach Kleinasien zu begeben; und dieses Vorhaben desselben konnte gar wohl Petrus veranlassen, ihm für die Gemeinden der Landschaften, welche er hauptsächlich zu besuchen dachte, wenn der Apostel auch bisher zu denselben nicht in irgend näherem Verhältnisse stand, als zu manchen anderen heiden-christlichen Gemeinden, ein Schreiben in der Art des unsrigen, von überwiegend allgemeinem paränetischem Inhalte mitzugeben. Nach dem, was uns nicht bloss aus der Apostelgeschichte, sondern auch aus den Aeusserungen des Paulus über die Stellung des Petrus gegen die Heiden-Christen bekannt ist, hat es auch in sich durchaus nichts Unwahrscheinliches, dass er mit diesen überwiegend heiden-christlichen Gemeinden überhaupt eine Verbindung solcher Art angeknüpft hat. Denn sein Verhalten zu Antiochien (Gal. 2) war, wie Paulus selbst es ansieht, seiner eigenen Anschauungsweise nicht entsprechend, sondern Erzeugniss einer gewissen Menschenfurcht, eine Schwäche ähnlicher Art, wie bei der Verleugnung; vgl. §. 139.*)

*) Den Zweck seines Schreibens bestimmt der Verfasser selbst 5, 12. Ist Petrus dieser Verfasser, so kann er einen Brief, der den angegebenen Zweck verfolgt, an Gemeinden im Missionsgebiet des Paulus nur unter ganz anderen Modalitäten erlassen haben, als *Bleek* annimmt, dem wohl auch die Behauptung einer zweiten Gefangenschaft des Paulus die richtige Beurtheilung der Sachlage verschiebt. Darüber kann freilich kein Zweifel obwalten, dass Petrus seiner Stellung zum Gesetze nach, das er nur als verpflichtend für die Judenchristen ansah, ohne den Gnadenstand der gesetzesfreien Heidenchristen in Frage zu stellen (s. o. S. 391 Anm. b ff.), an heidenchristliche Gemeinden eine Paränese hätte richten können, wie sie in unserem Briefe vorliegt; aber das ist auch sicher, dass ihm dennoch das Abkommen in Jerusalem im J. 50 über die Theilung des Missionsgebietes zwischen Paulus und den Uraposteln (Gal. 2, 9; Röm. 15, 15. 16), dessen strenges Einhalten ihm sein

§. 215. *Hieronymus* Ep. 150 ad Hedibiam quaest. 11 setzt voraus, und das hat auch z. B. noch *Bertholdt* angenommen, dass Petrus den Brief Hebräisch (Aramäisch) geschrieben und ihn durch einen Andern, etwa den Silvanus oder Marcus, ins Griechische habe übersetzen lassen. Allein für die Griechische Originalität spricht entschieden schon der Umstand, dass in den Anführungen oder Anwendungen alttestamentlicher Stellen überall die Worte der LXX dem Schreibenden vorgeschwebt haben, was in der Art, wie es

Streit mit Paulus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.) noch besonders nah legte, die Realisirung dieser Möglichkeit so lange verbot, als Paulus noch am Leben war und sein Hirtenamt über seine Gemeinden, sei es auch nur durch Briefe oder Sendboten, selbst noch ausüben konnte. Petrus kann also an die paulinischen Gemeinden Vorderasiens nur geschrieben haben, nachdem Paulus in der Neronischen Verfolgung hinweggerafft war. Bei dieser Voraussetzung ist aber das zweite Glied der Zweckbestimmung des Briefes 5, 12 *καὶ ἐπιμαρτυρῶν κτλ.* nicht so zu deuten, als ob Petrus judaisirenden Bemänglungen des von Paulus gepredigten Evangeliums gegenüber die Autorität desselben bei seinen Lesern feststellen wollte (*Flacius* u. A.; neuerdings ausser *Bleek Steiger* (Comm.), *Credner* (Einleit. S. 642 ff.), *Neander* (Pflanzung u. Leitung. (5) S. 453 ff.); ähnlich *Weiss* (Bibl. Theol. S. 121): Der Brief solle den Lesern durch ein apostolisches Zeugniss die Wahrheit der ihnen von Nichtaposteln verkündeten Lehre bestätigen); denn sonst müssten theoretische Ausführungen, die sich auf die Eigenthümlichkeiten der paulinischen Heilsverkündigung und deren judaistischen Gegensatz einliessen, im Brief zu finden sein: nach Anleitung der beiden einzigen Stellen im Briefe, in denen von dem den Lesern verkündeten Evangelium die Rede ist, 1, 12. 24, von denen die erste auf vv. 3—12 a, die zweite auf 13—24 a zurückweist, bildet vielmehr die eschatologisch gerichtete *ἐλπίς* mit ihren Objecten und die sündentilgende Kraft des Todes Christi (vrgl. 2, 24) mit ihren sittlichen Folgen den Inhalt des Evangeliums und heidnisches Leben in den Lüsten des Fleisches den Gegensatz desselben. So weit Petrus den Zweck *καὶ ἐπιμαρτυρῶν κτλ.* in seinem Briefe verfolgt hat, kann er also nur möglichem Rückfall in das heidnische Leben gegenüber die Wahrheit des Evangeliums bezeugt haben. Diese Bezeugung ist aber paränetisch gewendet, und so ordnet sie sich der ersten Zweckangabe 5, 12 *παρακαλῶν* ein. Die Veranlassung und der Zweck unseres Briefes ist demnach etwa so zu bestimmen: Die Schrecken der neronischen Verfolgung begannen sich auch in Kleinasien zu regen und liessen Nachwirkungen in ähnlichen Gewaltthaten von Seiten der Obrigkeit gegen die dortigen Gemeinden befürchten (1, 6; 3, 14. 17); da erliess Petrus sein Mahnschreiben an die ihres Hirten beraubten paulinischen Gemeinden, um sie aufzufordern, in der bevorstehenden Trübsal die christliche *ἐλπίς*, überhaupt die Gnade, das Christenthum, in das sie gestellt sind, festzuhalten und nicht in die Laster des heidnischen Lebens zurückzufallen, die Gebote des christlichen Sittengesetzes nach allen Richtungen zu erfüllen und damit ihren Glauben zu bewähren, namentlich aber die bevorstehenden Verfolgungen standhaft zu ertragen. Ist aber Petrus etwa nicht der Verfasser, so erleidet diese Bestimmung Modificationen (s. S. 667). M.

der Fall ist, sich bei ursprünglich Aramäischer Conception des Briefes nicht begreifen lassen würde. — Andere, wie *Eichhorn, Böhme* (Ep. ad Hebr. Praef. p. XLVIII), sind der Meinung, Petrus habe den Brief in seinem Namen durch einen Schüler des Paulus, den Marcus oder Silvanus, schreiben lassen, dem er nur die Materialien angegeben hätte. Zu einer solchen Annahme finden sie sich durch das Verhältniss unseres Briefes zu Paulinischen Briefen veranlasst.*) Wie schon §. 208 bemerkt ist, dass Petrus den Brief des Jakobus gekannt und an mehreren Stellen nachgeahmt zu haben scheine, so hat schon *Semler* auf die Aehnlichkeit unseres Briefes mit Paulinischen Briefen hingewiesen. Diese findet in der That in einem solchen Maasse statt (s. bei *de Wette* §. 172 Anm. a. b), dass wir eine Bekanntschaft des Schreibenden mit verschiedenen unserer Paulinischen Briefe annehmen müssen.**) Eine solche Annahme hat auch in sich gar nichts Unwahrscheinliches. Bei der Verbindung, worin im apostolischen Zeitalter die verschiedenen christlichen Gemeinden unter einander standen, und bei dem mannichfaltigen Verkehr namentlich der übrigen Gemeinden mit der zu Jerusalem, z. B. durch Paulus selbst, war es natürlich, dass die evangelischen Schriften und solche apostolische Briefe, die nur irgend ein allgemeineres Interesse darboten, sehr bald nach der Abfassung in Abschriften weit über den Kreis hinaus, für den sie ursprünglich geschrieben waren, verbreitet und bekannt geworden sind; daher kann es nicht auffallen, dass die Paulinischen Briefe sehr zeitig auch dem Petrus bekannt geworden sind, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie Paulus von Anfang an bemüht gewesen war, unter den Aposteln sich gerade zu Petrus in ein persönliches Verhältniss zu setzen (Gal. 1, 18), wie beide Apostel auch später mehrfach kürzere oder längere Zeit zusammen gewesen waren, in Jerusalem und Antiochien, wie

*) *Ewald* (Sieben Sendschreiben. 1870. S. 2 f.) hat *Eichhorn's* Meinung wieder aufgenommen bzw. dahin fortgebildet, dass Petrus, während Paulus Reise nach Spanien in Rom, wohin sich die Christen Kleinasiens um Aufklärung über die Neronische Verfolgung und die von da aus drohenden Gefahren gewandt haben, diese Aufklärung gibt und die nothwendigen Ermahnungen und Belehrungen hinzufügt, aber die Ausführung seiner Gedanken im reinsten Griechisch der geschickten Hand des Silvanus (5, 12) überlässt. M.

**) Sicher falsch ist, wenn *Weiss* ausführlich (S. 374—434) zu beweisen sucht, dass Paulus von Petrus abhängig sei.

ihre Wirkungskreise unmittelbar oder mittelbar sich zum Theil in denselben Gemeinden auch ausserhalb Judäa's berührten, wie in Antiochien und Korinth, und wie Petrus natürlich fortwährend für die Wirksamkeit des Paulus ein lebendiges Interesse hegen musste;*) dazu stimmt auch, dass wir ihn gerade in diesem Briefe in näherer persönlicher Verbindung mit zwei Männern finden, die wir auch als nähere Freunde und Gehülfen des Paulus kennen, dem Silvanus und Marcus. Da nun Paulus aller Wahrscheinlichkeit nach der erste unter den Aposteln war, welcher mit christlichen Gemeinden einen brieflichen Verkehr pflegte, so mag wohl der Charakter und die Manier seiner christlichen Briefe auch auf den Typus der Briefe anderer christlichen Lehrer zeitig einen Einfluss geübt haben, der sich auch auf die Behandlungsweise einzelner Materien und zum Theil selbst auf die Darstellung erstreckt hat. Allein gerade von Petrus soll sich eine bestimmter ausgeprägte Eigenthümlichkeit in Vorstellungen wie in der Sprache erwarten lassen, als unser Brief bekunde. Indess wir haben keine Berechtigung, das so ohne weiteres vorauszusetzen. Dass er nicht in jeder Beziehung selbständig war, zeigt sein schwankendes Benehmen in Antiochien; es lässt sich also wohl denken und selbst noch eher, dass er auch als Schriftsteller nicht durchaus selbständig aufgetreten ist, sondern in einer gewissen Abhängigkeit von Anderen, wie von Paulus und auch von Jakobus. Ob Petrus den Brief eigenhändig geschrieben oder, wie Paulus die meisten seiner Briefe, einem Andern, etwa dem Marcus oder Silvanus, dictirt hat, lässt sich nicht ermitteln; darauf kommt auch nichts an. Dass er ihn aber durch einen dieser Beiden oder überhaupt durch irgend einen Andern sollte haben in seinem Namen aus-

*) *Bleek* sieht das Verhältniss des Petrus zu Paulus zu sehr ins Schöne. Der geschichtliche Petrus steht zwar innerlich ganz anders zu Paulus, als der Petrus der ebionitischen Ueberlieferung zu „dem feindseligen Menschen“ (Recogn. I, 70); denn er erkennt das Recht der gesetzesfreien Heidenkirche an. Aber der Streit in Antiochien hatte das persönliche Verhältniss zwischen beiden Aposteln doch wohl abgebrochen, zumal der dort verhandelte Streitpunkt, das Aufgeben der gesetzlichen Strenge in der Beobachtung der Speisegesetze von Seiten der Judenchristen in gemischten Gemeinden, im apostolischen Zeitalter zwischen Paulus und den Uraposteln unverglichen blieb, wesshalb es fraglich ist, ob man bei Petrus gerade eine so eingehende Beschäftigung mit den paulinischen Briefen voraussetzen darf, als hier geschieht und unser Brief es nah legt. M.

arbeiten lassen, ist an sich durchaus unwahrscheinlich. Aber jene Erscheinung berechtigt uns auch nicht, den Brief für unecht zu halten.

So zuerst *H. H. Cludius,* Uransichten des Christenthums, nebst Untersuchungen über einige Bücher des N. T. Altona 1808. Abschn. 9. S. 296 bis 311, der den Verfasser für einen Judenchristen aus Kleinasien hält; gegen ihn *Augusti* in einem Jenaer Programm 1808: *Nova, quae 1. Petri ep. αὐθεντίαν* impugnat, hypothesis sub examen vocatur, und *Bertholdt* VI. §. 667. Dann hat *de Wette* sich — in den verschiedenen Ausgaben seiner Einl. und im Exeget. Handb. mehr oder weniger — zweifelhaft über den Ursprung des Briefes ausgesprochen. [Aehnlich *Reuss.*] Entschieden hat sich *Schwegler* für die Unechtheit erklärt (Nachapost. Zeitalter II. 2—21), der die Abfassung erst in die Zeit Trajans, in das erste Viertheil des 2. Jahrhunderts setzt und anzunehmen scheint, dass er zu Rom geschrieben sei. [Ebenso *Baur* (Theol. Jahrbb. 1856, S. 193 ff.; Christenth. u. K. der drei ersten Jahrhh. (2) S. 123 ff.; Neutestamentl. Theol. S. 287 ff.), *Hilgenfeld* (Ztschr. f. wiss. Theol. 1858, S. 592 f.), *Lipsius* (Chronologie der röm. Bischöfe. S. 166), *Keim* (Protestant. Kztg. 1872, S. 152 ff.), *Holtzmann* (Judenth. u. Christenth. im Zeitalter der apokryph. u. neutestamentl. Literatur. 1867, S. 717; Bibel-Lexikon IV, S. 494 ff.). Sie machen darauf aufmerksam, dass der Brief unmöglich von der Neronischen Verfolgung sprechen könne, da diese sich schwerlich über das Weichbild der Stadt Rom ausgedehnt und ein rasches Ende gefunden habe; dagegen stimme Alles, was wir über die Verfolgung unter Trajan wissen, Zug für Zug mit den betreffenden Notizen unseres Briefes überein. Der Brief versetzt uns auf einen ihrer Hauptschauplätze 1, 1, von dem wir durch Plinius, den Statthalter von Bythinien (epp. X, 97), Kunde haben; er schildert die Verfolgung als eine über die Christenheit im ganzen römischen Reich verhängte (5, 9); und das geordnete richterliche Verfahren (3, 15), welches das Bekenntniss zu Christo als solches (4, 16) strafrechtlich verfolgt, tritt auch zum ersten Mal bei der Trajanischen Verfolgung (um das J. 104 oder 111) ein. Sodann weisen sie auf die literarische Abhängigkeit unseres Briefes von dem Jakobus- und Hebräerbrief, von dem Römer- und Epheserbrief hin, ja von der gesammten paulinischen Literatur, die eines Apostels, wie Petrus, kaum würdig sei und dem unter seinem Namen verfassten Sendschreiben seinen Ort jenseits des geschichtlich beglaubigten Lebens des Hauptes der Urapostel anweise. Sei der Brief aber aus diesen Gründen unecht, so lasse er sich seinem dogmatischen Standpunkt nach — und darauf weise auch die Aussage *καὶ ἐπιμαρτυρῶν κτλ.* und die Erwähnung des Pauliners Silvanus hin (5, 12) — nur als eine im Namen des Petrus erlassene Unionschrift eines Pauliners begreifen, welche den von Paulus gestifteten heidenchristlichen Gemeinden Vorderasiens die Geistesgemeinschaft der beiden grossen Apostel Petrus und Paulus bezeugen solle und den Paulinismus mit einer Wendung auf das Ethische hin zur Darstellung bringe, in der er auch Judenchristen annehmbar erscheinen könne. — Als Vertheidiger der Echt-

heit ist neuerdings mit besonderem Eifer *B. Weiss* aufgetreten (Petrinischer Lehrbegr. 1855; Stud. u. Krit. 1865, S. 619 ff.; Biblische Theol. des N. T.'s. 1868, S. 120 ff.), der aber judenchristliche Gemeindestiftungen in Kleinasien schon vor der Missionsthätigkeit des Paulus daselbst zu Hülfe nehmen und den Brief noch vor dem Ephesinischen Aufenthalt des Paulus geschrieben sein lassen muss, um die Originalität auf Seiten des Petrus, die literarische Abhängigkeit bei Paulus finden zu können, und der dann doch noch genöthigt ist, die Localfarbe der Stellen, die sich auf die Verfolgung der Kirche beziehen, zu verwischen. Ohne solche ganz ungeschichtliche Voraussetzungen zu Hülfe zu nehmen, haben *Huther* (1852), *Wiesinger* (1856), *Schott* (1861) in ihren Commentaren die Vertheidigung der Echtheit geführt, indem sie der Trajanischen Verfolgung die Neronische, und der literarischen Abhängigkeit des Briefes seine relative Originalität und die Schranken der Individualität des Petrus, dessen Charisma nicht nach der Seite der literarischen Production lag, entgegengestellt haben. — In *meinem* Römerbrief (1866) S. 155 habe ich mich noch bestimmt für die Echtheit des Briefes erklärt; ich muss diese Ansicht jetzt fallen lassen, da namentlich die literarischen Berührungen unseres Briefes mit dem Epheserbrief seine Echtheit ausschliessen (s. o. S. 536) und die Annahme von Nachwirkungen der Neronischen Verfolgung in Vorderasien nur eine nahliegende, aber nicht positiv zu erweisende Hypothese ist. Dennoch ist der Brief kein Document des Unionspaulinismus; schon die specifisch judenchristliche Bezeichnung der Addressaten und das gänzliche Fehlen von δικαιοῦσθαι und δικαιοσύνη im technisch paulinischen Sinne in demselben scheint mir diese Annahme zu verbieten; in seinen specifischen Ideen (s. *Ritschl*, a. a. O. S. 116 ff.) bringt er die urapostolische Auffassung des Christenthums zum Ausdruck. Sein Verfasser fühlt sich in der Nothlage der Kirche unter Trajan bewogen, den kleinasiatischen Gemeinden, deren einer Glied er wohl gewesen sein mag, die Ermahnungen zuzurufen, welche die gegenwärtige Zeit zu erfordern schien; indess nach einem damals für unverfänglich geltenden literarischen Gebrauch spricht er, um seinen Worten Autorität zu verschaffen, im Namen eines Grösseren, des Apostels, der seiner pietätvollen Verehrung am Höchsten steht. Und während es bei der eminent praktischen Aufgabe, welche der Verfasser des 1. Petr. lösen will, absolut unerfindlich wäre, aus welchem Grunde ein Pauliner paulinischen Gemeinden gegenüber den Erfolg seines Schreibens durch die gewählte Einkleidung selbst in Frage gestellt haben sollte, so wird es durchaus begreiflich, dass ein Anhänger des Petrus diese Einkleidung wählt und dem möglichen Misserfolg seiner Ermahnungen dadurch vorbaut, dass er seinen Apostel 5, 12 eine Billigung des paulinischen Christenthums aussprechen lässt und ihn mit den in paulinischen Kreisen accredidirten apostolischen Gehülfen Silvanus und Marcus in Verbindung setzt. M.]

Aber schon im Inhalte haben wir gelegentlich Mehreres gefunden, was sich nur bei Voraussetzung der Echtheit und einer Abfassung im apostolischen Zeitalter natürlich erklären

lässt. So setzt auch z. B. 1, 14 die Leser offenbar als solche voraus, die selbst aus dem Heidenthume bekehrt seien, nicht als deren Söhne oder Enkel; ebenso führt 1, 8 darauf, dass der Schreibende — im Gegensatze gegen die ersten Leser — Jesum selbst gesehen hatte (vgl. 5, 1), wobei dieses doch durchaus nicht so hervorgehoben ist, als ob es von einem Andern dem Petrus in den Mund gelegt wäre; mit Recht findet *Schleiermacher* darin einen Beweis für die Echtheit des Briefes. Ganz besonders aber spricht für die Echtheit des Briefes auch sein Ansehen und sein Gebrauch in der Kirche.

Eusebius rechnet von den 7 katholischen Briefen nur diesen und den 1. Joh. zu den Homologumenen (H. E. III. 3, 25; s. §. 246), ohne auch nur im entferntesten anzudeuten, dass ihm etwas von Zweifeln gegen den apostolischen Ursprung desselben bekannt sei; ebenso wird er ausdrücklich als apostolische Petrinische Schrift angeführt von *Origenes*, der ihn auch im Gegensatze gegen den 2. Petrinischen Brief als eine *ὁμολογουμένην ἐπιστολήν* bezeichnet (in Matth. Tom. I. bei Euseb. VI. 25), von *Clemens Al.*, *Cyprian*, *Tertullian* [Scorpiace 12. 14; adv. Jud. 10] und *Irenäus**). [Dagegen wird er noch nicht erwähnt im Canon Muratori. Indess schon bei Hermas finden sich Spuren seines Vorhandenseins (*Zahn*, Der Hirt des Hermas. 1866. S. 421 ff.),] und nach *Eusebius* III. 39 [s. oben S. 278 Anm.]; IV. 14**) haben auch *Papias* und *Polykarp* Zeugnisse aus diesem Briefe angewandt, d. h. sie haben den Brief benutzt; in der That finden sich in Polykarps Brief an die Philipper an mehreren Stellen unverkennbare Reminiscenzen aus unserm Briefe.***) Nicht minder wichtig ist, dass unser Brief im 2. *Petrin. Br.* 3, 1 als ein anerkanntes Petrinisches Sendschreiben vorausgesetzt wird. Denn ist jener Brief auch unecht, so kann er doch spätetens nicht lange nach dem Anfange des 2. Jahrhunderts geschrieben sein, also beweist jene Stelle deutlich, dass damals unser Brief schon als ein echtes Petrinisches Sendschreiben bekannt und anerkannt war. [Diese Gründe sind nicht zwingend. M.]

§. **216.** Betrachten wir nun aber die Echtheit unseres Briefes als hinreichend gesichert, so nöthigt doch das Verhältniss desselben zum Briefe des Jakobus und zu Paulinischen Briefen, die Abfassung in eine ziemlich späte Zeit der Wirk-

*) Euseb. V. 8: *Μέμνηται δὲ (ὁ Εἰρηναῖος) καὶ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς, μαρτύρια ἐξ αὐτῆς πλεῖστα εἰσφέρων· ὁμοίως δὲ καὶ τῆς Πέτρου προτέρας.* Vgl. *Iren.* adv. Haer. IV. 9, 2 u. IV. 16, 5. B.

**) *Ὁ μέντοι Πολύκαρπος ἐν τῇ δηλωθείσῃ πρὸς Φιλιππησίους αὐτοῦ γραφῇ φερομένῃ εἰς δεῦρο, κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς.* B.

***) Polyk. c. **1**, 1. *Petr.* 1, 8; — c. **2**, 1. Petr. 1, 21; 3, 9; — c. **5**, 1. Petr. 2, 11; — c. **7**, 1. Petr. 4, 7; — c. **8**, 1. Petr. 2, 24 (mit den vorhergehenden Versen); — c. **10**, 1. Petr. 2, 12; 5, 5.

samkeit des Petrus zu setzen. Denn unter den Paulinischen Briefen hat Petrus unter andern auch die aus der ersten Römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefe an die Kolosser und Epheser an einzelnen Stellen wahrscheinlich vor Augen gehabt.*) Als Paulus jene Briefe schrieb, war Marcus bei ihm in Rom, scheint aber (nach Kol. 4, 10) im Begriff gewesen zu sein, nach Kleinasien zu ziehen. Vielleicht ist er damals auch zu Petrus nach Babylon gekommen, und hat auch abschriftlich jene Briefe mit sich geführt, sei es, dass er diese Abschriften sich schon in Rom selbst genommen hatte oder in Kleinasien. Petrus mag in Babylon schon seit mehreren Jahren gewesen sein, vielleicht schon zu der Zeit, als Paulus zu Jerusalem gefangen genommen ward, da er damals wohl nicht in Jerusalem war. Erst später ist er nach Rom gekommen und hat dort seinen Glauben mit seinem Tode besiegelt.

Der zweite Petrinische Brief.

§. **217.** Dieser Brief bezeichnet sich selbst in der Begrüssung 1, 1 als eine Schrift des „Simon Petrus, Knechtes und Apostels Jesu Christi", und als gerichtet an die, „welche in der Gerechtigkeit Gottes und des Heilandes Jesu Christi eines gleichwerthen Glaubens wie wir theilhaftig geworden sind", ohne alle locale Beschränkung, so dass der Brief darnach eigentlich noch in höherem Grade als der erste Petrinische Brief als eine ἐπιστολὴ καθολική erscheinen würde. Von jeher aber ist der Brief hinsichtlich seines Ursprunges Gegenstand vielfältiger Bedenken gewesen, die in der neueren Zeit die Wendung genommen haben, dass gegenwärtig unter den protestantischen Theologen Deutschlands, welche überhaupt kritische Forschungen in Bezug auf den Ursprung des Kanons der heiligen Schrift zulassen, nur sehr wenige die Echtheit des Briefes festzuhalten sich getrauten. Die Bedenklichkeiten

*) Den Nachweis s. bei *Credner*, Einleitung S. 634 ff. und *Holtzmann*, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe. 1872. S. 261 ff. M.

gegen dieselbe sind auch in der That bei keiner Schrift des N. T. mehr gegründet, als bei dieser. Sie liegen theils in der äusseren Geschichte des Briefes in der älteren Kirche, theils in der inneren Beschaffenheit desselben an sich und im Verhältniss zum 1. Petr. Br., theils in seinem Verhältnisse zum Briefe Judä.

I. Wie der Brief Judäa, so ist auch 2. Petr. besonders wider gewisse Menschen gerichtet, welche sich zum Verderben der christlichen Kirche in derselben befanden; und in deren Schilderung und Bestreitung bieten beide Briefe im Einzelnen eine auffallende Verwandtschaft, zum Theil wörtliche Uebereinstimmung dar, die um so auffallender ist, da doch (s. S. 644) der ganze Charakter dieser Menschen in beiden Briefen etwas verschieden erscheint. Das Verhältniss ist hier der Art, dass der Verfasser der einen Schrift die andere gekannt und sich daraus Vieles angeeignet haben muss. Früher wurde nun gewöhnlich der zweite Petrinische Brief als der ursprüngliche betrachtet;*) die meisten neueren Ausleger und Kritiker erklären sich mit Recht für die Originalität des Briefes Judä.**) Der Brief Judä hat überall, sowol in der Gedankenverbindung als im Ausdrucke etwas Einfaches, Natürliches, was 2. Petr. viel weniger der Fall ist, wo Manches in der Darstellung und Verknüpfung so wenig klar ist, dass sich die Annahme aufdrängt, der Verfasser habe den Brief Judä nachgeahmt, und nicht immer glücklich, wie das bei Ausführungen, bei denen fremde Schriften nachgeahmt sind, überhaupt leicht der Fall ist.

Besonders beweisend erscheinen hier folgende Stellen:

1) 2. Petr. 2, 4 ff. werden Beispiele von Strafgerichten angeführt, durch welche Gott in alter Zeit Solche gestraft habe, die sich frevelhaft wider ihn vergingen. In der beobachteten Reihenfolge hat besonders das letzte Beispiel, von Sodom und Gomorrha, etwas sehr Mattes und Unpassendes. Denn nach dem Vordersatz: „wenn Gott nicht die Engel verschonte“,

*) So schon *Luther;* eben so *Mill, Wolf, Semler, Michaelis, Storr* (Opusc. acad. II. 411 ff.), *Hänlein* (Ep. Jud., Erl. [*1799] 1804), *Pott, Dahl* (De authentia epp. Petrinae posterioris et Judae. Rostock 1807), auch noch *Dietlein* (Der 2. Br. Petr. ausgel. Berl. 1851), [*Hofmann* (Weissag. u. Erfüll. II, S. 306), *Thiersch.*]

**) So *Herder* (Briefe zweener Brüder Jesu in unserm Kanon. Lemgo 1775), *Hug, Eichhorn*, besonders *Ullmann* (Der 2. Petrin. Br. krit. unters. Heidelb. 1821), *Jessien*, a. a. O., *Schott, Credner, Neander, Mayerhoff, de Wette, Guericke, [Huther, Wiesinger, Ewald, Schenkel.]*

erwartet man den Nachsatz: „so wird er auch diese Menschen nicht verschonen, welche, obwol äusserlich der Gemeinde Gottes angehörend, doch sich eines solchen Verhältnisses im höchsten Grade unwürdig machen“; dagegen folgt das zweite Beispiel von der Tilgung der gottlosen Erde durch die Sintfluth und bildet schon einen unpassenden Antiklimax, noch weit mehr das dritte von Sodom und Gomorrha; überhaupt rechnet man nur auf Beispiele von solchen Wesen, welche früher zu Gott in einem besonders nahen Verhältnisse standen und sich dessen unwürdig bewiesen hatten. Viel angemessener erscheint die Parallele Jud. 5—9. Zwei Beispiele finden sich hier auch, die widerspenstigen Israeliten in der Wüste und die gefallenen Engel; daran schliesst sich zwar auch die Hinweisung auf Sodom und Gomorrha, aber nicht als ein drittes Beispiel, sondern bloss als Erläuterung des zweiten, indem die Versündigung jener Engel als eine ähnliche bezeichnet wird, wie diejenige, weshalb Gott Sodom und Gomorrha vertilgt hatte.

2) Etwas sehr Unklares hat 2. Petr. 2, 11 von den Engeln, welche nicht gegen einander ein schmähendes Urtheil fällen. Es erklärt sich dieses nur bei Vergleichung der entsprechenden Stelle Jud. 9, dass der Erzengel Michael gegen den Satan kein schmähendes Urtheil ausgesprochen habe. Auch hier findet darnach die höchste Wahrscheinlichkeit statt, dass der Verfasser des 2. Petr. Br., der auch sowol das unmittelbar Vorhergehende als das Folgende mit dem Br. Judä gemein hat, jene Stelle im Br. Judä nachgeahmt und den darin liegenden Gedanken sich hat aneignen wollen, wobei er sich, mit Verwischung des Individuellen, allgemeiner auszudrücken suchte.

3) 2. Petr. 2, 12 erscheint das *οὗτοι δὲ* als Anknüpfung an das Vorhergehende wenig passend und natürlich, dagegen an der entsprechenden Stelle Jud. Vs. 10 nach der Form des Vorhergehenden ganz angemessen. Eben so steht es aber auch mit dem Inhalt dieser Verse selbst in den beiden Briefen. Die Worte bei Judas geben einen in sich klaren und bestimmten Sinn; dagegen lässt sich 2. Petr. der eigentliche Sinn der Worte nicht leicht erkennen, ohne auf ihren Ursprung im Br. Judä zurückzugehen.

4) 2. Petr. 3, 2: *τῆς τῶν ἀποστόλων ἡμῶν* [oder *ὑμῶν*] *ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος*. Mag man hier *ἡμῶν* oder mit Lachmann *ὑμῶν* lesen, immer erscheint die Ausdrucksweise höchst unnatürlich und kaum construirbar; man weiss nicht, ob das Pronomen von *ἀποστόλων* oder von *τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος* abhängig, oder bei der rec. *ἡμῶν* Apposition zu *ἀποστόλων* sein soll; das Eine ist grammatisch so hart wie das Andere. Dagegen heisst es Jud. Vs. 17 einfach und klar: *τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Die Unklarheit und Verwicklung im 2. Petr. Br. ist dadurch entstanden, dass der Verfasser sich selbst als Apostel bemerklich machen wollte; da er aber dafür den Ausdruck im Br. Judä nicht passend fand, schaltete er das Pronomen ein, und zwar entweder *ὑμῶν*, als Genitiv von *ἀποστόλων* abhängig, oder wahrscheinlicher *ἡμῶν*, als Apposition zu *ἀποστόλων*. Auch dass 2. Petr. ausser den Aposteln noch die Propheten genannt werden, ist in diesem

Zusammenhange nicht recht natürlich und wol sicher nicht das Ursprünglichere.

Auf dasselbe Urtheil führt auch eine Vergleichung der Schilderung der Menschen in dem einen und in dem andern Briefe, gegen welche polemisirt wird. Für die Priorität des 2. Petri könnte allerdings das zu sprechen scheinen, dass während Judas dieselben als gegenwärtig schildert, der 2. Petr. Br. von ihnen wie von zukünftigen redet; so besonders deutlich 2, 1—3 (*ἔσονται, παρεισάξουσι*); vgl. 3, 3. 17. Indess in Widerspruch damit ist 2, 12—22 von ihnen deutlich als von Solchen die Rede, die gegenwärtig waren und schon bisher ihr Unwesen getrieben hatten; s. besonders Vs. 15: *καταλιπόντες εὐθείαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν.* Vs. 17: *οὗτοι εἰσὶ πηγαὶ ἄνυδροι κτλ.* Darnach muss der Verfasser dieses Briefes die Menschen, welche er bekämpft, schon eben so in ihrer bisherigen verderblichen Wirksamkeit vor Augen gehabt haben, wie Judas seine Gegner. Nun findet sich aber in der Polemik des 2. Petr. Br. *ein* Zug, der im Briefe Judä nicht vorkommt, dass sie nämlich die Gläubigen verspotten, welche mit Zuversicht auf die Erfüllung der Verheissung des Herrn über seine Wiederkunft harren, da doch nach dem ganzen bisherigen Gange der Welt eine solche Katastrophe nimmer zu erwarten sei, 3, 2 ff. Ohne Zweifel sind hier eben dieselben Menschen gemeint, von denen im Vorhergehenden die Rede war, wie denn jener Hohn aus derselben frivolen Gesinnung hervorging, die vorher an ihnen gerügt war. Wenn nun der 2. Petr. Br. der frühere Brief wäre, so würde Judas diesen Zug in seiner Schilderung nicht ausgelassen haben, da ihre Frivolität diese bestimmte Richtung auch weiter wird beibehalten haben, weil die Gläubigen die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft des Herrn noch lange festhielten. In der entsprechenden Stelle Jud. 18 ist aber bloss im Allgemeinen von Spöttern die Rede, welche nach ihren gottlosen Lüsten wandeln. Ungezwungen erklärt sich das nur, wenn wir den 2. Petr. Br. als das spätere Schreiben setzen, dessen Verfasser der allgemeineren Charakterisirung jener Menschen bei Judas diesen speciellen Zug hinzugefügt hat nach der Weise, wie zu seiner Zeit ihre Frivolität sich besonders kund gab. Damit hängt auch zusammen, dass 2. Petr. diese Menschen anders als bei

Judas gleich von vorne herein als *Irrlehrer* bezeichnet werden (2, 1). Auch nach der Schilderung im 2. Petr. Br. lässt sich nicht verkennen, dass theoretische Irrthümer auf diesem Gebiete nicht gerade das Ursprüngliche waren, wovon die sittliche Verirrung erst ausgegangen, sondern umgekehrt; aber als dieser Brief geschrieben ward, scheinen diese Verführer schon zugleich durch eine Theorie nicht bloss ihre Frivolität vor sich selbst zu rechtfertigen, sondern auch Andere irre zu leiten; und auch das führt auf eine vergleichungsweise spätere Zeit.*)

Können wir aber nach Allem diesem nicht zweifeln, dass der Verfasser des 2. Br. Petri den Br. Judä vor Augen gehabt hat, so scheint darin ein sehr bedeutender Grund gegen die Echtheit des ersteren zu liegen.

Wie hätte Petrus bei seiner hervorragenden Stellung in der Kirche das Schreiben eines andern Jüngers, der nicht einmal Apostel war, zum Theil so ungeschickt überarbeiten können, als es in dem ihm zugeschriebenen zweiten Brief geschehen ist! Auch schon die späte Abfassungszeit des Judasbriefes, gewiss erst kurz vor der Zerstörung Jerusalems, scheint die Möglichkeit einer Benutzung desselben durch Petrus auszuschliessen.

§. 218. II. Ohne die Annahme der Unechtheit des Briefes würde sich auch kaum die *äussere Geschichte* desselben in der älteren Kirche begreifen lassen. Ein Brief, den ein so angesehener Apostel, wie Petrus, nicht etwa an eine einzelne Privatperson, auch nicht an irgend eine einzelne kleine entlegene Gemeinde, sondern an die ganze Christenheit geschrieben, hätte doch wohl, wenn er nicht sogleich nach der Abfassung durch zufällige Umstände verloren gegangen war, was bei diesem Briefe nicht der Fall gewesen sein kann, gleich von Anfang an in der christlichen Gemeinde so bekannt und verbreitet worden sein müssen, dass über dessen Authentie kein Zweifel gehegt ward, und dass er auch, wenn anders der Inhalt wie bei diesem Briefe dazu Veranlassung gab, zeitig als apostolische Autorität benutzt sein würde. Namentlich hätte unser Brief bei dem Verhältnisse seines Inhaltes zu dem des Briefes Judä weit eher als dieser in kirchlichen Gebrauch genommen sein müssen, sowol weil der Apostel

*) Vrgl. jedoch o. die Anm. S. 645, welche das Urtheil *Bleek's* über die rein praktische Verirrung, gegen welche der Brief des Judas gerichtet sein soll, modificirt. M.

Petrus als christlicher Lehrer in einem ungleich höhern Ansehen stand als Judas, als auch weil der Brief des Judas durch die zum Theil selbst ausdrückliche Benutzung Jüdischer apokryphischer Schriften in der christlichen Kirche schon frühzeitig Anstoss erregte und bedenklich machte, ihn für den kirchlichen Gebrauch anzuwenden; dagegen sind im 2. Petr., auch wo sonst unverkennbar der Br. des Judas zu Grunde liegt, doch jene Beziehungen auf den Inhalt von Apokryphen und späteren Jüdischen Legenden überhaupt entweder ganz weggelassen oder durch Verallgemeinerung des Ausdrucks sehr verwischt, so dass der Brief in dieser Beziehung niemals Anstoss erregt hat. Auffallender Weise finden wir gleichwol den Br. Judä in der Kirche früher und weit mehr als eine kirchliche Autorität benutzt als den 2. Petr., eine Erscheinung, welche sich bei der Voraussetzung der Echtheit des letzteren nicht leicht erklären lässt.

Manche haben, und so wieder *Dietlein*, in einzelnen Stellen der apostolischen Väter wie der kirchlichen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts Reminiscenzen aus unserm Briefe finden wollen; diese würden an sich seine Anerkennung als einer apostolischen Schrift noch nicht beweisen; aber auch keine derselben verträgt eine nähere Prüfung. Noch *Guericke* meint, dass *Justin. Martyr* Dial. c. Tryph. c. 81 (p. 308 Paris): *συνήκαμεν καὶ τὸ εἰρημένον, ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς χίλια ἔτη, εἰς τοῦτο συνάγειν*, sich auf 2. Petr. 3, 8 bezöge. Wahrscheinlich hat aber *Justin* nur an Ps. 90, 4 gedacht, und eben so *Irenäus* adv. Haer. V. 23. 28. Ganz ungegründet ist, wenn *Schott* (§. 99 not. 1) meint, wozu auch *Guericke* S. 473 Anm. 1 [(3) S. 457 Anm. 1] geneigt scheint, *Theophilus* ad Autol. II. 11 (ed. Benedict. c. 9) habe 2. Petr. 1, 21 vor Augen gehabt, da beide Stellen wenig gemein haben. Von *Clemens Al.* wissen wir freilich (aus Euseb. VI. 14,*) Phot. Bibl. cod. 109), dass er in seinen Hypotyposen die sämmtlichen katholischen Briefe behandelt hatte, folglich auch 2. Petr. Doch folgt daraus nicht, dass der Brief damals in der Kirche und auch nur in der Alexandrinischen im Ansehen einer echt apostolischen Schrift stand; denn Clemens hatte in denselben Hypotyposen auch die von der Kirche niemals anerkannte Apokalypse des Petrus erklärt; da sich aber aus seiner Erklärung desselben nichts erhalten hat, so kennen wir auch sein Urtheil über den Ursprung des Briefes nicht. In den uns erhaltenen Schriften des *Clemens* macht er von unserm Briefe nirgends Gebrauch, eben so wenig *Tertullian*, während beide den Br. des Judas als echte und kirchliche Schrift benutzen. Dass *Irenäus* unsern Brief nicht als eine echte

*) *Ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι ξυνελόντα εἰπεῖν πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών· τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς· τήν τε Βαρνάβα καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν.* B.

Schrift des Petrus gekannt haben kann, ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit aus Haer. IV. 9, wo er 1. Petr. 1, 8 so anführt: Petrus ait in epistola sua [vgl. *Clemens Al.* Strom. III: *Καὶ ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ τὰ ὅμοια λέγει*]. In der *Peschito* findet sich 2. Petri eben so wenig als der Br. Judä; also hatten beide Briefe zu Ende des 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts in der Syrischen Kirche kein kirchliches Ansehen, unser Brief gewiss nur desshalb, weil er in dieser Kirche damals nicht für echt galt; das ist aber für die Frage nach seiner Echtheit ein höchst bedeutendes Moment, da Petrus selbst wenigstens zu der Kirche des Syrischen Antiochien in einem persönlichen Verhältnisse gestanden hatte.

Bis Anfang des 3. Jahrhunderts finden wir durchaus keine sichere Spur, dass der Brief auch nur in einzelnen Gemeinden als eine apostolische Schrift bekannt gewesen sei. Erst von da an ward er mehr verbreitet und fand allmählich Anerkennung.

Origenes benutzt Stellen des Briefes als Petrinisch und spricht von zwei Briefen des Petrus, aber beides nur in solchen Schriften, welche sich bloss in der Lateinischen Uebersetzung des *Ruffinus* erhalten haben (Homil. VII in Josuam. Opp. ed. Delarue II. 412; Homil. IV in Levit. Opp. II. 200); wie so vielfältig, hat dieser sich wahrscheinlich auch in dieser Beziehung willkührliche Veränderungen erlaubt, da *Origenes* in Joann. Tom. VI. c. 18 (Opp. IV. 135) den ersten Brief so citirt: *Παρὰ τῷ Πέτρῳ ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ*, und ebenso in Matth. Tom. I. (bei Euseb. VI. 25; s. unten §. 245), und sich in Joann. Tom. V. 3 (Euseb. ib.) so ausspricht: *Πέτρος .... μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ.* Nach der letzteren Stelle wurde der Brief indess damals wenigstens hin und wieder als Petrinisch betrachtet. Doch finden sich auch noch im 3. Jahrhundert wenig sichere Spuren seiner Benutzung und noch weniger seiner Anerkennung als eines echten Petrinischen. In letzterer Beziehung lässt sich aus dieser Zeit nur noch *Firmilian* (B. zu Cäsarea in Kappadocien c. 250) nennen, der wenigstens wahrscheinlich diesen Brief als Petrinisch betrachtet hat, da er in einem Briefe an Cyprian [Cypr. ep. 75 p. 232 ed. Gersdorf] sagt: (Petrus et Paulus) in epistolis suis haereticos exsecrati sunt et, ut eos evitemus, monuerunt. Noch *Eusebius* sagt III. 3 ausdrücklich: *τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ (Πέτρου) δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν.* Doch geht aus seinen sonstigen Aeusserungen hervor, dass der Brief damals allerdings ziemlich bekannt war und von Manchen als eine nützliche Schrift gleich anderen Schriften fleissig benutzt ward; und so fand er seit dem 4. Jahrhundert immer mehr Anerkennung als eine kirchliche kanonische und damit zugleich als eine echte apostolische Schrift. Aber unleugbar ist die äussere Geschichte des Briefes in den drei ersten Jahrhunderten der Echtheit desselben im höchsten Grade ungünstig.

§. **219.** III. Auf dasselbe Resultat werden wir ferner durch die grosse Verschiedenheit in Darstellung und Sprache

dieses Briefes von dem sicher echten ersten Petrinischen Briefe geführt.*) Die Sprache des ersten Briefes hat etwas Rauheres, mehr Hebraisirendes, die des zweiten etwas Eleganteres und Gewählteres, besser Griechisches; der zweite hat auch etwas mehr Periodisches als der erstere, wo die Verbindungen und Uebergänge sehr einfach, zum Theil etwas unbehülflich sind [vgl. *Huther* 2. Aufl. S. 251]. Dazu kommen noch mehr oder weniger durchgehende Differenzen im Einzelnen des Sprachgebrauchs.

Diese sind am sorgfältigsten nachgewiesen zuerst von *H. Olshausen* in der ersten der zwei Dissertationen: De integritate et authentia posterioris Petri epistolae. Königsb. 1822 (in s. Opuscul. Berl. 1834. S. 38 ff.); dann von *Mayerhoff* S. 161 ff., *Credner* S. 665 ff., *Schott* S. 422 f. Diese Differenz haben manche durch die Annahme erklären wollen, dass Petrus seine Briefe Aramäisch geschrieben oder dictirt und dann sich für beide zur Uebertragung ins Griechische verschiedener Dolmetscher bedient habe; so schon *Hieron.* ad Hedib. hinter den angeführten Worten: ex quo intelligimus, pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus. Aber diese Annahme ist hier ebenso unbegründet wie beim ersten Briefe, schon wegen der bemerkten eleganteren und periodisch-artigen Beschaffenheit des Stiles selbst. [*Guericke,* welcher den Brief für echt hält, beklagt es (Einleit. (3) S. 462 Anm. 4), dass man über die Stildifferenzen beider Briefe die Stilharmonieen zwischen denselben übersehen habe; und auch *B. Weiss* glaubt, dass weder die aus der Sprache des Briefes hergenommenen, noch sonstige innere Gründe dazu ausreichen, den Brief dem Petrus abzusprechen (Stud. u. Krit. 1866. S. 266 ff. 300 ff.), und erklärt überhaupt die Frage nach der Echtheit des Briefes für noch nicht entschieden (Bibl. Theol. S. 512). M.]

Weiter zeigt sich zwischen beiden Briefen auch eine durchgehende und auffallende Differenz im Gebrauch der Schrift des A. B. Petrus erscheint im ersten Briefe mit der heiligen Schrift seines Volkes in hohem Grade vertraut, die fortwährende Benutzung und Anwendung derselben zur Ermahnung, Warnung und Belehrung ist ihm etwas ganz Natürliches und Geläufiges, da er alttestamentliche Stellen nicht bloss ausdrücklich citirt, sondern noch häufiger, ohne ausdrücklich zu citiren, sich der Worte derselben als seiner

*) Schon die Alten haben dieses erkannt, wie wir aus *Hieronymus* ersehen, De vir. illustr. 1: Scripsit (Petrus) duas epistolas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque eius esse negatur propter stili cum priore dissonantiam. Ep. 120 ad Hedibiam c. 11: Denique et duae epistolae, quae feruntur Petri, stilo inter se et charactere discrepant structuraque verborum.

eigenen bedient. In der Hinsicht bildet der zweite Brief den grössten Contrast. Nirgends wird hier eine alttestamentliche Stelle citirt und nirgends bedient sich der Verfasser in der Ermahnung an die Leser der Worte des A. T. als seiner eigenen; höchstens bei einer oder zwei Stellen lässt sich annehmen, dass *ursprünglich* Stellen des A. T. zu Grunde liegen, wie 3, 8 vgl. Ps. 90, 4, und 2, 22 vgl. Sprüche 26, 11, obwol auch bei ihnen nicht hervortritt oder besonders wahrscheinlich ist, dass der Verfasser selbst diese Stellen der Schrift unmittelbar vor Augen gehabt habe. Sollte das aber auch sein, so bleibt doch diese Verschiedenartigkeit, welche die ganze Einkleidung der Ermahnung betrifft und so bedeutend ist, dass es schwer hält, bei der Voraussetzung der Identität des Verfassers beider Briefe sie auf irgend befriedigende Weise zu erklären; es führt uns das auf einen anderweitigen Bildungsgang der Schreibenden, und folglich, da der erste Brief unzweifelhaft echt ist, auf die Unechtheit des zweiten.*)

Bei dieser Annahme erklärt sich auch eher als bei Voraussetzung der Echtheit des Briefes die Stelle 3, 1.

Der Verfasser bezeichnet hier dieses Schreiben mit Bezug auf unseren 1. Petr. Br. als ein zweites, welches er seinen Lesern zukommen lasse. Wie hätte aber wohl Petrus [oder der Verfasser des 1. Petr. Br.], der seinen früheren Brief an die Christen Kleinasiens, also an einen örtlich fixirten Leserkreis, gerichtet hatte, dazu kommen können, einen Brief, der sich an die gesammte Christenheit, also an eine ganz andere Addresse wendet, als den zweiten zu bezeichnen, den er an seine Leser schreibe? Ein zweiter Br. wäre er doch nur für die kleinasiatischen Heidenchristen gewesen. Eher dagegen konnte ein späterer Schriftsteller, welcher für einen unbestimmten Kreis oder für die Christenheit überhaupt einen Brief schreiben wollte, im Namen eines Apostels, von welchem schon ein Brief in der Kirche verbreitet war und in Ansehen stand, dazu kommen, um seinem eignen Schreiben eine grössere Beglaubigung zu verschaffen, dasselbe als das zweite Schreiben dieses Apostels zu bezeichnen, ohne Rücksicht darauf, dass das erstere ursprünglich an einen örtlich bestimmten Kreis von Lesern gerichtet war; denn in der späteren Zeit konnte auch unser erster Petrinischer Brief wohl als der ganzen Christenheit angehörig, als eine ἐπιστολὴ καθολική betrachtet werden.

*) Bei der von mir vertretenen Annahme der Unechtheit des 1. Petr. Br. führt die Vergleichung mit demselben nicht weiter, als zu dem Nachweis, dass der 2. Br. nicht von dem Verfasser des 1. Br. herrühren kann; dass er aber darum nicht etwa den Anspruch auf Echtheit erheben kann, ist nach der ganzen Beschaffenheit desselben selbstverständlich. M.

§. 220. IV. Von andern einzelnen Stellen des 2. Petr. erscheinen gleichfalls bei der Annahme seiner Echtheit folgende zwei 1, 16 ff. u. 3, 15 f. als besonders schwierig.

a) Kp. 1, 16 ff. Offenbar denkt der Verfasser hier bei dem *heiligen Berge* an einen bestimmten Berg, der zur Zeit der Abfassung als dieser Ort bekannt gewesen sein muss. Nun wissen wir aus den synoptischen Evangelien, welche uns dieselbe Begebenheit erzählen, dass man auch noch zur Zeit ihrer Abfassung auf den bestimmten Berg, wo sie sich ereignet hatte, kein besonderes Gewicht legte; er wird auch in keiner dieser Schriften genannt oder näher bezeichnet; jene Stelle führt uns also eher auf ein nach-apostolisches Zeitalter, wo man schon sich nicht bloss in der Annahme einer bestimmten Localität nach der Ueberlieferung mehr geeinigt hatte, sondern auch dem Orte wegen dieses Ereignisses eine besondere Heiligkeit beilegte. b) Kp. 3, 15. 16 hat die Weise etwas sehr Auffallendes, wie der Paulinischen Briefe Erwähnung geschieht; es ist von ihnen und zwar von einer Mehrheit derselben die Rede wie von Schriften *κατ' ἐξοχήν*, die nicht bloss in der Kirche verbreitet, sondern auch bei der theilweisen Dunkelheit und Schwierigkeit ihres Inhaltes bereits Gegenstand verschiedenartiger Interpretationen waren, so dass unverständige und schwache Menschen ihren Sinn zu ihrem eigenen Verderben verdrehten, gleich wie bei den übrigen Schriften (*ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς*); mag man dieses letztere auf die alttestamentlichen Schriften beziehen oder auf andere *christliche*, die Bezeichnung *αἱ γραφαί* ohne Zusatz führt immer auf Schriften, denen der Charakter der Heiligkeit beigelegt ward, die ein kirchliches kanonisches Ansehen hatten, und mit solchen werden (durch das *λοιπάς*) die Paulinischen Briefe deutlich in eine Reihe gestellt. So zeitig nun auch die Paulinischen und anderen apostolischen Briefe in der Kirche eine weitere Verbreitung gefunden haben und als apostolische Worte geschätzt worden sind, so hat es doch längere Zeit erfordert, ehe sie als *Schriften* zu einem solchen Ansehen kamen, dass sie gleich den Büchern des A. T. als *αἱ γραφαὶ κατ' ἐξοχήν* betrachtet und geachtet wurden; und so führt diese Stelle mit ziemlicher Sicherheit auf ein bedeutend späteres als das apostolische Zeitalter.

§. 221. Beweisen aber die beigebrachten Gründe, dass der Brief nicht eine Schrift des Apostels Petrus sein könne, so folgt daraus, da der Brief sich gleichwol für eine Schrift dieses Apostels ausgibt, von selbst, dass er von einem späteren Schriftsteller dem Petrus untergeschoben ist.

Einige Ausleger haben zwar gemeint, es finde hier ein Drittes, Mittleres statt: 1) *Grotius* meint, der Brief wolle ursprünglich gar nicht für eine Schrift des Apostels Petrus gehalten werden; der Verfasser sei der von *Euseb.* H. E. III. 11. 32; IV. 5 erwähnte Bischof von Jerusalem, *Simon* oder *Symeon*, der (nach Hegesippus) noch selbst den Herrn gesehen haben und unter Trajan in hohem Alter am Kreuze gestorben sein soll; die Worte 1, 1 *Πέτρος* und *καὶ ἀπόστολος* seien erst später, um den Brief

auf den Apostel Petrus zurückzuführen, eingeschaltet; der Verfasser habe diese Schrift ursprünglich als zwei verschiedene Briefe geschrieben, von denen der zweite mit 3, 1 begann, so dass die Worte „dies ist der zweite Brief, den ich euch schreibe“ auf das Schreiben Kp. 1. 2 hinwiesen; auch 1, 18; 3, 15 seien interpolirt. 2) *Bertholdt* sieht Kp. 2 für eine Interpolation aus dem Briefe Judä an, so dass in dem ursprünglichen Petrinischen Briefe Kp. 3, 1 sich gleich an Kp. 1 angeschlossen hätte. 3) *J. P. Lange* (Apost. Zeitaltet I. 152 ff., vgl. in Herzog's Encykl. XI. 436 f.) hält den Abschnitt 1, 20—3, 3 (von dem einen τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες bis zum anderen exclus.) für eine spätere Interpolation. 4) *Ullmann* a. a. O. betrachtete nur Kp. 1 als ein echt Petrinisches Sendschreiben oder vielmehr als Fragment eines Petrinischen Briefes, dagegen Kpp. 2. 3 als spätere Interpolation; doch hat er diese Ansicht schon längst nicht mehr als die seinige anerkannt. 5) *Bunsen* (Ignatius v. Antiochien und seine Zeit. Hamb. 1847. S. 175) hält die 12 ersten Verse [im Bibelwerk, Bd. I. Vorerinnerungen S. XLIV die ersten 8 Verse] und die Schluss-Doxologie für echt Petrinisch. Allein diese Ansichten sind durchaus unhaltbar, in mehrfacher Beziehung unnatürlich, wie denn gegenwärtig fast allgemein anerkannt wird, dass der Brief von Anfang an mit dem Anspruche Petrinischer Abkunft ausgegeben ist, in dem Umfange, worin er uns jetzt vorliegt; es finden sich keine Spuren, dass er in der alten Kirche jemals in einem geringeren Umfange und einer wesentlich anderen Gestalt bekannt gewesen wäre.

§. **222.** Schwieriger aber, als sich über die Integrität und die Unechtheit des Briefes zu entscheiden, ist es, über dessen Ursprung etwas Positives zu ermitteln.*) Der *Zweck* des Verfassers ist offenbar kein anderer als der, dem nachtheiligen Einflusse gewisser Menschen auf die Kirche seiner Zeit zu steuern, die Christenheit davor zu warnen und seinen Ermahnungen dadurch ein grösseres Gewicht zu verschaffen, dass er ihnen eine Einkleidung gab, nach der sie von einem Apostel ausgesprochen erschienen. Diese Einkleidung brachte es mit sich, dass er von den Menschen, die er bekämpft, weissagend redete als von solchen, die dereinst erscheinen würden, obwol er sich darin, wie wir gesehen haben, nicht ganz gleich bleibt. Diese Verführer trugen nun wesentlich zwar denselben Charakter an sich, wie diejenigen, welche schon Judas bekämpft, so dass der Verfasser sich die in dessen Briefe gegebene Schilderung und Polemik fast ganz aneignen konnte; doch hatten sie (vgl. §. 217) a) schon zu-

*) Auf jeden Fall hat das Interesse am Kampf gegen die Gnosis und an der Förderung der Einheit und Katholicität der Kirche (3, 15. 16) den Verfasser zum Schreiben getrieben. M.

gleich einen mehr theoretischen Charakter angenommen, so dass sie auch theoretisch ihre sittliche Frivolität vor sich selbst wie vor Anderen zu rechtfertigen und geltend zu machen suchten, jedoch ohne dass sie gerade eine besondere Sekte gebildet zu haben scheinen; und b) zeigt ihre Frivolität sich besonders auch darin, dass sie die Gläubigen wegen der Zuversicht verspotteten, womit sie noch immer an der Erwartung der baldigen Zukunft des Herrn festhielten. Diese Menschen, welche der Verfasser zunächst vor Augen hatte, mögen in seiner Umgebung oder Nähe gelebt haben; aber wo dieses gewesen, lässt sich aus dem Inhalte nicht ermitteln. Der Charakter des Griechischen lässt uns nur schliessen, dass der Brief in einem Griechisch redenden Lande geschrieben ist, vielleicht in Alexandrien oder der Gegend, da er hier zuerst bekannt geworden zu sein scheint, wenigstens von einem Schriftsteller, dem das Griechische Muttersprache war. Mit Unrecht hält *Mayerhoff* [und neuerdings *Weiss*] den Verfasser für einen Judenchristen; weit näher liegt das Gegentheil, weil der Verfasser sich der Benutzung alttestamentlicher Aussprüche fast gänzlich enthält und die Hinweisungen des Briefes Judä auf spätere Jüdische Apokrypha und Legenden entfernt oder verwischt hat. Doch findet sich auch nicht im mindesten eine feindselige Stimmung gegen die Offenbarung im alten Bunde, vielmehr eine Anerkennung derselben. Die *Zeit* der Abfassung ist nicht sehr frühe anzusetzen, denn a) aus dem Verhältniss zum Briefe Judä und der Weise, wie der Verfasser diesen benutzt hat, lässt sich schliessen, dass der Brief Judä nicht bloss schon vor längerer Zeit geschrieben war, sondern dass man auch neben der Anerkennung der trefflichen christlichen Gedanken desselben an Manchem in der Ausführung Anstoss nahm; b) die Bezeichnung des Verklärungsberges als des heiligen Berges 1, 18 ist späten Ursprungs; c) die Weise, wie der Paulinischen Briefe Erwähnung geschieht, 3, 15. 16, führt auf eine Zeit, wo dieselben schon auf gleiche Weise wie die Bücher des A. T. als Schriften *κατ' ἐξοχήν* mit einer specifischen kanonischen Dignität betrachtet wurden. Dazu kommt d), dass 2. Petr. 1, 14 sich wahrscheinlich auf Joh. 21, 18 f. bezieht und eine Bekanntschaft mit dieser Stelle voraussetzt. Doch ist das wenigstens

nicht ganz sicher. Aber wenn wir zu dem Uebrigen noch hinzunehmen, dass Spuren einer Bekanntschaft unseres Briefes in der Kirche sich erst in späterer Zeit finden, so können wir mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Brief nicht vor Anfang des 2. Jahrhunderts abgefasst ist, vielleicht erst gegen die Mitte desselben.*)

Den sittlichen Werth des Briefes anlangend können wir es freilich nicht billigen, dass der Verfasser eine solche Einkleidung gewählt und eine fremde Person angenommen hat. Doch dürfen wir nicht ausser Acht lassen, dass in dem Zeitalter eine solche Einkleidung für paränetische Schriften überhaupt nicht ungewöhnlich war und auch Männern von ernstem christlichem Sinne nicht als unerlaubt galt. Als einen solchen Mann aber lehrt uns den Verfasser der ganze Inhalt des Briefes kennen, welcher sich dem Geiste und der wesentlichen Lehre nach ganz mit den apostolischen Schriften in Uebereinstimmung findet und durchaus nichts darbietet, was als unchristlich und häretisch dürfte bezeichnet werden.

Gegen die Spötter über das Festhalten der Hoffnung auf die Parusie, welche aus dem bisherigen Gange der Welt abnehmen wollten, dass keine dergleichen ausserordentliche Katastrophe, wie die Gläubigen erwarteten, eintreffen werde, macht er aufmerksam a) auf die früheren grossen Revolutionen der Erde, namentlich auf die Schöpfung und auf die Sintfluth; und b) darauf, dass nach der göttlichen Schätzung ein ganz anderes Verhältniss zwischen dem Nahen und Fernen stattfinde wie nach unserer; wir dürften daher vom Herrn nicht sagen, er verziehe die Verheissung, sondern nur, dass er noch immer nicht erschienen sei, damit Keiner verloren gehe, sondern Alle sich zur Busse wenden mögen. Die Gläubigen sollten daher fortfahren, mit heiligem Wandel und frommem Sinne auf das ihnen Verheissene zu harren und allen Fleiss anzuwenden, dass sie unsträflich und unbefleckt vor dem Herrn erfunden werden möchten.

---

*) Das Verhältniss zum Briefe des Judas (vrgl. o. S. 645 Anm.) und die Anerkennung der kanonischen Dignität der paulinischen Briefe verbieten, die Abfassung unseres Briefes vor der Mitte des saec. 2 anzusetzen. M.

Die Johanneischen Briefe.

Der erste Brief.

§. 223. Dem Apostel und Evangelisten Johannes werden von den katholischen Briefen drei beigelegt, von denen aber keiner selbst seinen Verfasser mit Namen nennt. In dem zweiten und dritten bezeichnet sich der Briefsteller in der Addresse als ὁ πρεσβύτερος. Doch wird von Anfang an, wo wir diese beiden Briefe in der Kirche benutzt finden, vorausgesetzt, dass der Verfasser ein Johannes sei; nur darüber theilen sich die Ansichten, ob es der Apostel und Evangelist Johannes sei oder ein anderer von diesem verschiedener Johannes, namentlich der von Papias erwähnte Presbyter Johannes. Sicher haben danach die Briefe schon bei ihrer ersten Verbreitung als Schriften eines Johannes gegolten, und aller Wahrscheinlichkeit nach sind sie wirklich von einem Johannes geschrieben. Noch weniger nennt der erste Brief seinen Verfasser. Doch herrscht, seit in der Kirche von dem Briefe mit namentlicher Anführuug Gebrauch gemacht wird, die Voraussetzung, dass er eine Schrift des Evangelisten Johannes sein wolle und auch wirklich sei; diese Vorstellung über seinen Verfasser muss also schon von der ersten Zeit an, wo der Brief ins Publikum gekommen ist, mit dem Briefe selbst sich allgemein verbreitet haben; indess, grade weil der Verfasser selbst sich im Briefe gar nicht nennt, würde sich das nicht leicht begreifen lassen, wenn sie nicht von den *ersten* Lesern schon, die den Brief von dem Schreibenden empfangen hatten und denen dieser zuverlässig bekannt war, überkommen wäre, sondern bloss auf einer Vermuthung späterer Leser beruhte. Die Vergleichung dieses Briefes mit dem Johanneischen Evangelium lässt auch keinen Zweifel übrig, dass beide Schriften demselben Verfasser angehören; denn ihre Verwandtschaft ist eine so durchgehende und ausserordentliche — sowol im ganzen Charakter, in der Anschauungsweise und Sprache im Allgemeinen, als auch in einzelnen eigenthümlichen Vorstellungen und Redeweisen —, dass sie sich nur unter der Voraussetzung der Identität des Verfassers begreifen lässt.

S. bei *de Wette* §. 177 a. Anm. a. b. — Einige Gelehrte legen unseren Brief einem anderen Verfasser bei als das Evangelium. So zuerst **S. G. Lange*, Die Schriften Johannis übers. und erkl. (3 Thle. 1795—1797) III. 4 ff.; indem er das Evangelium und die Apokalypse als echte Schriften des Apostels Johannes betrachtet, vermuthet er, der Brief sei erst ein Jahrhundert später durch einen Nachahmer geschrieben, der für Johannes gehalten werden wollte; dann *Weisse*, der umgekehrt den Brief für echt hält, nicht aber das Evangelium. Ferner *Baur* (Kanon. Evv. S. 350, besonders in den Theol. Jahrbb. 1848. S. 293—337; 1857. S. 315 ff.), *Hilgenfeld* (Das Ev. u. die Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegr. dargestellt. Halle 1849. S. 322—355; Theol. Jahrbb. 1855. S. 471 ff. u. A.) und andere Theologen der Baurschen Schule, [*Zeller* (Theol. Jahrbb. 1845, S. 589; 1847, S. 137), *Planck* (ebend. 1847, S. 468 ff.), *Volkmar* (Religion Jesu. S. 415), *Strauss* (Leben Jesu. 1864. S. 63)], welche beide Schriften für unecht halten, aber verschiedenen Verfassern beilegen, wobei sie theils (wie *Baur*) das Evangelium, theils (wie *Hilgenfeld*) den Brief als die vergleichungsweise ältere Schrift betrachten, die der Verfasser der anderen nachgeahmt habe. Allein was beide Schriften Gleichartiges darbieten, erscheint durchaus nicht wie das Werk absichtlicher künstlicher Nachahmung, sondern erklärt sich auf natürliche Weise nur bei Voraussetzung desselben Verfassers; [und das, worin sie von einander abweichen, erscheint nur als verschiedene Modification desselben Grundtypus theologischer Denkweise, es constituirt keine radikale Divergenz, um welcher willen man einen anderen Verfasser annehmen müsste.] Vgl. auch *Grimm* Stud. u. Krit. 1847. 1. S. 171—187; [ebend. 1849, S. 269 ff.; *Ewald* (Jahrbb. der bibl. Wiss. III, S. 174 ff.), *Reuss* (a. a. O. §. 228), *Keim* (G. J. I, S. 149), *Holtzmann* (Bibel-Lexikon. III, S. 351).]

Gilt daher das vierte Evangelium, wie für uns, als eine echte Schrift des Apostels Johannes, so ist damit zugleich entschieden, dass derselbe Apostel auch diesen Brief geschrieben hat.*) Aeussere Zeugnisse für die Echtheit (*Polykarp* ad Philipp. 7, *Papias* bei Euseb. III. 39) s. §. 89.**) Nicht minder spricht für die Echtheit des Briefes auch dessen innere Beschaffenheit an sich. Der Verfasser spricht 1, 1—4; 4, 14 wie ein unmittelbarer Jünger des Herrn, der Zeugniss ablegt von dem, was er selbst geschaut und gehört hatte. Dabei macht das Schreiben nicht im Entferntesten den Eindruck,

*) Die nachweisbare Identität des Verfassers des 4. Ev. und des 1. Br. Joh. hat nach der von mir o. S. 205—282 passim vertretenen Ansicht, dass das 4. Ev. nicht vom Apostel Johannes herrühre, selbstverständlich auch die Verneinung der Echtheit des Briefes zur Folge. M.

**) Ausser diesen mögen noch *Irenäus* (s. oben §. 215 u. adv. Haer. III. 16, 5. 8), *Clemens Alex.* (s. §. 218. 226), *Origenes* (s. §. 245), *Tertull.* adv. Prax. 15, Scorpiace 12 als Zeugen erwähnt werden. B.

als wäre es das Werk eines Mannes, der einen solchen Schein nur fälschlicherweise hervorzubringen suchte; sonst würde er ohne Zweifel mit grösserer Absichtlichkeit verfahren und den apostolischen Charakter ausdrücklicher haben hervortreten lassen, als hier der Fall ist. Mit Recht bemerkt *de Wette* Exeget. Handb., dass der Unterschieber mit einer unglaublichen Feinheit würde verfahren haben, indem er den Namen des Apostels nicht nannte, sondern sich nur auf indirecte und höchst einfache, natürliche Weise als solchen andeutete.

§. 224. Wie die Schrift den Verfasser nicht nennt, so auch nicht die Leser, für die sie geschrieben ist. *Michaelis* und nach ihm Andere haben sie fälschlich deshalb gar nicht als Brief, sondern als blosse Abhandlung betrachten wollen.

Am Anfange fehlt die ausdrückliche Begrüssung und deshalb eine wenn auch nur ganz allgemeine Bezeichnung der ersten Leser (die sich doch z. B. selbst im Briefe des Judas findet), weil der Verfasser wie beim Hebräerbrief auch sich selbst nicht ausdrücklich nennt; sie ist für den brieflichen Charakter der Schrift gar nicht wesentlich. Der Apostel redet doch von Anfang an und durch die ganze Schrift hindurch seine Leser in der 2. plur. an, spricht zu ihnen ermahnend und warnend, wie es in einem paränetischen Schreiben nur geschehen konnte, und berücksichtigt bestimmte Bedürfnisse und Gefahren, welche in der Art auch nicht aller Orten, sondern hauptsächlich nur in gewissen Kreisen können stattgefunden haben. Wir haben daher gewiss alles Recht, die Schrift, wie alle Alten, als einen Brief mit einem belehrenden und ermahnenden Inhalte zu betrachten.

Eben so dürfen wir wol den Brief auch als eine selbständige Schrift ansehen, wie die Alten es von jeher gethan haben. In späterer Zeit hat man ihn zum Theil mit dem Evangelium in eine nähere Verbindung gesetzt, indem man ihn als zu gleicher Zeit mit dem Evangelium ausgegeben, als Prolegomenen für das Evangelium oder als eine praktische oder polemische Zugabe zu demselben, oder als ein Empfehlungsschreiben für dasselbe ansah. Für solche Annahmen stützt man sich namentlich auf den Anfang des Briefes 1, 1—3, in dem man eine bestimmte Beziehung auf das Evangelium findet. Andere folgern daraus wenigstens, dass der Brief nach dem Evangelium geschrieben sei. So auch *Lücke* Ausg. 1 u. 2, und auch *de Wette* ist dazu geneigt. Allein eine Beziehung auf das schriftliche Evangelium findet weder dort noch sonst wo im Briefe statt; und das Verhältniss des Briefes

zum Evangelium berechtigt überhaupt nicht zu der Voraussetzung, dass der Brief später als dieses geschrieben sei. Er kann gar wohl auch früher geschrieben sein, wenn wir nur annehmen, dass Johannes den Inhalt seines Evangeliums in der Weise, wie die Person und Geschichte Jesu darin dargestellt ist, auch schon vor der schriftlichen Abfassung desselben in sich aufgenommen und auch wol seiner näheren Umgebung wiederholt mündlich mitgetheilt hatte. Nur liegen beide Schriften bei ihrer mannichfaltigen Verwandtschaft der Zeit der Abfassung nach wohl nicht weit auseinander. Zum Theil will man in dem Brief, bei der grossen Breite der Darstellung, die sich mit mannichfaltigen Wiederholungen wiederholt im Kreise herumbewege, im Vergleich mit dem Evangelium die Spuren eines höheren Alters finden, [z. B. *Ewald,* Johanneische Schriften I, S. 436 f.] Allein diese Behauptung über den schriftstellerischen Charakter des Briefes ist zum Theil sehr übertrieben worden; was daran wahr ist, findet einer solchen Schrift wie das Evangelium gegenüber seine Erklärung in der gemüthlicheren Weise des Briefstiles.*)

*) Dass der Brief sich an das Evangelium seinem Inhalte nach anlehnt, lässt sich gar nicht übersehen: 1. Joh. 1, 1—4 (vrgl. 4, 14. 3, 13) bezieht sich auf Ev. 1, 1. 14 und scheint die im Ev. ergangene Verkündigung, die trotz der Ankündigung im Briefe selbst vermisst wird, zu meinen; 1. Joh. 2, 7. 8 (vrgl. 3, 23) berührt sich mit Ev. 13, 34; 15, 10. 12; 1. Joh. 5, 9 mit Ev. 5, 32; 10, 25. Ueberhaupt enthält der Brief die Summe des in dem Evangelium niedergelegten praktischen Gehalts (*Haupt,* Der erste Brief des Johannes. Kolberg 1869. S. 318 ff.), und der Briefschreiber weist selbst 2, 12—14, wo sich das dreimalige γράφω auf den Brief, das entsprechende dreimalige ἔγραψα auf das Evangelium bezieht (*Baumgarten-Crusius, Ebrard, Hofmann*), auf die innige Verbindung zwischen Brief und Evangelium hin. Die von *Bleek* behauptete volle Selbständigkeit des Briefes (ebenso *Lücke, de Wette, Huther* u. A.) ist desshalb abzulehnen. Er ist zwar unter Voraussetzung der Unechtheit des 4. Ev., welche den Recurs auf den schon vor der Abfassung desselben festgewordenen und verbreiteten Typus mündlicher Verkündigung von Seiten des Johannes zur Erklärung der Berührungen zwischen Brief und Ev. verbietet, erst später als das 4. Ev., aber in voller und beabsichtigter Abhängigkeit von demselben geschrieben, wenn auch nicht gerade als Prolegomena (*Augusti*), oder begleitendes Widmungsschreiben für dasselbe (*Hug, Baumg.-Crus., Thiersch, Ebrard, Langen*), so doch als nachfolgende Erläuterung an die Leser des Evangeliums (*Reuss*), um diesen die polemischen Beziehungen der im Ev. thetisch entwickelten Darlegung der christlichen Wahrheit unter dem Gesichtspunkt der Paraenese erläuternd klar zu machen (*Keim,* a. a. O. I, S. 149 ff.). Die Consequenzen dieser Anschauung für die Ansicht über die ersten Leser, die Zeit und den Ort der Abfassung des Briefes liegen auf der Hand und sind nach

Als Leserkreis hat der Apostel beim Schreiben Christen vor Augen, mit denen er in näherer persönlicher Berührung stand; da er sie nicht bestimmter bezeichnet, wohl die Gläubigen in seiner Umgebung und Nähe. Wenn nun richtig ist, dass die Abfassung des Briefes und die des Evangeliums der Zeit nach nicht weit auseinander liegen können, so ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch der erstere vom Apostel während seines Aufenthaltes in Asia, namentlich in Ephesus geschrieben, zwar nicht grade, wie Manche meinen, bestimmt für die Gemeinde von Ephesus, sondern für die Gläubigen dieser Gegend überhaupt. Dass er den Brief nicht etwa schon während seines Aufenthaltes im Jüdischen Lande geschrieben hat, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit auch aus 5, 21 folgern: *τεκνία, φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων;* diejenigen, welche der Apostel als seine nächsten Leser vor Augen hatte, müssen danach wenigstens theilweise aus den Heiden hervorgegangen und durch ihre heidnische Umgebung der Gefahr ausgesetzt sein, irgendwie selbst wieder am Götzendienste theilzunehmen.

In der Lateinischen Kirche ist die Annahme sehr verbreitet, dass der Brief an die *Parther* geschrieben sei. So wird er von *Augustin* (Quaest. evang. II. quaest. 39) ohne weiteres als epistola ad Parthos citirt; später findet sie sich auch bei anderen Lateinern; auch in der Ueberschrift des Briefes in manchen Handschriften der Lateinischen Uebersetzung. Wie diese Ansicht eigentlich entstanden ist, lässt sich nicht wohl ermitteln; keine der darüber aufgestellten Vermuthungen hat besondere Wahrscheinlichkeit. Aber so viel ist sicher, dass sie nicht, wie *Grotius, Paulus* u. A. meinen, die Bestimmung des Briefes richtig angibt, da gar nichts dafür spricht, dass Johannes jemals bei den Parthern für das Evangelium wirksam gewesen wäre oder mit dortigen Gemeinden, wenn sie überhaupt schon existirten, in näherem persönlichem Verhältnisse gestanden hätte. Auch findet sich bei den Griechen dieser Titel oder eine solche Ansicht über die Bestimmung des Briefes nicht, und vor *Augustin* überhaupt nirgends eine Spur davon.*)

den einschlagenden Untersuchungen über das Evangelium zu ziehen (vrgl. §. 113. 116, besonders S. 355 Anm. u. S. 363 Anm.). M.

*) Die Ueberschrift ad Parthos ist gewiss nicht aus *πρὸς παρθένους* „an die jungfräulichen Gemeinden" entstanden, wie Clem. Alex. den 2. Joh. Br. unterschreibt, eine Bezeichnung, die nach *Hug* auf den 1. Br. übertragen sein, nach *Baur* mit dem angeblichen Montanismus seines Verfassers, eines zweiten Pseudo-Johannes neben dem Evangelisten, zusammenhängen soll; auch stammt sie nicht von dem Beinamen *ὁ παρθένιος*, der Jungfräuliche, den Johannes bei Epiphanius und Augustin trägt (*Guericke*); die plausibelste Erklärung

§. 225. Nach Zweck und Inhalt ist der Brief eine Zuschrift, in welcher der Apostel seine Leser eindringlich ermahnt — und darauf als auf das Wesentliche des Christenthums kommt er immer wieder zurück —, dass sie festhalten sollen am Glauben an Jesus als den im Fleische erschienenen Christ und Sohn Gottes, und an der Liebe gegen die Brüder, da Eins nicht ohne das Andere bestehen könne, und in der er sie vor Solchen warnt, welche als Antichristen sie irre führen möchten. Sehr streitig ist nun, was das für Menschen waren, vor deren Verführung Johannes so nachdrücklich warnt. Man hat an Jüdische oder Judaisirende Gesetzeslehrer, an Cerinth, an Johannes-Jünger, an Gnostiker und namentlich an Doketen u. A. gedacht (vgl. bei *de Wette* §. 179 a). Dass die Polemik des Briefes sich auf Doketen beziehe, wird schon von *Tertullian* (de carne Christi c. 24) und *Dionys. Al.* (Euseb. VII. 25) vorausgesetzt, und noch bestimmter in einem Griechischen Scholion zu 4, 3. In neuerer Zeit hat besonders *Lücke* diese Ansicht geltend gemacht, und nach ihm *Credner*, so wie *de Wette, Schleiermacher, Neander, Baur, Hilgenfeld, Reuss, Huther,**) [*Weizsäcker* (Jahrbb. f. deutsche Theol. VI), *Keim, Holtzmann* (Bibel-Lexikon. III, S. 342 ff.)] u. A. Allein ich halte dieses für unrichtig. Die eigentlich doketische Richtung ist aller Wahrscheinlichkeit nach erst in späterer Zeit aufgekommen als in der apostolischen und auch der Johanneischen. Man beruft sich zwar, und so besonders *Lücke* u. A., dafür, dass der Doketismus in Kleinasien schon in diesem Zeitalter nicht fremd gewesen sei, auf *Cerinth* und die *Ignatianischen* Briefe. Allein die Cerinthische Ansicht über die Person Jesu ist eine ganz andere als die doketische und kann hierfür gar nicht in Betracht kommen. In den Briefen des *Ignatius* finden sich allerdings in beiden Griechischen Recensionen verschiedene Stellen, welche ausdrücklich gegen den Doketismus gerichtet sind, nämlich in den Briefen an die Gemeinden zu *Smyrna, Tralles* und *Ephesus;***) allein höchst

geben *Wetstein* und *Wegscheider:* der Brief habe als encyklischer die Ueberschrift *πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους* getragen, lateinisch ad dispersos oder ad sparsos; daraus sei missverständlich ad Spartos (eine Handschr. in Genf) oder gar Parthos geändert. M.

*) Abth. XIV. des Meyerschen Comm. 1855, 2. Aufl. 1861.

**) Ad Smyrn. c. 2 ff., ad Trall. c. 9, ad Eph. c. 7.

wahrscheinlich gehört keine dieser Stellen dem Ignatius an, sondern einem späteren Interpolator, wol erst aus dem dritten Jahrhundert; denn die Syrische Recension enthält die beiden ersteren Briefe gar nicht, und in derselben fehlt auch die betreffende Stelle im Briefe an die Ephesinische Gemeinde. In dem Johann. Briefe selbst aber stützt man sich besonders auf 4, 2, wozu man noch 2. Joh. Vs. 7 hinzunimmt. Man findet hier den Gegensatz gegen das Doketische in dem ἐν σαρκί, und fasst darnach die erstere Stelle so: aus Gott ist jeglicher Geist, welcher bekennt, dass Jesus Christus im Fleische erschienen ist, nicht mit einem blossen Scheinkörper; und dem entsprechend die Stelle in 2. Joh. Allein, dass der Apostel eine so bestimmte Irrlehre in Beziehung auf die Person Jesu und gerade diese im Sinne gehabt und sie als das Kennzeichen des ungöttlichen, antichristlichen Geistes betrachtet haben sollte, erscheint als durchaus unwahrscheinlich. Denn an andern Stellen unseres Briefes, die sich auf dieselben Irrlehrer beziehen, welche er an jener Stelle vor Augen hat, bezeichnet er a) als das Antichristenthum, als die Lüge nur im Allgemeinen *das*, zu leugnen, dass Jesus der Christ sei, oder den Sohn zu leugnen, da das auch den Vater leugnen heisse, oder Jesum nicht zu bekennen; b) als die Wahrheit und als das Wesentliche des Christenthums betont er ebenso nur im Allgemeinen den Glauben an Jesus, den Glauben, dass Jesus der Sohn Gottes oder der Christ sei. Für das *Erstere* (a) s. 2, 22 f. und (unmittelbar hinter jener als entschieden antidoketisch betrachteten Stelle) 4, 3 (wo die Worte rec. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα entschieden unecht sind). Für das *Zweite* (b) s. 4, 15; 5, 1. 5. 10. Darnach ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass auch an jener Stelle 4, 2 die Worte nicht bestimmt im antidoketischen, sondern ebenfalls nur in allgemeinerem Sinne gemeint sind, was die Worte auch ganz gut zulassen. Sie sind grammatisch wohl so zu fassen: wer bekennt Jesum als den im Fleische gekommenen d. i. auf Erden erschienen Christ; über die Verbindung des ὁμολογεῖν mit einem doppelten Accusativ s. Joh. 9, 22, auch wol Röm. 10, 9. Der Apostel hat demnach bei seiner Polemik nur im Allgemeinen solche Menschen vor Augen, welche, obwol früher der christlichen Gemeinde angehörend, *theils* Schiff-

bruch am Glauben gelitten hatten, vom Christenthume wieder abgefallen waren (2, 19), oder wenigstens nicht mehr den vollen Glauben an Jesus als den Christ und Sohn Gottes hatten, *theils* den christlichen Glauben nicht auf würdige Weise im Leben bethätigten, namentlich nicht durch brüderliche Liebe gegen einander.*)

Zu bemerken ist noch in kritischer Hinsicht die Stelle im recipirten Texte 5, 7. 8: ἐν τῷ οὐρανῷ .... ἐν τῇ γῇ. Dieselbe ist vielfach als eine Hauptbeweisstelle für die *kirchliche* Lehre von der Dreieinigkeit betrachtet worden; aber sie ist entschieden unecht, nach inneren und hauptsächlich nach äusseren Gründen; die Einschaltung gehört erst einer ziemlich späten Zeit an; sie hat ihren Ursprung in der Lateinischen Kirche, ist dort in die Vulgata auch erst in ziemlich später Zeit eingerückt worden, aus dieser ist sie später auch in einige andere alte Uebersetzungen beim Druck derselben aufgenommen, und auch in einige wenige der jüngsten Griechischen Handschriften durch Uebersetzung aus dem Lateinischen. Bei keinem der Griechischen Kirchenschriftsteller vor Mitte des 14. Jahrhunderts findet sich eine Spur von diesen Worten und auch bei den Lateinern nicht vor dem 5. Jahrhundert; wie die Worte fast in allen Griechischen Handschriften fehlen, so auch in über 50 Handschriften der Vulgata und darunter den allerältesten, sowie in allen anderen alten Uebersetzungen. S. *Griesbach,* Apendix ad N. T. Tom. II. p. 1—25. Auch *Luther* hielt den Vers für unecht und hat ihn nicht mitübersetzt; er findet sich auch in keiner der von ihm besorgten Ausgaben seiner Uebersetzung;

*) Dass *Bleek* eine specifische Polemik des Briefes gegen christologische Irrthümer, die mit gnostischem Doketismus zusammenhängen, so entschieden abweist, geht auf seine Annahme der Echtheit des 4. Evangeliums und folgeweise auch des Briefes zurück. Fallen aber beide Schriften in die Zeit der gnostischen Gährung (s. o. S. 369), welche entweder den Menschen Jesus nicht mit dem göttlichen Aeon Christus persönlich eins werden liess, oder umgekehrt die wirkliche Fleischwerdung des oberen Christus leugnete: so ist nicht mit *Bleek* die längere und bestimmtere Formel 4, 2 (2. Joh. 7) nach der kürzeren Formel 2, 22 (4, 15; 5, 1. 5. 10—13) möglichst zu verallgemeinern, sondern umgekehrt mit *Lücke* auf den Nachdruck hinzuweisen, der 4, 2 der Wortstellung nach und nach dem Inhalt von 1, 1 auf dem Prädikat ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ruht, und für die andere Reihe von Aussagen daran zu erinnern, dass sie die doketische Trennung des Menschen Jesus und des Aeon Christus abweisen wollen. Diesem doppelseitigen gnostischen Doketismus stellt das Ev. thetisch sein auf Grund der Logoslehre neu gezeichnetes Christusbild gegenüber, der Brief wendet sich an den angeführten Stellen polemisch gegen denselben. Noch *Keim* knüpft (a. a. O. I, S. 149 ff.) diesen gnostischen Doketismus in specie an Kerinth; indess schon *Ewald* (Joh. Schriften I, S. 434) hat darauf aufmerksam gemacht, dass 1, 7—2, 2 heidnischer Libertinismus an den Irrlehrern bekämpft wird, was nicht zu der jüdisch-gesetzlichen Strenge Kerinth's passt; ich bleibe deshalb mit *Holtzmanu* (Bibel-Lexikon. III, S. 347) bei einer Polemik des Briefes gegen gnostischen Doketismus im Allgemeinen stehen.
M.

und unter den in der Lutherischen Kirche besorgten Ausgaben derselben ist die früheste, die ihn hat, die Folio-Ausgabe Frankf. 1593. Es ist aber schwer zu rechtfertigen, dass er noch immerfort wieder mit abgedruckt wird, obwol er der Lutherschen Uebersetzung ebenso wenig angehört als dem Griechischen Texte.*)

Der zweite und dritte Brief.

§. **226.** Es ist schon bemerkt, wie in beiden Briefen der Schreibende sich ohne Nennung seines Namens als ὁ πρεσβύτερος bezeichnet, in der Kirche aber von Anfang an die Voraussetzung herrscht, dass er ein Johannes sei oder sein wolle; das spricht entschieden dafür, dass er wirklich ein Johannes war. Denn bei dieser Voraussetzung begreift sich leicht, wie sich die Kenntniss dieses Namens des Verfassers mit den Briefen selbst verbreiten konnte, da die ersten Empfänger derselben den Schreibenden auch ohne Nennung seines Namens, bei blosser Andeutung seiner Persönlichkeit kennen mussten, sie aber ihr Wissen darum, dass es ein Johannes sei, auch Denjenigen zukommen liessen, denen sie die Briefe mittheilten. War dagegen der Verfasser nicht wirklich ein Johannes, so hätte sich die Vorstellung, dass er ein solcher sei, nicht leicht bilden und allgemein festsetzen können, da die Briefe selbst den Namen nicht nennen. Am wenigsten könnte aber irgend ein Späterer diese Briefe erdichtet haben, um für Johanneisch gehalten zu werden; sonst hätte er nicht unterlassen, den fingirten Johannes als Verfasser bestimmter und mit namentlicher Nennung hervorzuheben, da er ohne das gar nicht darauf rechnen konnte, dass man gerade an ihn denken werde. Daher ist auch die Echtheit dieser Briefe überhaupt nur selten bestritten oder bezweifelt worden; hinsichtlich ihres Ursprunges hat es sich meistens nur darum gehandelt, ob sie vom Apostel Johannes geschrieben seien, dem Verfasser des Evangeliums und des ersten Briefes, oder von einem andern Johannes, namentlich dem von Papias (bei Euseb. III. 39) genannten Presbyter Johannes.

*) Unbegreiflich ist es, dass *Stier* sogar in einer „berichtigten" Bibelübersetzung diese Worte beibehält. B.

An letzteren haben zum Theil schon die Alten gedacht. So spricht *Eusebius*, der die beiden Briefe zu den Antilegomenen rechnet, sich zweifelnd aus, ob sie vom Evangelisten oder von einem andern Johannes seien (H. E. III. 25; s. unten §. 246); und *Hieronymus**) bezeichnet es als die gewöhnliche Vorstellung, dass beide Briefe vom *Presbyter* Johannes seien. Doch hat Hieronymus sich in dieser Beziehung jedenfalls zu stark und allgemein ausgedrückt. Denn im Allgemeinen wurden damals die Briefe sicher dem Apostel Johannes beigelegt, wie eben so auch nach der Zeit des Hieronymus sowol bei den Lateinern als bei den Griechen. So aber meistens auch schon in der Zeit vor Hieronymus. *Eusebius* selbst setzt sie Demonstr. evang. III. 5 ohne Weiteres als Schriften des Apostels Johannes voraus. Vor Eusebius Zeit finden wir unsere Briefe, was bei ihrem Inhalte und Umfang nicht zu verwundern, nicht grade häufig angeführt und benutzt, aber doch auch nicht ganz selten, besonders den 2. Joh., und gewöhnlich ohne Weiteres als apostolische Schrift. *Origenes* zwar (bei Euseb. VI. 25; s. §. 245) spricht über ihren Ursprung zweifelhaft und sagt, dass nicht Alle sie für echt hielten.**) Aber *Dionysius Al.****) scheint sie ohne Weiteres als Schriften desselben Johannes anzuerkennen, von dem der erste Brief und das Evangelium stammen, und so auch sämmtliche spätere Alexandrinische Kirchenschriftsteller. Und vor Origenes hatte *Clemens Al.* in seinen Hypotyposen aller Wahrscheinlichkeit nach beide Briefe behandelt (s. o. §. 218); die über 2. Joh. haben sich Lateinisch erhalten und hier nimmt er ihn ohne Weiteres als eine Schrift des Apostels Johannes. Auch sagt er Strom. II. p. 389 vom 1. Br. Joh.: *Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ*, wonach er also wenigstens einen unserer beiden Briefe als Schrift des Apostels Johannes anerkannt haben muss. *Irenäus* Haer. I. 13 (ed. Grabe) citirt 2. Joh. 11 ohne Weiteres als Ausspruch des Johannes, des Jüngers des Herrn,†) ohne Zweifel: des Apostels. In dem Fragment bei *Muratori* (s. §. 242) ist die Stelle über die Johanneischen Briefe corrumpirt und unklar; aber zum wenigsten ist darin von zwei Briefen des Johannes die Rede, wie auch schon vorher

*) De viris ill. c. 9: Scripsit autem (Joannes) et unam epistolam .... quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur. Reliquae autem duae ... Joannis presbyteri asseruntur, cuius et hodie alterum sepulchrum apud Ephesum ostenditur. — ib. c. 18: opinionem, quam a plerisque retulimus traditam, duas posteriores epistolas Joannis non apostoli esse, sed presbyteri. B.

**) *Ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ οὐδὲ μνήμην τῆς οἰκείας προσηγορίας ποιεῖται, ἢ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει, οὐδαμοῦ δὲ ἀπόστολον, οὐδὲ εὐαγγελιστήν.* B.

***) Bei *Euseb.* VII. 25: *Ὁ δὲ εὐαγγελιστὴς οὐδὲ τῆς καθολικῆς ἐπιστολῆς προέγραψεν ἑαυτοῦ τὸ ὄνομα· .... ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται, ἀλλ' ἀνωνύμως ὁ πρεσβύτερος γέγραπται.* B.

†) *Ἰωάννης δὲ, ὁ τοῦ κυρίου μαθητὴς, ἐπέτεινε τὴν καταδίκην αὐτῶν, μηδὲ χαίρειν αὐτοῖς ὑφ' ἡμῶν λέγεσθαι βουληθείς· ὁ γὰρ λέγων αὐτοῖς, φησί, χαίρειν, κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτῶν τοῖς πονηροῖς.* — Vgl. Haer. III: Et discipulus eius in praedicta epistola (1. Joh.) fugere eos praecepit dicens: Multi seductores exierunt in hunc mundum, qui non confitentur etc. (2. Joh. 7. 8). B.

von Briefen des Apostels Johannes im Plural die Rede ist; der Verfasser scheint daher ausser dem 1. Joh. auch unsern 2. Joh. als Schrift des Apostels gekannt und aufgeführt zu haben.*) In den Schriften des *Tertullian* und *Cyprian* findet sich von beiden Briefen kein Gebrauch gemacht; aber auf einer unter Cyprian (sec. 3 med.) zu Carthago gehaltenen Synode legte der Bischof *Aurelius* von Chullabi sein Votum mit den Worten 2. Joh. 10 f. als einem Ausspruche des Apostels Johannes ab. Die *Peschito* hat beide Briefe nicht, sie hatten also zur Zeit der Abfassung dieser Uebersetzung und der Fixirung des neutestamentlichen Kanons in der Syrischen Kirche dort kein kanonisches Ansehen; nicht bestimmt erhellt daraus, dass man sie dort damals nicht kannte, auch nicht einmal, dass man sie nicht als Briefe des Apostels Johannes kannte, da wenigstens möglich wäre, dass man sie selbst unter dieser Voraussetzung bei ihrem Inhalte und Zwecke als Privatschreiben nicht für geeignet erachtete, Bestandtheile des zum allgemeinen kirchlichen Gebrauche bestimmten Kanons zu bilden.

Diese Erscheinungen, welche die äussere Geschichte der Briefe in der Kirche darbietet, können gewiss nicht als ihrer Abfassung durch den Apostel Johannes ungünstig betrachtet werden; vielmehr führen dieselben darauf, dass die Briefe, seitdem sie überhaupt in der Kirche bekannt geworden, von Anfang an als dessen Schriften betrachtet wurden, und dass erst später daneben die Vorstellung aufkam, dass sie von einem andern Johannes seien.

Diese letztere Ansicht ist später mehrfach wieder geltend gemacht, wie von *Erasmus, Grotius* (*Ch. F. Fritzsche*): Bemerkungen über die Joh. Briefe, in Henke's Museum f. Religionswissenschaft. Bd. III. St. 1 (1805). S. 159 ff., *Credner, Jachmann,* Comm. über die kath. Briefe. Leipz. 1838. [*Ebrard* Bd. VI. 4 des Olshausenschen Comment. 1859; *Reuss* will wenigstens die Möglichkeit der Autorschaft des Presbyters Johannes nicht ganz ausschliessen] u. A. Dasselbe scheint auch *Schleiermacher's* Ansicht hinsichtlich des 2. Joh. zu sein — obwol er ihn als aus einzelnen Aussprüchen des 1. Joh. zusammengesetzt bezeichnet; dagegen urtheilt er von dem 3. Joh., dass derselbe wol ein durch nicht geschickte Nachbildung anderer Schriften [durch einen Späteren] verfertigtes Machwerk sei. Denken liesse es sich allerdings, wenn unser 2. Joh. schon als ein Johanneisches Schreiben verbreitet war, dass ein späterer Falsarius, der

*) Die Stelle lautet nach *Hilgenfeld* (Ztschr. 1872, S. 574): *καὶ ἡ ἐπιγεγραμένη* (scl. *ἐπιστολὴ*) *Ἰωάννου β' ἐν τῇ καθολικῇ ἔχονται ὡς ἡ Σοφία ἡ ὑπὸ φίλων Σολομῶντος εἰς τιμὴν αὐτοῦ γεγραμένη.* Hier ist wohl nicht von zwei Briefen, sondern vom zweiten Brief des Johannes die Rede; und während der Fragmentist den 1. Joh. Br. für unzweifelhaft echt hält (a. a. O. S. 573), gilt ihm der zweite zwar auch für kanonisch; er ist kirchlich recipirt, aber verfasst ist er doch nur von Freunden des Johannes in seinem Namen und zu seiner Ehre. M.

ein anderes Schreiben abfassen wollte, welches für Johanneisch gelten sollte, den Apostel nach der Weise jenes Briefes ebenfalls einfach als ὁ πρεσβύτερος bezeichnet hätte. Allein grade für den 3. Joh. würde sich gar kein rechter Zweck des Unterschiebens auffinden lassen. Auch ist dieser Brief mit 2. Joh. in Sprache und ganzem Charakter so verwandt, dass unzweifelhaft beide demselben Verfasser angehören; und wie dieser, macht auch jener durchaus den Eindruck der Wahrheit und Unabsichtlichkeit als Erzeugniss wirklicher Empfindungen des Schreibenden, das sich auf thatsächliche Verhältnisse bezieht, wie sie im Inhalte vorausgesetzt werden.

Auch innere Gründe sprechen sehr überwiegend für den Apostel als Verfasser. Die Annahme, dass es jener Presbyter sei, scheint zwar durch die Bezeichnung des Schreibenden als ὁ πρεσβύτερος sehr begünstigt zu werden. Allein jener zweite von Papias genannte Johannes wird von diesem ohne Zweifel wegen des von ihm bekleideten Gemeindeamtes als Presbyter bezeichnet; sollte er sich aber auch selbst in blossen Privatbriefen, ohne Nennung seines Namens nach diesem Amte bezeichnet haben, welches mit ihm so viele Andere in den verschiedenen Gemeinden theilten, und welches er ja auch in seiner eigenen Gemeinde nicht einmal als der Einzige bekleidete? *Credner* meint zwar, dass ὁ πρεσβύτερος bei Papias sich gar nicht auf ein Amt des zweiten Johannes beziehe, sondern auf dessen höheres Alter in Vergleich mit dem Apostel Johannes. Dies ist sicher falsch; aber wäre es auch richtig, so würde er doch kaum sich selbst aus diesem Grunde, weil er älter war als ein anderer Johannes, in den Briefen als ὁ πρεσβύτερος ohne Hinzufügung seines Namens bezeichnet haben. Allerdings mag diese Bezeichnung in unseren Briefen sich auf das Alter des Schreibenden beziehen, aber nicht in Vergleich mit einem andern Johannes, sondern mit den Empfängern, oder auf sein höheres Alter überhaupt, vgl. Philem. 9.*) So kann ein angesehener alter Lehrer in vertraulichen Schreiben an ihm nahe stehende jüngere christliche Freunde sich einer solchen Bezeichnung seiner Person bedienen: *der Alte,* und es liegt darin nichts, was gegen den *Apostel* Johannes spräche. Gegen denselben spricht auch nicht, was *Credner* meint, dass in diesen beiden Briefen der Schreibende mit seiner Persönlichkeit überhaupt stärker her-

*) So schon *Oekumenius* zu 2. Joh. 1: γεραιὸς ὢν ἤδη.

vortritt als in 1. Joh.; das erklärt sich hinreichend aus dem ganzen rein persönlichen Charakter dieser beiden Privatbriefe in Vergleich zu 1. Joh., der seinem Inhalte und seiner Bestimmung nach mehr allgemeiner Art ist. Sonst aber bieten beide Briefe eine solche Verwandtschaft mit 1. Joh. dar, in Vorstellungen, Darstellung und Sprache, im Allgemeinen und im Einzelnen (vgl. bei *de Wette* §. 180 b. Anm. b), dass wir auch dadurch entschieden zu der Annahme desselben Verfassers geführt werden; kann doch diese Verwandtschaft nach dem Bisherigen nicht wohl als ein Product künstlicher Nachbildung betrachtet werden. Einzelnes dagegen, was sie in Vergleich mit 1. Joh. und Ev. Joh. Eigenthümliches bieten (s. bei *de Wette* a. a. O.), ist nicht der Art, dass es die Annahme eines andern Verfassers erforderte, und tritt gegen das Andere sehr zurück.*)

---

§. 227. Der *zweite* Brief ist nach Vs. 1 an eine *ἐκλεκτὴ Κυρία* und deren Kinder gerichtet. Zum Theil hat man dieses als Bezeichnung der christlichen Kirche gefasst, zum Theil als die einer einzelnen christlichen Gemeinde. Die erstere Fassung, z. B. bei *Hieronymus* (ep. 11 ad Ageruchiam), ist ganz unstatthaft schon nach Vs. 13, wo der Schreibende die *ἐκλεκτὴν Κυρίαν* von den Kindern ihrer Schwester grüsst. Die zweite Fassung, noch bei *Hammond, Calov, Michaelis, Augusti, Baur* (Theol. Jahrbb. 1848. S. 328 f.), *Ewald* (Jahrbb. III. 180; Joh. Schrift. I. 510: die erwählte *herrliche, κυρία* adjectivisch), *Huther*, [*Coenen* (Ztschr. f. wiss. Theol. 1872, S. 266)], ebenso, da die Bezeichnung einer einzelnen Gemeinde als *κυρία* von Seiten eines Apostels unnatürlich sein würde. Sicher ist nach

*) *Baur* schreibt die beiden Briefe einem dritten Pseudojohannes neben dem Evangelisten und dem Verfasser des 1. Joh. Br. zu. Von dem Presbyter Johannes, einem der Gewährsmänner des Papias, rühren die Briefe übrigens auf keinen Fall her; denn dieser scheint mir der Verfasser der Apokalypse, was seine Autorschaft für die beiden kleinen Briefe bei deren literarischem Verhältniss zur Apokalypse unbedingt ausschliesst. Mir ist es das Wahrscheinlichste, dass zwar nicht der Apostel Johannes, aber doch der Verfasser des ersten demselben beigelegten Briefes auch diese kleinen Schreiben erlassen hat und sich absichtlich der schillernden Bezeichnung Presbyter bedient. — Die neueren Verhandlungen über den Apostel und Presbyter Johannes in Kleinasien s. o. S. 114 Anm. S. 167 Anm. M.

dieser Bezeichnung an sich, wie nach dem Inhalte und der Ausführung des ganzen Briefes dieser an eine einzelne christliche Frau mit ihren Kindern gerichtet; übrigens ist ἐκλεκτή gewiss nicht der Name derselben, wie *Clemens Al., Grotius, Wetstein* u. A. meinen, sondern Appellativum (wie Vs. 13, wo es in Beziehung auf die Schwester der Frau steht); sie heisst *Κυρία* (wie zuerst *Heumann, Bengel, Lücke, de Wette. Credner* u. A.), wie *Κυρία* auch sonst mehrmals als Frauenname vorkommt und *Κύριος* als Mannsname.

Andere fassen wohl nicht mit Recht beide Wörter appellativisch: der auserwählten Herrin oder Frau. So *Vulg., Luther, Wolf, Schleiermacher, Sander* (Comm. zu d. Br. Joh. Elberf. 1851); *Knauer* (Stud. u. Krit. 1833. 2. S. 452–458) hat dabei die besondere Vorstellung, dass Maria, die Mutter Jesu, an die der Apostel von Jerusalem nach Galiläa geschrieben habe, die Empfängerin des Briefes gewesen sei. Allein — abgesehen von anderen Gründen — würde der Brief in diesem Falle gewiss Aramäisch geschrieben sein, nicht Griechisch, wie er uns, sicher im Original, vorliegt. Auch macht der ermahnende und belehrende Charakter des Briefes es durchaus unwahrscheinlich, dass der Schreibende zu der Empfängerin und deren Kindern in einem solchen Verhältnisse gestanden haben sollte, wie es von Johannes zu Maria und den Geschwistern Jesu angenommen werden muss.

Der Apostel spricht der Kyria seine Freude darüber aus, dass er einige von ihren Kindern in der Wahrheit wandelnd gefunden habe; er ermahnt sie zur Bewahrung der brüderlichen Liebe und warnt sie strenge und nachdrücklich vor Irrführern, welche nicht Jesum als den im Fleische kommenden Christ erkennen und sich so als Antichriste beweisen. Er hofft die Kyria und ihre Kinder bald zu sehen, und grüsst sie von den Kindern ihrer christlichen Schwester, die sich also an demselben Orte mit dem Apostel müssen befunden haben. War dieses an seinem gewöhnlichen Aufenthaltsorte, so würde die Kyria ihren Wohnort anderswo, aber wol in seiner Nähe gehabt haben. Möglich wäre zwar, dass der Apostel und die Kyria an demselben Orte wohnten, und er den Brief auf einer Reise geschrieben hätte. Doch ist das Erstere nach der Weise, wie er Vs. 12 b. die Hoffnung ausspricht, bald zur Kyria zu kommen, wahrscheinlicher. Darnach ist der Brief wol von Ephesus aus geschrieben; denn schon die Bezeichnung *ὁ πρεσβύτερος* lässt schliessen, dass er erst in die späteren Jahre des Apostels, wol in denselben

Zeitraum seines Lebens wie der 1. Joh. fällt, worauf auch die entsprechende Weise führt, wie in unserm Briefe Vs. 7 von den Irrführern die Rede ist. Ob der 2. Joh. früher geschrieben ist als 1. Joh., oder umgekehrt, lässt sich schwerlich ermitteln; doch ist mir das Letztere das Wahrscheinlichere.

---

§. 228. Der *dritte* Joh. Br. ist an einen christlichen Bruder *Cajus* gerichtet.

Personen dieses Namens, die der christlichen Kirche angehörten, kommen im N. T. mehrere vor: a) einer zu Korinth, den Paulus selbst dort getauft hatte und den er seinen und der ganzen Gemeinde Gastfreund nennt, 1. Kor. 1, 14; Röm. 16, 23; b) ein Macedonier, der bei Paulus in Ephesus war und als sein Reisegefährte genannt wird, Apg. 19, 29; c) Apg. 20, 4 wird unter den Reisegefährten des Paulus bei der Abreise aus Macedonien nach Kleinasien und Jerusalem gleichfalls ein Cajus genannt, aber als ein Derbenser bezeichnet; doch ist dies vielleicht derselbe mit dem unter b) genannten, so dass er etwa an der ersteren Stelle als ein Macedonier nur bezeichnet wäre, weil er sich lange Zeit in Macedonien aufgehalten hatte. Es wäre nun möglich, dass eben dieser auch der Cajus unseres Briefes wäre. Aber so häufig grade dieser Name war, kann unser Cajus leicht noch ein Anderer sein. Nach einer späteren, aber schwerlich zuverlässigen Tradition soll unser Cajus das Evangelium des Johannes ins Publikum gebracht haben.

Der Apostel hatte durch reisende Brüder über den Cajus viel Gutes gehört, namentlich auch, welche Liebe und Gastfreundschaft er den Brüdern, zumal den im Dienste des Evangeliums reisenden erwies; deshalb rühmt er ihn in diesem Briefe, indem er überhaupt die christliche Gastfreundschaft empfiehlt. Nach Vs. 10. 14 beabsichtigte Johannes die Gemeinde des Cajus bald zu besuchen; nach Vs. 9 hatte er an diese Gemeinde schon früher geschrieben oder schickte zugleich mit diesem Briefe an den Cajus einen an die Gemeinde ab. Auf keinen Fall kann aber der dort erwähnte Brief unser 1. Joh. sein, wie man zum Theil gemeint hat, und eben so wenig, wie Andere, unser 2. Joh.; er war ein anderweitiges verloren gegangenes Schreiben an diese Gemeinde, in welchem er dieser besonders auch die Gastfreundschaft gegen die Brüder ans Herz gelegt hatte. Dort hatte sich aber schon früher ein gewisser *Diotrephes*, der in der Gemeinde ein gewisses Ansehen behauptet haben muss, ihm

widersetzt und die — wol von dem Apostel empfohlenen — Brüder nicht aufgenommen, ja sich auch gegen Andere, welche sie aufnehmen wollten, eigenmächtige Handlungen erlaubt. Sehr gerühmt wird dagegen ein uns ebenfalls unbekannter *Demetrius*, der indessen kein Mitglied der Gemeinde des Cajus scheint gewesen zu sein, sondern einer der von Johannes abgeordneten Brüder und wol der Ueberbringer dieses Briefes.

Auch dieser Brief ist ohne Zweifel in den späteren Jahren des Apostels geschrieben, wol von Ephesus, und nicht unwahrscheinlich gleichzeitig mit 2. Joh., als der Apostel vorhatte, bald auf einer Reise die Gemeinde des Cajus zu besuchen, wie die der Kyria. Ob beide in derselben Gemeinde lebten oder in verschiedenen, lässt sich nicht ermitteln; *Lücke* vermuthet das Letztere, weil die Briefe keine Rücksicht auf einander nehmen, und das ist, wenigstens unter Voraussetzung der gleichzeitigen Abfassung beider, auch wol das Wahrscheinlichere.

Die Apokalypse.*)

§. **229.** Ueber kein Buch des N. T. ist mehr gestritten und sind mehr abweichende Urtheile gefällt als über dieses, sowol was seinen Verfasser und Ursprung überhaupt, als auch den Sinn und die Erklärung und den Werth desselben betrifft. — Zunächst über den *Verfasser* werden von Alters her und so auch jetzt wieder drei Hauptansichten geltend gemacht. Das Buch selbst bezeichnet sich als das Werk eines *Johannes*, dem der Inhalt desselben durch Offenbarung mitgetheilt sei und der es aufgeschrieben habe, eines Knechtes Jesu Christi, eines Bruders und Mitgenossen derjenigen, für welche er geschrieben, in der Trübsal, im Reiche und in der Geduld Jesu Christi, dem die Offenbarung auf der Insel Patmos zu Theil geworden (1, 1. 4. 9; 22, 8). Darnach wird nach einer nah

*) Vgl. Dr. *Friedrich Bleek's* Vorlesungen über die Apokalypse, herausg. von Lic. *Th. Hossbach*. Berl. 1862. B.

liegenden Combination dem Apostel und Evangelisten Johannes die Apokalypse denn auch schon von Kirchenvätern seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ausdrücklich und ohne weiteres beigelegt, wie von *Justin M.,*) Irenäus, Clemens Al., Tertullian***) u. A. Daneben finden wir aber auch schon zeitig zwei andere Ansichten, die eine, dass das Buch dem Apostel Johannes durch einen anderen Schriftsteller untergeschoben sei, und zwar durch einen Judaisirenden Häretiker *Cerinth;* so die sog. *Aloger,* die dasselbe Urtheil über das Ev. Joh. fällten (s. §. 62); eben so aber was die Apokalypse betrifft auch der Römische Presbyter *Cajus;* denn aller Wahrscheinlichkeit nach denkt dieser, wenn er in einer Schrift gegen den Montanisten Proclus***) von Offenbarungen spricht, welche Cerinth einem grossen Apostel untergeschoben habe, dabei an unsere Apokalypse. Dagegen suchte *Dionysius von Alexandrien* (sec. 3 med.) im 2. B. seiner Schrift *περὶ ἐπαγγελιῶν* bei Euseb. VII. 25 aus inneren Gründen zwar darzuthun, dass der Evangelist Johannes die Apokalypse nicht geschrieben haben könne, macht aber dabei zugleich die Ansicht geltend, dass sie das Werk eines andern vom Evangelisten verschiedenen Johannes sei; und zu dieser Ansicht neigt auch

*) Dial. c. Tryph. Jud. c. 81: *Καὶ ἐπειδὴ καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καὶ, συνελόντι φάναι, αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν.* Ob *Papias* die Apokalypse gekannt und als apostolische Schrift angesehen hat? s. *Bleek's* Vorles. S. 25 f. B. [Der kappadokische Bischof *Andreas* (saec. 5 fin.) sagt am Schlusse der Einleitung zu seinem Commentar zur Apokalypse (bei *Routh,* relig. sacr. (2) Tom. I, p. 15) ausdrücklich: *Περὶ μὲν τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου περιττὸν μηκύνειν τὸν λόγον ἡγούμεθα, τῶν μακαρίων Γρηγορίου φημὶ τοῦ θεολόγου καὶ Κυρίλλου, προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀρχαιοτέρων Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον. Papias,* der Schüler des Presbyters Johannes (s. o. S. 113 Anm. No. 2 u. 3), hielt also allerdings die Apokalypse für ein inspirirtes und darum glaubwürdiges Buch; darin liegt aber nicht, dass sie vom Apostel Johannes verfasst sei; es verträgt sich dieses Urtheil mit ihrer Herkunft vom Presbyter; denn ihr Verfasser sagt ja 1, 10: *ἐγενόμην ἐν πνεύματι* und gilt dem Papias als zuverlässig. M.]

**) Adv. Marc. III. 14: Nam et apostolus Joannes in Apocalypsi ensem describit ex ore Dei prodeuntem etc. — Ib. IV. 5. B.

***) Bei *Euseb.* III. 28: *Ἀλλὴ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τετραλογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος ἐπεισάγει.* B.

Eusebius selbst sich.*) Diese selbe Verschiedenheit der Ansichten findet auch in neuerer Zeit statt.

Viele betrachten auch jetzt noch die Apokalypse als ein Werk des Apostels Johannes, wie unter Andern *Eichhorn, Hug, Bertholdt, Guericke, Kolthoff* (Apoc. Joanni apost. vindicata. Kopenh. 1834), *Ebrard* (Kritik d. evang. Gesch. 2. Aufl. §. 140; das Ev. Joh. S. 137—217; die Offenb. Joh. Königsb. 1853), *Hofmann* (Weissagung u. Erfüllung II. [Nördl. 1844], 300 ff.), *Thiersch, Hengstenberg* (Die Offb. des heil. Joh. 2 Bde. in 3 Abth. Berl. 1849—51. 2. Ausg. 1861), [*Auberlen, E. Böhmer* (Ueber Verfasser und Abfassungszeit der Apokalypse. Halle 1855), *A. Christiani* (Uebersichtl. Darstellung des Inhalts der Apokalypse. Dorpat 1861), *E. Luthardt* (Die Lehre von den letzten Dingen. Leipz. 1861. S. 165 ff.), *Kliefoth* (Die Offenb. des Johannes. I. Abth. 1874. S. 4 ff.)] u. A. In der neuesten Zeit haben selbst Einige ihm dieselbe beigelegt, welche das Evangelium für nicht Johanneisch halten, wie *Züllig* (*Die Offb. Johannis vollständig erklärt. 2 Thle. Stuttg. 1834. 40), *Schwegler* (Nachap. Zeitalter II. 249 ff.), [*K. R. Köstlin* (Lehrbegr. des Ev. u. der Briefe Joh. Berl. 1843. S. 486 ff.)], *Baur* (Kanon. Evv. S. 345 ff.; Christenth. u. K. der 3 ersten Jahrhh. (2) S. 75 ff.), *Zeller* (Theol. Jahrbb. 1842. S. 654 ff.), [*Hilgenfeld* (Kanon und Kritik. S. 277 ff.; Ztschr. f. wiss. Theol. 1868. S. 230 ff.; 1872. S. 372 ff.; 1873. S. 102 ff.)]; dagegen suchen die meisten derjenigen, welche sie dem Apostel zuschreiben, dieses eben mit aus der Verwandtschaft mit dem Evangelium und den Briefen des Johannes zu erweisen. Andere halten sie für dem Apostel Johannes untergeschoben; so wurde sie als Machwerk des Cerinth wieder betrachtet von *Oeder* (1769), *Semler, Stroth* (1771), *Mich. Merkel* (1782. 85); als das Werk irgend eines rabbinisch gelehrten Christen zu Laodicea von *Lützelberger;* [als das Werk eines Antipauliners, der für den Apostel Johannes gelten will, von *Volkmar* (Comm. zur Offenb. Joh. Zürich 1862. S. 38 ff.).] Auch *Lücke* (*Vers. einer vollst. Einl. in die Offb. Joh. u. in die gesammte apokal. Litteratur.* 1. Aufl. Bonn 1832) hat die Ansicht geltend zu machen gesucht, dass das Buch im Namen des Apostels von einem anderen Schriftsteller verfasst sei, obwol nicht gerade in der Absicht zu täuschen, sondern so, dass er eine diesem zu Theil gewordene Offenbarung nach dem, was er davon mündlich mitgetheilt hatte, zu Grunde gelegt und dieses auf seine Weise weiter ausgeführt hätte.**) Doch ist *Lücke* später (Stud. u. Krit. 1836. 3. S. 654 ff., u. Ausg. 2 der Einl. in die Offb. 1852) der Ansicht derjenigen beigetreten, welche das

*) H. E. III. 39: *Εἰκὸς γὰρ τὸν δεύτερον* [*Ἰωάννην*], *εἰ μήτις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι.* B.

**) *E. Rénan* (Histoire des origines du Christianisme Liv. IV. L'Antechrist. Par. 1873. S. XXII ff.; 370 ff.) behauptet unter ausdrücklicher Ablehnung des Presbyters Johannes, dass ein anderer Johannes aus dem Kreise der Schüler des Apostels die Apokalypse geschrieben und nachträglich die stillschweigende Billigung seines Unternehmens von diesem erlangt habe, so dass sich die Offenbarung als Schrift des Apostels, geschützt von dessen Autorität, in der Kirche verbreitet habe. M.

Buch einem anderen vom Apostel verschiedenen Johannes zuschreiben, welcher es in seinem eigenen Namen verfasst habe.*) Diese letztere hatte schon *Heinrichs* (Vol. X. des Koppe'schen N. T. 1818) vorgetragen, und dieselbe hatte *ich* in: *Beitrag zur Krit. u. Deutung d. Offb. Joh.*, in Schleiermacher, de Wette u. Lücke's Theol. Zeitschr. II. (Berl. 1820). S. 240—315 geltend zu machen gesucht, sowie wieder in meinen Beitr. z. Ev. Kritik S. 182—200; vgl. auch meine Recension von Lücke Ausg. 2, Stud. u. Krit. 1854. 4. u. 1855. 1. [und *Bleek's* Vorlesungen über die Apokalypse, herausg. von *Hossbach*]; ebenso *Ewald* (Comm. in apocal. Joh. Leipz. 1828 [Die Joh. Schriften übersetzt u. erklärt. Bd. 2: Johannes' Apokalypse. Gött. 1862]; vgl. Jahrbb. d. bibl. Wiss. V. 179 ff., VIII. 100 ff.), *Credner, de Wette* (besonders Ausg. 5), *Neander,* [*Reuss, Düsterdieck,* Abth. XVI. des Meyerschen Comm. z. N. T. (2) 1865]. [Vgl. §. 237 Anm.].**)

Hinsichtlich der *Abfassungszeit* ist in neuerer Zeit besonders danach gefragt worden, ob sie *vor* oder *nach* der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei. Auch schon die Alten waren darüber getheilter Meinung; doch findet sich bei den meisten Kirchenvätern, besonders den früheren, die letztere Annahme; man setzt sie, wie schon *Irenäus,****) unter Domitian, so auch noch *Eichhorn, Hofmann, Thiersch* [so im „Versuch"; in: Die Kirche im apostol. Zeitalter (2) S. 245 vor die Zerstörung Jerusalems], *Ebrard, Hengstenberg, [Kliefoth];* dagegen machen neuerdings die meisten Gelehrten, auch wenn sie die apostolische Abfassung nicht annehmen, die erstere Ansicht geltend [und setzen sie entweder unter *Galba* oder unter *Vespasian,* s. §. 235].

§. **230.** Viel mannichfaltiger sind unter dem Einfluss der jeweilig herrschenden Richtungen in der Kirche die Ansichten über den Zweck des Buches im Allgemeinen, über

*) Unter diesem andern Johannes ist keinen Falls mit *Hitzig* (Ueber Johannes Markus und seine Schriften, oder: Welcher Johannes hat die Offenbarung verfasst? Zürich 1843) der Evangelist Johannes Markus zu verstehen. Vrgl. *Lücke,* Einleitung. (2) S. 778—796. M.

**) Auch *Keim, Wittichen, Holtzmann,* welche in dem Apostel Johannes bezüglich der angenommenen Wirksamkeit desselben in Kleinasien den unhistorischen Doppelgänger des von Papias bezeugten kleinasiatischen Kirchenhauptes, des Presbyters Johannes, sehen, schreiben diesem die Apokalypse zu, während *Scholten* zwar auch die Wirksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien streicht, die Apokalypse aber nicht auf den Presbyter, sondern, wie *Volkmar,* auf einen Schriftsteller zurückführt, welcher den Schein erregen wolle, Gesichte zu beschreiben, die der Apostel Johannes geschaut habe. Vrgl. o. S. 167 Anm. 2. M.

***) Bei *Euseb.* H. E. III. 18: *Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη (ἡ ἀποκάλυψις), ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομιτιανοῦ ἀρχῆς.* B.

den Sinn der einzelnen Theile desselben und über den Werth der Schrift, der theilweise auch nach der Ansicht über den Verfasser und Ursprung derselben bemessen wird. Im Allgemeinen steht es fest und ist auch von jeher ziemlich einstimmig anerkannt worden, dass das Buch eine Hinweisung auf die Zukunft der Kirche bis zu ihrer Vollendung enthält, welche uns in Visionen, die dem Johannes, welcher sich als Verfasser bezeichnet, zu Theil geworden seien, vorgeführt wird. Streitig ist aber: a) ob *die* Visionen, welche denjenigen, worin die Vollendung des Reiches Gottes geschildert wird, vorhergehen, *eine* zusammenhangende Reihe bilden, so dass sie sich auf Ereignisse und Katastrophen beziehen, die sich alle in der von der Apokalypse gegebenen Reihenfolge hinter einander zutragen würden; oder ob sie als verschiedene parallellaufende Reihen zu fassen sind, so dass die in *einer* Reihe behandelten Ereignisse und Katastrophen auch wieder in einer folgenden Reihe nur von etwas anderen Seiten behandelt sein könnten.*) b) Wiefern die Schilderungen sowol über den Zustand des Reiches Gottes in seiner Vollendung als auch in den vorhergehenden Visionen im Sinne des Buches selbst buchstäblich und eigentlich gemeint seien, oder nur bildlich, symbolisch, geistig: das gilt auch namentlich von den hier vorkommenden Zahlen, z. B. den 1000 Jahren Kp. 20, 3 ff. u. a. c) Ob und inwiefern das Buch selbst überhaupt einen wahrhaft prophetischen Charakter an sich trage und über die Entwicklung und Zukunft der Kirche, sei es nur im Allgemeinen oder auch selbst im Einzelnen, zuverlässigen Aufschluss ertheile, oder nur mehr ein poetisches Gebilde der Phantasie und Individualität des Verfassers sei. Die Entscheidung über die letztere Frage machte man früher ganz gewöhnlich davon abhängig, ob das Buch eine echte apostolische Schrift sei oder nicht. Diejenigen, welche es als reine

*) Die sogenannte Recapitulations- oder Gruppen-Theorie geht auf die Autorität *Augustin's* (de civit. Dei b. XX, c. 14) zurück und wird in unseren Tagen besonders von den „reichsgeschichtlichen" Auslegern (*Hofmann, Hengstenberg, Auberlen, Luthard, Ebrard* u. A.) gepflegt. Trotz principieller Berührungspunkte mit diesen Exegeten in der Würdigung des Maasses von Inspiration, das er der Apokalypse zuschreibt, hat sich indess der neuste Commentator derselben, *Kliefoth* (a. a. O. S. 3), ausdrücklich gegen diese Theorie erklärt. Vrgl. über dieselbe *Düsterdiek*, a. a. O. S. 15 ff. M.

Darstellung einer oder mehrerer dem Apostel zu Theil gewordenen Offenbarungen des Herrn betrachteten, hielten sich damit zugleich so berechtigt wie verpflichtet zu der Voraussetzung, dass dem Inhalte desselben der wirkliche Erfolg genau entsprechen müsse. Desshalb wollte man: α) in dem Buche schon die zur jedesmaligen Zeit bereits abgelaufenen Begebenheiten der Kirche theilweise geschildert finden, so dass man forschte, in welchen Theilen des Buches das der Fall sei; und β) ganz besonders, und darin traf die Neigung der Christenheit verschiedener Zeiten und Partheien zusammen, auch die eigene Gegenwart der jeweiligen Ausleger, ihre Verhältnisse, ihre Kämpfe und Widersacher, in demselben gezeichnet sehen. Es hat daher bei keinem Buche des N. T. die Auslegung fast von jeher einen mehr subjectiven Charakter gehabt als bei der Apokalypse, und erst in neuerer Zeit hat sie einen mehr objectiven Charakter angenommen, was theilweise mit einer freieren Ansicht über den Charakter der Prophetie überhaupt zusammenhängt.*)

*) Zum Folgenden vgl. *Bleek's* Vorlesungen S. 23—72: Gesch. des Gebrauchs der Apokal. in d. Kirche. B. [*Auberlen* (a. a. O. S. 411 ff.) hat drei Hauptrichtungen der Auslegung der Apokalypse unterschieden: 1. Die *kirchengeschichtliche,* welche (*Bengel* u. Nachfolger) die Offenbarung J. als ein prophetisches Compendium der Kirchen- und Weltgeschichte ansieht, das deren Verlauf bis zur Parusie hin bis in die einzelnsten Ereignisse hinein voraussagen soll. 2. Deren Gegensatz, die *zeitgeschichtliche,* welche ein gottgewirktes Schauen des Sehers der Offenbarung nicht anerkennt, sondern diesen nur die Befürchtungen und Hoffnungen seiner Gegenwart in Betreff Roms, Jerusalems und der unmittelbar bevorstehenden Vollendung des Gottesreiches in der Form der Vision beschreiben lässt (*Herder, Züllig; Bleek, Ewald, Lücke, de Wette; Baur, Volkmar* u. A.). 3. Endlich die *reichsgeschichtliche,* welche die Wahrheit der kirchengeschichtlichen Auslegung damit aufnimmt, dass sie wirkliche, von Gott gewirkte, auf die künftige Entwicklung des Gottesreiches und dessen Vollendung sich beziehende Weissagung in der Apokalypse anerkennt, deren Irrthümer aber dadurch abstreift, dass sie nicht detaillirte Zukunftsgeschichte aus derselben erheben will, sondern nur die grossen Epochen und treibenden Potenzen der Entwicklung des Reiches Gottes in seinem Verhältniss zum Weltreich in den Visionen der Apokalypse geschildert findet (*Hofmann, Hengstenberg, Ebrard, Auberlen, Luthardt* u. A.). Die von *Bleek* so glücklich inaugurirte zeitgeschichtliche Auslegung der Apokalypse ist jedoch die einzig textgemässe; die Apokalypse, ein Trostbuch für die unter dem Beil des Henkers blutende Gemeinde, weissagt nach der bekannten Danielischen Zeitbestimmung auf $3^1/_2$ Jahr hinaus den Eintritt der Parusie und die sich an dieselbe anknüpfende Vollendung des Gottesreiches (*Reuss*). Allerdings war ihr Seher, als er seine Gesichte schaute, ἐν πνεύματι (1, 10), d. h. das πνεῦμα hat in ihm

Jene 1000 Jahre wurden in den ersten Jahrhh. allgemein auf einen noch ganz zukünftigen Zeitraum bezogen, der mit der Wiederkunft Christi beginnen werde, und der alsdann eintretende Zustand der Kirche oder das tausendjährige messianische Reich wurde nur mehr sinnlich oder mehr geistig nach der Eigenthümlichkeit der einzelnen Ausleger aufgefasst. Die geistige Deutung wurde im Gegensatz gegen die gröbere sinnliche eigentlich chiliastische Vorstellung besonders von *Origenes* und seinen Anhängern geltend gemacht. Später, je mehr die chiliastischen Vorstellungen sich in der Kirche verloren, wurde es üblich, und so im Abendlande schon besonders seit *Augustin*, die 1000 Jahre von einem Zeitraume zu verstehen, welcher mit der Erscheinung Christi im Fleisch beginne und von da an bis zur Vollendung des Reiches Gottes oder dem jüngsten Tage dauern werde; demgemäss verbreitete sich die Vorstellung, dass mit dem Jahre 1000 n. Chr. das Ende der Welt eintreten werde, wodurch gegen das Ende des 10. Jahrhunderts die Gemüther der Christenheit im Abendlande sehr aufgeregt wurden. Als aber das Jahr 1000 ohne besondere Katastrophe vorübergegangen war, wurde allgemeiner die Ansicht herrschend, die früher auch schon neben jener stattgefunden hatte, dass die 1000 Jahre nicht von eigentlichen Jahren nach unserer Berechnung, sondern als irgend eine symbolische apokalyptische Zahl zu verstehen seien. Die Widersacher aber, welche in der Apokalypse gegen Christus und das Reich Gottes auftreten, wurden in den ersten Jahrhh., so lange Rom und das Römische Reich sich feindselig gegen die christliche Kirche stellte, hierauf bezogen. Seit der Ausbreitung des Muhamedanismus ward es üblich, Muhamed und dessen Lehre und Reich hier geschildert zu finden; so besonders zur Zeit der Kreuzzüge. Doch führten die Zeitverhältnisse daneben auch auf andere Deutungen. So wurde während des Kampfes der Römischen Kirche mit den Hohenstaufen das als der Antichrist auftretende Thier (13, 1 ff.) von Seiten der Anhänger der ersteren

in einer trostlosen Gegenwart die glaubensstarke Hoffnung auf den baldigen Sieg Christi und seiner Sache über alle Feinde des Gottesreiches gewirkt; und in diesem für alle Zeiten gültigen Grundgedanken der Apokalypse ruht ihr religiöser und prophetischer Werth: aber, genährt an dem prophetischen Wort des alten Bundes, insbesondere an der Weissagung Daniels, und an den eschatologischen Aussprüchen Jesu, hat seine Phantasie die plastische Versinnlichung seiner Gedanken aus diesen Vorbildern entlehnt und ihr die specifische Präge der Befürchtungen und Hoffnungen seiner Zeit aufgedrückt; so hat jeder echte Prophet, der kein Wahrsager zufälliger, einzelner Ereignisse ist, nur seinen lebendigen Glauben an die unausbleibliche Durchführung des μυστήριον (des im gewöhnlichen Geschichtsverlauf sich verbergenden göttlichen Heilsrathes) auf Antrieb des Geistes dem herabgestimmten Geschlecht seiner Zeitgenossen gegenüber zu bezeugen, aber seine Anschauungen über den Modus dieser Durchführung gestalten sich ihm ganz unwillkürlich aus seiner Auffassung der jeweiligen Weltlage, aus dem, was er von Hoffnungen und Befürchtungen, die seine Zeit bewegen, lebendig in sich aufgenommen hat. (Ueber die Gebrechen der sogenannten reichsgeschichtlichen Auffassung der Apokal. vrgl. *Baur*, Tüb. Theol. Jahrbb. 1855, S. 283 ff.; *Düsterdiek*, a. a. O. S. 45 ff.). M.]

wol auf diese weltliche Macht gedeutet; und bei dem Kampfe der Kirche mit den Secten und Häresien, welche sich besonders seit sec. 12 fin. ausbreiteten, wurde das Pseudo-Prophetenthum (13, 11 ff.) wol auf diese gedeutet, während die damaligen Widersacher der Römischen Hierarchie das apokalyptische Thier und Pseudo-Prophetenthum gerade auf das Papstthum selbst bezogen; so besonders die strengeren Franziscaner seit sec. 13 init., die Katharer, Waldenser, Wiklefiten und Hussiten, welche sich alle, obwol in verschiedener Weise, der Apokalypse in ihrer Polemik gegen die Römische Kirche bedienten, indem sie darin das Papstthum als das Antichristenthum geweissagt glaubten.

In der Anerkennung des Buches als einer apostolischen und wahrhaft prophetischen Schrift waren damals alle Partheien einverstanden. Im Reformationszeitalter erfuhr aber die kanonische Dignität des Buches Angriffe, und ganz besonders durch *Luther*, der in der Vorrede zur ersten Ausgabe des Deutschen N. T. 1522 gradezu sagt, er halte das Buch weder für apostolisch noch für prophetisch, und könne nicht spüren, dass es vom heiligen Geiste gestellet sei; er achte es gleich dem 4. Br. Esra, besonders weil es so durch und durch mit Gesichten und Bildern handle und nicht mit klaren und dürren Worten weissage wie Paulus und Petrus und Christus selbst; auch werde Christus in dem Buche weder gelehrt noch gekannt, und man solle lieber bei den Büchern bleiben, welche Christum hell und rein dargäben. In einer spätern Vorrede, welche Luther bei der Wittenberger Ausgabe des N. T. vom Jahre 1530 der Apokalypse vorsetzte, drückt er sich zwar gelinder aus; doch hat sich sein Urtheil nicht wesentlich geändert. Luthers Urtheil hatte auch auf das der Lutherischen Theologen des ersten Jahrhunderts seit der Reformation Einfluss; erst seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts fingen sie an, der Apokalypse wieder das volle kanonische Ansehen beizulegen, welches sie in der katholischen und in der reformirten Kirche fortwährend behauptet hatte, obwol sie von *Zwingli* verworfen war. Die Auslegung des Buches in der protestantischen Kirche bezog die Schilderungen des Antichrists und des Pseudo-Propheten im Allgemeinen auf das Papstthum und die Römische Kirche; nur wenige protestantische Ausleger bis sec. 18 med. machen in der letzteren Beziehung eine Ausnahme, wie *Grotius, Hammond, Clericus*. Unter den katholischen Auslegern, welche die protestantische Auslegungsweise bekämpften, zeichnete sich besonders *Bossuet* aus (1689), der, ähnlich wie die eben genannten protestantischen Ausleger, den grössten Theil des Buchs auf den Kampf des Judenthums und Heidenthums gegen das Christenthum, theilweise dann auch auf das Lutherthum bezog. — Von verschiedenen Seiten beschäftigte man sich aber seit Anfang des 18. Jahrhunderts besonders mit apokalyptischen Zahlen; man suchte das chronologische System der Apokalypse zu ermitteln, indem man ihre Zahlen mit denen des Buches Daniel verglich, und berechnete darnach den Zeitpunkt für entscheidende Katastrophen in der Kirche nach Jahr und Tag, so dass man die Apokalypse gleichsam wie einen prophetischen Kalender für die Geschichte der Kirche in ihren Kämpfen mit der Welt betrachtete. Der berühmteste Versuch dieser Art ist der von

J. A. Bengel (Erklärte Offenb. Joh. Stuttg. 1740. 2. Ausg. 1746. 3. Ausg. 1758 [wieder abgedruckt *1834]; durch höchst complicirte Berechnungen und Combinationen glaubte er als das Datum der Erscheinung Christi nach dem letzten Wüthen des Antichrists den 18. Juni 1836 gefunden zu haben. Das Bengelsche System, dessen Deutung zugleich energisch gegen die Römische Kirche polemisirt, hat in einem bedeutenden Theile der protestantischen Kirche, besonders in Würtemberg, aber auch in England und anderswo vielen Beifall und mannichfaltige Nachfolge gefunden, und ist in seinen wesentlichen Resultaten von Manchen selbst bis auf die neueren Zeiten festgehalten worden, bis der Verlauf der Begebenheiten es widerlegt hat. Doch hat es auch schon von Anfang an mehrfachen Widerspruch erfahren und sind von verschiedenen Seiten Versuche gemacht, die Apokalypse einfacher und mehr aus den Verhältnissen des Zeitalters heraus, dem das Buch angehört, zu erklären. Daneben wurden aber auch die Angriffe auf die Echtheit und den apostolisch-prophetischen Charakter der Apokalypse wieder erneuert, in England schon 1729 [in dem anonymen Werke: *The New Testament in Greek and Englisch etc. London 1729], nachhaltiger aber in der Lutherischen Kirche Deutschlands, besonders durch *Semler* seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, dem Andere folgten. Diese Angriffe suchten aber Andere zurückzuweisen, in jener Zeit besonders: (*Hartwig*) Apologie der Apokal. wider falschen Tadel und falsches Lob. Chemnitz 1780—83. 4 Thle. Dieser wollte auch, und so noch mehr *Herder* (*ΜΑΡΑΝ ΑΘΑ*, Das Buch von der Zukunft des Herrn, des N. T. Siegel, 1779) und *Eichhorn* (Comm. in Apokalypsin Joannis. 2 Bde. Gött. 1791) den Blick auf die grossen ästhetischen Schönheiten des als echt Johanneisch angesehenen Buches lenken und ihm dadurch die Gunst wieder gewinnen, welche es bei den protestant. Theologen Deutschlands damals vielfach verloren hatte, obwol sie dabei seinen prophetischen Charakter mehr oder weniger fahren liessen. *Herder* fasst, wie *Abauzit*,*) *Hartwig* und noch *Züllig*, den wesentlichen Inhalt des Buches nur als eine prophetische Schilderung der Zerstörung Jerusalems und der dieser Katastrophe vorhergehenden Unruhen und Kriege in Palästina; *Eichhorn* behandelt, wie auch schon Hartwig, das Ganze wie ein Drama und fasst es als eine allgemeine *poetische* Schilderung des Sieges des Christenthums über das Judenthum und Heidenthum, von denen das erstere durch die Stadt Jerusalem symbolisirt werde, das letztere durch die als Babel bezeichnete Stadt Rom. Besonders mit der Prüfung der bis dahin am meisten verbreiteten Herderschen und mehr noch der Eichhornschen Auffassung des Sinnes der Apokalypse, woran auch *Heinrichs* sich meist angeschlossen hatte, beschäftigt sich der vorher erwähnte Aufsatz von *mir*, in dem ich nachzuweisen gesucht habe, dass das Ganze den Zweck habe, die bedrängte Christenheit durch die Hinweisung auf die Nähe der Wiederkunft des Herrn zu trösten, dass diese an den Sturz des Heidenthums und namentlich Roms als des Hauptsitzes

*) Essay sur l'Apocalypse 1730; vgl. sein anonym erschienenes Werk: *Discourse historical and critical on the revelation ascribed to St. John. Lond. 1730. B.

desselben angeknüpft sei, dass dagegen die Zerstörung Jerusalems, worauf auch Eichhorn den ersten Theil bezog, kein besonderes Moment in der prophetischen Schilderung bilde, und dass auch die Visionen in der ersten Hälfte keine Beziehung auf bestimmte Ereignisse zur Zeit des Römisch-Jüdischen Krieges haben, sondern nur als allgemeine prophetische Schilderungen der grossen Trübsal zu fassen seien, welche dem Tage des Herrn vorhergehen sollte. In dieser Deutung des Sinnes und Zweckes der Apokalypse sind mir im Wesentlichen auch namentlich *de Wette* und *Ewald* beigetreten. Dagegen tritt *Lücke* (a. a. O., und schon Stud. u. Krit. 1829. 2) wieder der Eichhornschen Erklärung in so weit näher, als er ausser dem Heidenthum auch das Judenthum als das vom Christenthum zu überwindende Antichristenthum betrachtet meint, nur dass er nicht gerade eine bestimmte Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems annimmt [so auch *Düsterdieck*]. — Dagegen sind indess auch in der protestantischen Kirche Deutschlands wieder verschiedene Erklärungen anderer Art vorgetragen, welche, bei grosser Verschiedenheit in ihrem Charakter und grosser Mannichfaltigkeit in der Deutung, im Allgemeinen darin zusammenstimmen, dass sie mit Verwerfung der Annahme einer poetischen Einkleidung das Ganze und die einzelnen Visionen und Bilder als absolut inspirirte Vorherverkündigungen der Geschicke der Kirche und ihrer Kämpfe mit der Welt fassen. Viele derselben, namentlich diejenigen, welche zur Zeit des schweren Druckes Deutschlands unter der Französischen Herrschaft und dann zur Zeit der Freiheitskriege entstanden, sind nur populärer Art, ohne philologische und geschichtliche Begründung. Doch hat etwas später sich die gleiche strenge Vorstellung über den prophetischen Charakter des Buches im Allgemeinen auch wieder in mehr wissenschaftlicher Form geltend gemacht, z. B. bei *Hengstenberg*, der das 1000jährige Reich als schon ganz verlaufen betrachtet, mit dem Ablaufe des Deutschen Reiches, und bei dem der Hinblick auf die Erscheinungen der neuesten Zeit in sittlich-religiöser Beziehung überhaupt auf die Auffassung des Buches unverkennbaren Einfluss geübt hat; *Ebrard*, der anders als Hengstenberg in dem Buch eine bestimmte Beziehung auf die Römische Kirche und das Papstthum annimmt; *Auberlen* (Der Proph. Daniel und die Offb. Joh. Basel 1854, (2) 1857, (3) 1874), der die 1000 Jahre als noch ganz zukünftig ansieht, sonst aber auch Vieles auf die neueste Zeit seit der Französischen Revolution bezieht; [*Kliefoth*, der die Apokalypse könnte man sagen rein *endgeschichtlich* auslegt, sieht zwar in den sieben Sendschreiben die prophetische Schilderung der Zustände der christlichen Kirche während der ganzen Dauer ihrer irdischen Entwicklung, aber ihre Weissagung (4, 1—22, 5), die auf Nichts in der gegenwärtigen Entwicklung der Kirche zurückweisen soll, bezieht er auf die erst nach diesem Zeitlauf eintretenden, denselben abschliessenden, das Ende herbeiführenden und ausführenden Ereignisse; sie kommen alle in der letzten Danielischen Jahreswoche des Bestandes dieser Welt, so weit sie sich auf diese Aera beziehen, zur Ausführung.]

§. 231. Wir beginnen mit der Frage nach dem eigent-

lichen *Zweck und Hauptsinn* des Buches.*) Unverkennbar, glaube ich, will es die christlichen Leser belehren und in der Trübsal stärken und trösten durch die Hinweisung auf die Zukunft der Kirche des Herrn bis zu ihrer Vollendung, auf den endlichen Sieg derselben über alle feindlichen Mächte und namentlich auf die glorreiche Wiederkunft des Herrn. Fast in der ganzen alten Kirche finden wir die Hoffnung herrschend, dass der Herr in der ganzen Herrlichkeit und Majestät, welche ihm eigen ist, wiederkehren werde, und zwar bald, und dass er dann die Seinigen mit sich zu einem Reiche des Friedens und der ungetrübten Seligkeit vereinigen und sie an seiner Macht und Herrlichkeit theilnehmen lassen werde. Diese Hoffnung gründet sich auf eigene Aussprüche des Herrn und auf die Auffassung derselben von Seiten der Jünger (vgl. besonders Matth. 24. 25 u. d. Parallelen); und so begegnet uns dieselbe auch in den meisten neutestamentlichen Schriften theils ausdrücklich ausgesprochen, theils unverkennbar zu Grunde liegend, obwol in den einzelnen auf verschiedene Weise modificirt. So findet sich dieselbe nun auch in der Apokalypse und bildet hier das nächste Ziel, auf welches die Gläubigen zum Troste und zur Kräftigung in der Ausdauer hingewiesen werden; bestimmt ist sie im letzten Theile des Buches ausgesprochen, aber auch schon alles Vorhergehende will darauf hinführen.

Eine kurze *Analyse des Inhaltes* des Buches wird dieses deutlicher zeigen. Kp. 1, 1—3 gleichsam Titel des Buches oder allgemeine Ankündigung des Inhaltes desselben als einer göttlichen Offenbarung, welche Christus durch seine Engel seinem Knechte Johannes kund gethan habe. Der Inhalt wird bezeichnet als Solches, ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει; ähnlich heisst es am Schlusse: ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς, was sich auf jeden Fall auf die Zeit der Erfüllung bezieht; schon dieser Ausdruck an sich lässt uns zunächst an die Zeit der glorreichen Zukunft des Herrn zur Inauguration seines Reiches denken; vgl. Luc. 21, 8; Marc. 13, 33. — 1, 4—8: Dedication des Buches von Seiten des Johannes an sieben Gemeinden des proconsularischen Asiens, die später namentlich aufgeführt werden. Eingestreut ist hier Vs. 7 die Versicherung der Gewissheit der Zukunft des Herrn, dass er glanzvoll und Allen sichtbar erscheinen werde: ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς κτλ.; ganz ähnlich wie Matth. 24, 30. Auch hier spricht sich schon wieder die Haupttendenz der ganzen Schrift aus. — 1, 9—20 erzählt dann Johannes die Vision, welche ihm

*) Vgl. *Bleek's* Vorlesungen S. 73—116. B.

auf der Insel Patmos am Tage des Herrn zu Theil geworden sei; zugleich wird ihm befohlen, was er schaue aufzuschreiben und es den sieben Asiatischen Gemeinden zuzusenden. Dann folgen Kpp. 2. 3 Briefe an diese sieben Gemeinden, welche der Herr dem Johannes an deren ἀγγέλους dictirt; sie beziehen sich auf die Zustände und Bedürfnisse dieser Gemeinden, welche darin theils gelobt, theils getadelt und bedroht werden; alle diese Briefe schliessen mit einer Ermahnung und Verheissung für die im Kampfe Ausharrenden, wobei der Herr im Briefe an Philadelphia verheisst: ἔρχομαι ταχύ (3, 11).

Jetzt verändert sich die Scene. Kp. 4 wird Johannes im Gesichte in den Himmel entrückt, um dort die Zukunft enthüllt zu schauen; er erblickt hier Gott in seiner Herrlichkeit auf dem Throne sitzend, umgeben von 24 Aeltesten, gleichsam Beisitzern des göttlichen Gerichtes, und vier Cherubim, von denen Gott ohne Unterbrechung Lob und Preis dargebracht wird. Dann schaut der Seher Kp. 5 in der Rechten Gottes ein auf beiden Seiten beschriebenes Buch, verschlossen mit sieben Siegeln, die bei der Aufforderung eines Engels Niemand zu eröffnen im Stande erscheint; der Seher ist darüber betrübt, wird aber getröstet durch einen der Aeltesten, welcher den Löwen vom Stamme Juda, den Spross Davids als denjenigen bezeichnet, der allein fähig sei, das Buch mit seinen Siegeln zu öffnen. Diesen erblickt darauf der Seher in der Gestalt eines inmitten des Thrones stehenden Lammes, das wie geschlachtet war und sieben Augen und sieben Hörner hatte. Dieses Lamm empfängt das Buch aus der Rechten Gottes, worauf der ganze Himmel Lobgesänge erschallen lässt zu Ehren Gottes und des Lammes, welches würdig sei das Buch zu nehmen und seine Siegel zu eröffnen. Alles Bisherige erscheint nun unverkennbar nur wie die Einleitung zu der Eröffnung des Buches; finden sich auch schon im Vorhergehenden einzelne Hindeutungen auf den eigentlichen Zweck der ganzen Schrift, so sind diese nur beiläufig; das eigentlich Prophetische, die Enthüllung der Zukunft beginnt erst jetzt mit der allmäligen Eröffnung jenes mit sieben Siegeln verschlossenen Buches, welches als das Buch des von Gott geordneten Geschicks, der von Gott bestimmten Zukunft erscheint. — Es wird hier nun zuerst 6, 1—8 ganz kurz angedeutet, was durch die vier ersten Siegel verschlossen gehalten war und was bei ihrer Eröffnung zum Vorschein kommt. Es kommen dabei nach einander vier Rosse von verschiedenen Farben zum Vorschein, von denen das erste, ein weisses, einen Sieger trägt, wahrscheinlich als Symbol des Messias und schon als Andeutung des endlichen Ausganges des von ihm mit den feindlichen Mächten zu führenden Krieges; die drei anderen Rosse deuten durch ihre Farbe und anderen Symbole auf Krieg, Hungersnoth und andere tödtliche Plagen, welche über die Erde würden verhängt werden, nämlich vor der Erscheinung des Herrn. Bei der Eröffnung des fünften Siegels 6, 9—11 erscheinen die Seelen der Gläubigen, welche als Märtyrer für das Reich Gottes geendet haben, und es wird darauf hingewiesen, dass ihnen noch viele andere nachfolgen werden, bis über die Bewohner der Erde wegen ihres vergossenen Blutes das Gericht werde verhängt werden — nämlich das Gericht, welches bei der Zukunft des

Herrn eintreten wird. Die Eröffnung des sechsten Siegels 6, 12—17 zeigt furchtbare Naturerscheinungen, wodurch alle Menschen in Schrecken und Angst gesetzt werden, die vergeblich suchen werden, sich vor dem Zorne Gottes und des Lammes zu bergen, da der grosse Tag seines Zornes, vor dem Niemand zu bestehen vermöge, gekommen sei.

Vor der Eröffnung des letzten Siegels tritt Kp. 7 eine Art Zwischenakt ein; die Knechte Gottes werden an ihrer Stirne mit dem Siegel Gottes versiegelt und dadurch als Angehörige Gottes bezeichnet und als Solche kenntlich gemacht, welche von den noch zukünftigen Plagen, die durch das siebente Siegel verschlossen gehalten werden, zu verschonen seien. Dann wird das siebente Siegel geöffnet Kp. 8, 1 ff. Doch ist dessen Inhalt zu gewaltig und umfassend, als dass er mit einem Male hervortreten könnte; er wird vertheilt, und zwar so, dass sieben Engel nach einander die Posaunen, welche ihnen übergeben werden, erschallen lassen und nun jedesmal ein Theil des noch übrigen Inhaltes zum Vorschein kommt. Was bei den vier ersten Posaunen hervortritt, wird eben so wie bei Eröffnung der vier ersten Siegel nur ganz kurz angegeben; es sind gewaltige Naturerscheinungen, welche sich hinter einander a) an der Erde, b) am Meere, c) an den Flüssen und Wasserquellen, d) an den Himmelskörpern ereignen, von denen jedesmal ein Dritttheil beschädigt wird, 8, 7—12. Dann wird — als Vorbereitung auf die übrigen Posaunen — der Erde durch eine himmlische Stimme ein dreifaches Wehe zugerufen, welches ihr von jenen noch übrigen drei Posaunenstimmen kommen werde (8, 13), eine Andeutung, dass bei der siebenten Posaune das letzte Wehe, das Aeusserste der noch bevorstehenden Plagen zum Vorschein kommen werde. Das erste dieser drei Wehe kommt auf die fünfte Posaune 9, 1—12 und bestehet in der Plage eines furchtbaren aus dem Abgrunde hervorsteigenden Heuschreckenschwarmes, welcher Macht erhält, die Menschen, welche nicht mit dem Siegel Gottes bezeichnet sind, fünf Monde lang aufs heftigste zu quälen. Vs. 12: „das eine Wehe ist vorüber; siehe es kommen hiernach noch zwei Wehe!“ Ausführlicher und zusammengesetzter ist die Schilderung des zweiten Wehe's 9, 13—11, 14; sie zerfällt in mehrere Abschnitte, von denen der erste: 9, 13—21 die Hauptplage dieses Wehe's vorführt, bestehend in einer unzähligen und furchtbaren Heerschaar von Reitern, durch die ein Dritttheil der Menschen auf der Erde getödtet wird (die bisherigen Plagen hatten nur meistens dazu gedient, die Menschen aufs heftigste zu quälen; so ist dieses eine Steigerung), ohne dass die übrigen sich bekehren und von ihrer Gottlosigkeit und ihrem Götzendienste ablassen.

Das Folgende, Kp. 10, enthält keinen Fortschritt in der Entwicklung der Zukunft, sondern gleichsam wieder mehrere Zwischenhandlungen. Der Seher sieht ein geöffnetes Büchlein, welches er verschlingen muss, worauf ihm gesagt wird, dass er abermals über viele Könige der Völker weissagen solle, wol den Inhalt des von ihm in sich aufgenommenen Buches. Vorher hatte schon ein Engel einen Schwur abgelegt, dass so wie die siebente Posaune erschalle, das Mysterium Gottes, wie er seinen Knechten den Propheten verkündigt habe, vollendet sein werde; das kann sich wol

nur auf die volle Inauguration des Reiches Gottes beziehen. Darauf (11, 1 f.) erhält der Seher Befehl, den Tempel Gottes und den Altar und die dort Anbetenden auszumessen, nicht aber den Vorhof ausserhalb des Tempels, da dieser den Heiden übergeben sei, welche die heilige Stadt 42 Monde zertreten würden = $^7/_2$ Jahre. Daran schliesst sich 11, 3—13 die Weissagung von zwei Zeugen des Herrn, welche in Jerusalem 1260 Tage = $^7/_2$ Jahre, also während des Zeitraums, wo die heilige Stadt von den Heiden zertreten werde, als Propheten wirksam sein und grosse Wunder verrichten, endlich zwar dort getödtet werden, aber nach ihrem Tode von Gott auf wunderbare Weise verherrlicht werden sollen; sie werden nämlich wieder ins Leben zurückgerufen und in den Himmel entrückt; dabei stürzt $^1/_{10}$ der Stadt ein und kommen 7000 Menschen in dem Erdbeben um; dadurch werden aber die Uebrigen erschreckt und geben dem Gotte des Himmels die Ehre.

Hier machen wir in der Inhaltsübersicht eine kleine Pause, um uns *das Bisherige in Beziehung auf seine Bedeutung etwas näher anzusehen.*

§. 232. Ausdrücklich ist Kp. 11 von Jerusalem die Rede und von Ereignissen in der Mitte dieser Stadt, und zwar so, dass daraus zuvörderst deutlich hervorgeht, dass zur Zeit, als dem Seher diese Gesichte zu Theil wurden, Jerusalem noch gestanden haben muss. Aber es scheint sich darin auch deutlich die Hoffnung auszusprechen, dass es nicht werde zerstört werden; denn das Strafgericht über Jerusalem ist ein bloss partielles, wodurch nur ein Theil der Stadt und ihrer Bewohner zu Grunde geht. Wenn aber die Uebrigen erschreckt Gott die Ehre geben sollen, so scheint darin angedeutet zu werden, dass sie durch dieses über einen Theil ergehende Strafgericht zur Busse bekehrt und deshalb von Gott erhalten werden würden, um am Reiche des Christs theilzunehmen. Eben darauf führen die ersten Verse des Kapitels, wo nur von einer $^7/_2$ Jahre dauernden Zertretung der Stadt durch die Heiden, nicht aber von einer Zerstörung derselben die Rede ist. Der Tempel Gottes kann nach dem Zusammenhange nur von dem zu Jerusalem, und die dort Anbetenden nur von den frommen Juden gemeint sein, das Messen aber nur als eine symbolische Handlung, um, ähnlich wie das Besiegeln mit dem Siegel Gottes, dasjenige zu bezeichnen, was unter Gottes Schutz gestellt und gegen Beschädigung gesichert werden soll; darin scheint also zu liegen, dass es den Heiden zwar werde gestattet werden, die Stadt Jerusalem einzunehmen und sie eine Zeitlang sammt dem Vorhofe des Tempels —

woselbst der Brandopferaltar war, auf welchem die blutigen Opfer dargebracht wurden — zu zertreten, dass aber der eigentliche Tempel mit dem θυσιαστήριον, wobei wir an den Rauchaltar zu denken haben, auf dem die Rauchopfer, die Symbole der Gebete des Volkes Gottes (5, 8; 8, 3 f.), dargebracht wurden, sammt den dort versammelten Frommen, in Gottes Schutz gestellt und vor Verheerung bewahrt bleiben werde. Diese Gestaltung der prophetischen Schilderung hängt unverkennbar mit der menschlichen Individualität des Sehers und Verfassers des Buches zusammen; sie führt uns deutlich auf eine Abfassung vor der Zerstörung Jerusalems, wie auf einen Verfasser, welcher der Abstammung nach selbst dem Jüdischen Volke angehörend, mit besonderer Liebe an seinem Volke gehangen und gehofft zu haben scheint, dass dieses sich bald im Grossen bekehren und auch ferner den Stamm des Volkes Gottes bilden, so wie dass Jerusalem und dessen Tempel auch ferner der Mittelpunkt des Volkes und des Dienstes des wahren lebendigen Gottes sein werde. Schon hiernach will sich das Buch, als Einheit betrachtet, gewiss nicht damit beschäftigen, die Zerstörung Jerusalems vorzugsweise oder auch nur mit zu verkündigen, oder das Judenthum überhaupt als solches wie das zu vernichtende Antichristenthum zu schildern.

Auch die Plagen der vorhergehenden Visionen Kpp. 6—10 kann man gewiss nicht mit manchen Auslegern, auch solchen, welche nicht den Hauptinhalt des ganzen Buches auf die Zerstörung Jerusalems beziehen, von solchen verstehen, von denen vorzugsweise die Juden oder das Jüdische Land getroffen werden sollten, oder in der der Zerstörung Jerusalems vorhergehenden Zeit des Krieges und der Unruhen getroffen wurden. Denn diese Plagen selbst werden ausdrücklich wider die Erde und deren Bewohner verhängt, um diese zu peinigen und zum Theil zu tödten; so beim 2. u. 4. Siegel 6, 4. 8; ebenso beim 5. Siegel, wo als die Mörder der Gläubigen die κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς bezeichnet werden 6, 10, und auf gleiche Weise 8, 13 diejenigen, welche durch die drei letzten Wehe sollten getroffen werden; bei dieser Formel werden wir weit eher veranlasst, an die heidnischen Völker zu denken, als an die Juden; eben so beim 6. Siegel, namentlich bei den

6, 15 genannten βασιλεῖς τῆς γῆς. So heisst es auch bei der sechsten Posaune oder dem zweiten Wehe 9, 18, dass durch dasselbe ein Dritttheil der Menschen überhaupt umkommen solle; und aus der Bezeichnung der Laster Vs. 20 f., von denen die noch übrig bleibenden Menschen, durch diese Plagen ungebessert, nicht ablassen, ergibt sich ganz deutlich, dass vornehmlich die heidnischen und götzendienerischen Völker gemeint sind. Dieselben bilden gegen die Juden, die Bewohner Jerusalems Kp. 11, auch insofern einen Gegensatz, als diese durch das über einen Theil ihrer Stadt und ihrer Mitbürger ergehende Strafgericht zur Busse geführt werden, während jene ungeachtet aller über die Erde verhängten Plagen von ihrem lasterhaften Wandel nicht ablassen. Ist es aber hiernach unstatthaft, diese Plagen auf diese oder jene Schicksale des Jüdischen Volkes und Landes während des Römisch-Jüdischen Krieges oder vor demselben zu beziehen, so ist es eben so auch nicht zulässig, die bestimmte Erfüllung der einzelnen dieser Visionen in einzelnen Ereignissen und Verhältnissen der späteren Zeit nachweisen zu wollen. Wäre es als bestimmtere Vorhersagungen specieller Begebenheiten und Verhältnisse gemeint gewesen, so würden diese schon deshalb als nicht in Erfüllung gegangen erscheinen, weil sich an sie die Schilderung Kp. 11 in *einer* Reihe anknüpft und somit auch die Kpp. 6—10 geschilderten Plagen doch auf eine Zeit bezogen werden müssten, wo Jerusalem und der Tempel noch bestanden, was ganz unthunlich ist. Aber auch nach der Beschaffenheit der Bilder selbst und der darin geschilderten Plagen ist es nicht wahrscheinlich, dass sie nach dem Sinne des Buches selbst überhaupt als bestimmte Vorherverkündigungen einzelner geschichtlicher, politischer oder anderweitiger Ereignisse gemeint sein sollten; sie sind nur in ihrer Vereinigung allgemeine symbolische Bilder zur Andeutung der mannichfaltigen göttlichen Strafgerichte, welche vor der Zukunft des Herrn und dem dabei zu erwartenden Endgerichte über die Welt wegen ihrer Sündhaftigkeit und Feindschaft wider das Reich Gottes ergehen werden. Dass diese Plagen aber hier vor dem Strafgerichte, welches nach Kp. 11 über einen Theil der Stadt Jerusalem und ihrer Bewohner verhängt werden soll, aufgeführt werden und darnach

eben so wie dieses als etwas *nahe* Bevorstehendes hingestellt erscheinen, hängt nur damit zusammen, dass auch die glorreiche Zukunft des Herrn selbst, wie von der Christenheit der ersten Zeit überhaupt, so auch in unserm Buche als nahe hingestellt wird.

Die specielle Gestaltung und Ausführung dieser Bilder in unserm Buche erscheint nur theilweise als neu und demselben eigenthümlich; unverkennbar schliessen sie sich im Allgemeinen sehr an die Schilderungen der alttestamentlichen Propheten so wie an die Vorstellungen der späteren Juden über das messianische Reich und die demselben vorhergehenden Trübsale und Katastrophen an und sind zum Theil daraus mehr oder weniger entlehnt.*)

§. **233.** Wir fahren jetzt in der *Inhaltsübersicht* weiter fort. Nachdem 11, 14 verkündet war, dass das zweite Wehe vorüber sei und das dritte schnell kommen werde, heisst es 11, 15—18, dass der siebente Engel seine Posaune habe ertönen lassen und darauf Stimmen im Himmel gehört worden seien, welche darauf hindeuten, dass jetzt die Zeit des Eintrittes, der vollen Inauguration des Reiches Gottes und des allgemeinen Gerichtes gekommen sei. Darauf führt auch in Vs. 19: a) dass in dem geöffneten Tempel Gottes im Himmel die Bundeslade sich zeigt, da nach einer Vorstellung der späteren Juden die Bundeslade, welche bei der Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer mit verloren gegangen war und sich beim zweiten Tempel nicht fand, bei dem Eintritte des Reiches Gottes wieder zum Vorschein kommen soll; somit liegt hierin eine Andeutung, dass jetzt die Zeit der Inauguration des Reiches Gottes da sei; — und b) dass Blitze und Donner und Erdbeben geschehen, nach dem Zusammenhange wol nur Vorzeichen des grossen Gerichtes, welches bei der glorreichen Erscheinung des Herrn über die ungläubige Welt verhängt wird. Darnach erwartet der Leser, dass jetzt unmittelbar dieses Gericht als das dritte und letzte Wehe und zugleich die Erscheinung des Herrn selbst vorgeführt werde. Dieses geschieht indessen erst später in

*) So lehnen die Schilderungen der gewaltigen Naturerscheinungen beim sechsten Siegel und bei den vier ersten Posaunenstimmen sich an alttestamentliche Weissagungen an, wo sich Aehnliches findet bei der Schilderung des Tages des Herrn, wo Er über die Erde Gericht halten werde, so wie an die Schilderungen der Aegyptischen Plagen. Kp. 9, 1—11 liegt unverkennbar die Schilderung des B. Joel zu Grunde, vielleicht zugleich auch Exod. 10, 12—15; es ist nur die Plage in der Schilderung unseres Buches sehr gesteigert und dieselbe überhaupt als eine rein übernatürliche verkündigt. Eben so schliesst die Schilderung Kp. 11 über die beiden Zeugen sich an die vorgefundene Jüdische Vorstellung an von Propheten, welche in der letzten Zeit auftreten würden als Zeugen für den Messias und dessen Reich. Kp. 11, 2 liegen die Weissagungen des Buches Daniel zu Grunde (Dan. 7, 25; 9, 27; 12, 7; vgl. 8, 13 f.), vgl. auch Luc. 21, 24.

der Schilderung der letzten Kämpfe des Satans und seines Dieners des Antichrists mit dem Christ. Vorher aber geht das Buch auf einen früheren Punkt zurück, indem es uns 12, 1 ff. eine dem Seher zu Theil gewordene Vision schildert, nach welcher der Satan sich von Anfang an auch schon bei der ersten Erscheinung des Christs als einen ergrimmten Feind desselben bewiesen und gesucht habe, ihn gleich Anfangs bei seiner Fleischwerdung zu verderben; als das nicht gelang, habe er wenigstens seine Gemeinde und Angehörigen zu vernichten getrachtet. So ist im Allgemeinen der Sinn der symbolischen und sehr poetischen Darstellung 12, 1—17 zu fassen. Der Knabe, welcher geboren und dann in den Himmel gerückt wird, ist der Messias, und das Geborenwerden auf seine Fleischwerdung zu beziehen; das Weib, welches ihn gebiert, ist die Gemeinde Gottes, wie sie ursprünglich in dem 12stämmigen Volke Israel ihren Bestand hatte, aus welchem der Messias dem Fleische nach hervorgegangen ist; ihn sucht der Satan gleich bei seiner Geburt aus dem Wege zu räumen, verfolgt ihn dann vergeblich in den Himmel; von dort auf die Erde zurückgeworfen, sucht er die Gemeinde Gottes auf Erden ganz zu verschlingen, und als ihm auch das nicht gelingt, trachtet er wenigstens die einzelnen Bekenner des Herrn auf Erden zu fällen. Dazu bedient er sich zweier Werkzeuge, nach der Vision des Sehers zweier Thiere, von denen das eine aus dem Meere, das andere aus der Erde aufsteigt, Kp. 13. Das erstere wird seiner äusserlichen Gestalt nach dem Satan selbst ganz ähnlich geschildert, mit 10 Hörnern, 7 Köpfen und 10 Diademen; von den 7 Köpfen ist einer wie geschlachtet zum Tode Vs. 3. 12, und nach Vs. 14 mit einer Schwertwunde; doch wird die tödtliche Wunde zum Staunen der Welt wieder geheilt. Ihm übergiebt der Satan seinen Thron und seine Gewalt. Das andere, welches zwei Lammshörner hat, redet wie ein Drache; es wird im Folgenden ausdrücklich als der Pseuso-Prophet bezeichnet (16, 13; 19, 20; 20, 10); doch spielt es eine untergeordnete Rolle, indem es dem ersteren nur dient und Anbeter verschafft. Das erstere, meistens τὸ θηρίον ohne weiteres genannt, erscheint nach der ganzen Schilderung als das wahre Widerspiel des Christus, als der Antichrist, vom Teufel mit aller Macht zur Bekämpfung des Christus und seines Reiches ausgerüstet.

Die Vorstellung von einem solchen leibhaftigen Antichrist, welche sich an die zunächst auf Antiochus Epiphanes sich beziehenden Schilderungen des B. Daniel anlehnt, war wahrscheinlich schon den Juden zur Zeit Christi nicht unbekannt; in der christlichen Kirche ist sie jedenfalls ziemlich frühzeitig in verschiedenen Modificationen und in Beziehung auf die als nahe erwartete Zeit der glorreichen Parusie des Herrn angenommen; vgl. 2. Thess. 2, 3ff.; 1. Joh. 2, 18ff.; 4, 3.*) Nach der Schilderung

*) In der neutestamentl. Lehre vom Antichrist lässt sich folgende Entwicklung beobachten: der 2. Thess.-Br. schildert den Antichrist als die höchste Steigerung jüdischer Bosheit, die Apokalypse als den Gipfel heidnischer Feindseligkeit gegen Christus, der 1. Brief Joh. erblickt in dem Hervortreten der gnostischen Häresie die dringendste Gefahr für die Kirche, und darum in der Häresie den Geist des Antichrists, in den Häretikern die Antichristen. M.

dieses Thieres in der Apokalypse lässt sich nicht verkennen: a) dass dasselbe nicht sowol als eine geistige, sondern mehr als eine äusserliche weltliche Macht gemeint ist; darauf führt uns schon der Umstand, dass der Pseudo-Prophet noch als ein besonderes Thier aufgeführt wird, welches durch seine Künste und Zeichen Jenem Anhänger und Verehrer verschafft; ferner die (10) Diademe, womit es geschmückt ist, und besonders, dass 17, 10 ff. die Häupter und Hörner desselben ausdrücklich von Königen erklärt werden; denn darüber kann kein Zweifel sein, dass das 17, 3 ff. wieder vorgeführte Thier dasselbe ist mit den 13, 1 ff. geschilderten. b) Dass diese weltliche Macht als die Römische gemeint ist. Dieses ergiebt sich aufs deutlichste aus Kp. 17, wie wir sehen werden, und eben darauf führt auch 13, 18, wo 666 als die Zahl des Namens des Thieres angegeben wird. Die Deutung dieser Zahl ist zwar sehr streitig. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach ist das Wort *Λατεῖνος* gemeint, dessen einzelne Buchstaben als Ziffern zusammen jene Summe geben; diese Deutung kennt schon *Irenäus* V. 30, und mag sie sich von der Abfassung des Buches an durch eine Art mündlicher Tradition erhalten haben.*)

Kp. 14 enthält verschiedene einzelne Gesichte, welche die Reinheit und Seligkeit der Knechte Gottes im Gegensatz gegen die Menschen der Welt, die Diener des Antichrists, hervorheben, auf die Seligkeit der im Herrn Entschlafenen hinweisen und die Welt als reif für das Gericht bezeichnen: dabei wird Vs. 8 namentlich auf den Sturz Babels hingewiesen, welches, wie Kp. 17 deutlich zeigt, von Rom gemeint ist, als dem Hauptsitze des Götzendienstes; diese Visionen bilden übrigens keinen besonderen Fortschritt in der Enthüllung der Zukunft.

Kpp. 15. 16 folgt aber eine neue Vision, von sieben Engeln, welche die sieben letzten Plagen dadurch auf die Erde bringen, dass sie jeder nach einander eine Schaale, die voll ist des göttlichen Zornes, auf die Erde ausgiessen. Die Ausgiessung der 4 ersten wird 16, 2—9 nur ganz kurz geschildert; ähnlich wie bei den 4 ersten Posaunen werden dabei nach einander 1) die Erde, 2) das Meer, 3) die Flüsse und Wasserquellen, 4) die Sonne getroffen, aber hier ganz und gar, so dass dadurch noch mehr wie bei jenen Posaunen die Menschen der Welt, die Anbeter des Thieres (die Götzendiener) aufs heftigste geschlagen werden, ohne dass sie dadurch zur Busse geführt werden; die fünfte Schaale wird (16, 10 f.) auf den Thron des Thieres ausgegossen und dadurch dessen Reich verfinstert; die sechste aber (Vs. 12—16) auf den Euphrat, dessen Wasser vertrocknet, „damit der Weg bereitet werde für die Könige von Aufgang der Sonne“ (s. zu 17, 12), worauf durch unreine Geister, die vom Satan, dem Antichrist und dem Pseudo-Propheten ausgehen, die Könige der

*) Wohl nicht *Λατεῖνος* ist mit der Zahl 666 gemeint, sondern, wie schon 1835 mehrere Gelehrte (*Fritzsche, Benary, Hitzig, Reuss*) gleichzeitig entdeckt hatten, der wiederkehrende Nero wird als Antichrist bezeichnet; nur muss der Name, und das entspricht der zur Anwendung gebrachten hebräischen Kunst der Gematrie auch wohl am Besten, mit hebräischen Buchstaben geschrieben werden: קסר נרון = 50 + 6 + 200 + 50 + 200 + 60 + 100 = 666. M.

ganzen Welt (die götzendienerischen) zusammenberufen werden zum letzten entscheidenden Kampfe am grossen Gerichtstage Gottes, dessen schnelle plötzliche Erscheinung in einer eingestreuten Ermahnung angekündigt wird. Beim Ausgiessen der siebenten und letzten Plageschaale (Vs. 17—21) erfolgen die furchtbarsten Naturerscheinungen, und dabei heisst es Vs. 19: „Die grosse Stadt wird zu 3 Theilen, die Städte der Heiden fallen, und die grosse Babel kommt bei Gott ins Andenken, ihr den Becher seines Zornweines zu reichen." In welchem Verhältniss hier das erstere Glied, dass die grosse Stadt zu 3 Theilen werde, zu dem letzten steht, ist nicht recht klar; wahrscheinlich ist auch jene von Babel d. i. Rom gemeint.

Kp. 17 enthält nun eine nähere Erklärung sowol des Thieres als auch seiner Häupter und Hörner, und damit auch der Stadt, welche schon im Bisherigen als Babel bezeichnet war, weil sie sich zur Gemeinde Gottes in ein ähnliches feindseliges Verhältniss stellte, wie das alte Babel zu dem Volke Gottes des A. B. Der Seher schaut nämlich auf dem Thiere die grosse Babel als ein unzüchtiges (götzendienerisches) Weib, welches alle Könige und Bewohner der Erde zur Unzucht (zur Theilnahme am Götzendienste) verführte (Vs. 1. 2. 5); sie ist trunken von dem Blute der christlichen Märtyrer (Vs. 6); sie wird bezeichnet als die grosse Stadt, *βασιλείαν ἔχουσα ἐπὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς* (Vs. 18) und sitzend auf 7 Bergen (Vs. 9). Nach dieser Bezeichnung ist dieses Weib, die grosse Babel, auf deren bevorstehenden Untergang schon im Vorhergehenden öfters hingedeutet war (14, 8; 16, 19), ohne Zweifel Rom; besonders entscheidend sind hier die beiden Züge, dass sie als Beherrscherin der übrigen Könige erscheint, und dass sie als die siebenhügelige bezeichnet wird. Dieses Weib sieht der Seher nun sitzen auf jenem Thiere mit den 7 Häuptern und 10 Hörnern, d. h. dieses Thier, der Antichrist, muss mit Rom in besonders naher Verbindung stehen. Wenn daher nach Vs. 10 durch die 7 Häupter des Thieres ausser den 7 Bergen der Stadt auch 7 Könige symbolisirt werden, so haben wir dabei auf jeden Fall an 7 Beherrscher Roms zu denken, und zwar an 7 Kaiser. Denn wenn es ib. heisst, dass die *fünf* gefallen seien (*οἱ πέντε ἔπεσαν*) und der Eine sei (*ὁ εἷς ἔστιν*), der Andere aber noch nicht gekommen sei (*ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν*), so kann das nur so gemeint sein, dass eben damals, zur Zeit der Abfassung des Buchs oder der Empfangung dieser Weissagung der 6. jener durch die 7 Häupter symbolisirten Könige an der Regierung war, was denn nur von einem Römischen Kaiser gemeint sein kann; unter den fünfen aber, welche, im Gegensatze gegen diesen noch seienden sechsten, als *οἱ πέντε* bezeichnet werden und als solche, die gefallen seien, können nur die Vorgänger dieses eben regierenden Kaisers, die fünf ersten Kaiser, gemeint sein: *Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero.* Somit werden wir für die Zeit der Empfangung oder Abfassung der Offenbarung in die Regierungszeit des Nachfolgers des Nero geführt; man kann nur darüber etwa zweifelhaft sein, ob dieses Galba war oder Vespasian; auch das letztere wäre möglich, da Galba eben so wie Otho und Vitellius bei dem kurzen und nicht allgemein anerkannten Regimente, welches sie alle drei führten, nicht mitgerechnet sein könnte. Von dem siebenten der Könige

aber heisst es, dass er (ὁ ἄλλος) noch nicht gekommen sei, und dass er, wenn er komme, nur kurze Zeit bleiben werde. Mit ihm würde dann die Siebenzahl der durch die Häupter des Thieres symbolisirten Könige vollendet sein. Dann ist aber Vs. 11 noch von einem *achten* die Rede. Von ihm lässt sich, da er über jene Siebenzahl hinausgeht, schon von vorne herein vermuthen, dass es mit ihm eine besondere Bewandtniss habe. Eben darauf werden wir geführt, wenn es dort heisst: *das Thier, welches war und nicht ist, ist sowol selbst der achte als es auch (einer) von den sieben ist.* Es scheint dadurch zuvörderst angedeutet zu werden, dass der Charakter des Thieres, also das Antichristenthum und das götzendienerische Römerthum, in einem einzelnen der Kaiser sich so bethätigen werde, dass in ihm dasselbe wie concentrirt und manifestirt erscheine, so dass er als das leibhaftige Antichristenthum betrachtet werden könne. Dabei wird er bezeichnet auf der einen Seite als ein zukünftiger, als der achte, also als der zweite Nachfolger des damals regierenden Kaisers, auf der anderen Seite als schon dagewesen, in der Person eines der sieben, und zwar ohne Zweifel eines der fünf ersten, die schon ἔπεσαν. Dieses lässt sich nur verstehen mit Hülfe einer uns auch anderweitig bekannten Vorstellung des Zeitalters, dem das Buch angehört. Bald nach dem Tode Nero's, welcher sich selbst durchs Schwert entleibt hatte, entstand ziemlich allgemein der Glaube, er sei nicht wirklich gestorben, sondern lebe noch und halte sich bei den Parthern auf, zu denen er entflohen sei und bei denen er sich Hülfstruppen sammle, um mit ihnen wieder zurückzukehren, sich des Reiches wieder zu bemächtigen und Rom, welches ihn von sich ausgestossen, dafür zu züchtigen. Diese Vorstellung finden wir nun aber auch bei den Christen der Zeit und zwar so, dass sich bei ihnen damit die Vorstellung des Antichrists verband. Nero hatte — als der erste unter den Römischen Kaisern — die Christen, zunächst zu Rom, auf blutige Weise verfolgt, hatte sie auf die empörendste Weise martern und hinrichten lassen, so dass der Eindruck der dabei geübten Grausamkeiten auch noch in späterer Zeit unauslöschlich blieb; die Verfolgung scheint auch nicht so vorübergehend noch bloss auf Rom beschränkt gewesen zu sein, wie man es sich jetzt meistens denkt. Auf diese Verfolgung finden sich auch in unserm Buche mehrfache Beziehungen, wie 17, 6; 18, 20. 24. Schon während dieser Verfolgung mögen die Christen in dem Urheber derselben den wahrhaften Antichrist erblickt haben, nach dessen Untergange sie hofften, dass die Vollendung des Reiches Christi stattfinden werde. Als aber nach Nero's Verschwinden auf der einen Seite eine wesentliche Veränderung in den äusseren Verhältnissen der christlichen Kirche zur Welt nicht grade eintrat, auf der anderen Seite der Volksglaube ihn als noch lebend betrachtete und erwartete, dass er bald mit verstärkter Macht wiederkehren werde, konnte sich bei den Christen diese Vorstellung leicht dahin gestalten, dass er alsdann sich in seinem wahren Wesen als der leibhaftige Antichrist noch mehr manifestiren werde. So finden wir diese Vorstellung in der christlichen Kirche schon bald nach Nero's Tode, und so erhielt sie sich lange Zeit, selbst bis zum Ende des 4. Jahrhunderts (s. meine Bemerkk., Theol. Zeitschr.

a. a. O. S. 286 ff. Anm. [Vorlesungen S. 94 ff.]). Diese Vorstellung liegt auch hier zu Grunde; wir haben an Nero zu denken bei demjenigen der sieben oder der fünf ersten Römischen Könige, welcher als der achte und zwar als mit dem Thiere selbst zusammenfallend, als der persönliche Antichrist wiederkehren, dann aber ins Verderben stürzen werde. Eben darauf ist es zu beziehen, wenn es schon 13, 3. 12. 14 von einem der Häupter des Thieres hiess, dass es wie zum Tode geschlachtet sei, mit einer Schwertwunde, die aber zum Staunen der ganzen Welt wieder geheilt sei.

Noch werden hier in diesem 17. Kap. Vs. 12 ff. die zehn Hörner des Thieres erklärt; durch sie werden gleichfalls Könige bezeichnet, die noch kein Königthum empfangen hatten, aber zugleich mit dem Thiere Gewalt auf kurze Zeit wie Könige empfangen sollten; sie werden sich ganz an das Thier (den Antichrist) anschliessen, in Gemeinschaft mit ihm die grosse Hure (Rom) verheeren und zugleich mit ihm das Lamm bekriegen, aber vom Lamme besiegt werden. Auch dieses bezieht sich auf eine damals ziemlich verbreitete Vorstellung, dass Nero in Verbindung mit mehreren Asiatischen, besonders Parthischen Herrschern zurückkehren und von ihnen bei seinen Unternehmungen unterstützt werden soll (s. Theol. Zeitschr. a. a. O.). Eben auf diese Vorstellung ist 16, 12 zu beziehen, dass beim Ausgiessen der 6. Plageschaale das Wasser des Euphrats vertrocknet sei, damit der Weg für die Könige des Orients bereitet werde; es sind ohne Zweifel jene Fürsten gemeint, welche von jenseit des Euphrats her als Verbündete des Nero heranziehen würden; für sie wird durch Austrocknung des Stromes der Weg bereitet, damit sie ohne Hemmung heranziehen können, um *die* Wirksamkeit zu üben, welche Gott der Herr ihnen für kurze Zeit gestatten werde (vgl. 17, 7).

Im Folgenden, 18, 1—19, 10 wird der bereits 14, 8 (vgl. 16, 10; 17, 16) angekündigte Sturz Roms als der grossen Babel weiter geschildert, in Warnungen, Klagen und Jubelgesängen und symbolischen Bildern, meistens ganz ähnlich wie bei den alttestamentlichen Propheten der Sturz des alten Babels und anderer götzendienerischer Städte geschildert ist, und zum Theil mit deutlicher Nachahmung dieser Stellen; zugleich erschallen Stimmen im Himmel, welche Gott lobsingen, dass jetzt gekommen sei die Hochzeit des Lammes, die Zeit seiner Vereinigung mit seiner Gemeinde und der vollständigen Inauguration seines Reiches, welche damit an den Sturz des antichristlichen Babels angeknüpft erscheint; dabei werden alle zur Hochzeit des Lammes Geladenen selig gepriesen, d. i. Alle, die an der Seligkeit seines Reiches mit theilnehmen werden. — Alsdann 19, 11—21 wird geschildert, wie der Messias, der Logos Gottes, in glänzender Glorie aufgetreten sei mit den himmlischen Heerschaaren; vergeblich sammeln sich wider ihn das Thier (der Antichrist) und die mit ihm verbündeten Könige der Erde; sie alle werden von ihm besiegt, die Könige der Erde und ihre Heerschaaren vernichtet, das Thier aber sammt jenem Pseudo-Propheten lebendig in den brennenden Schwefelpfuhl geworfen; dann wird 20, 1—3 auch der Satan selbst entfernt und auf 1000 Jahre gebunden in den Abgrund geworfen und dieser über ihm versiegelt, wodurch be-

zeichnet wird, dass der Satan während dieser Zeit als der Dauer des mit der Wiederkunft des Herrn beginnenden messianischen Reiches auf Erden, von demselben fern gehalten und keine Macht haben werde, dessen Frieden zu stören. Doch heisst es dabei schon, dass er nach Ablauf dieser Zeit wieder auf kurze Zeit solle losgelassen werden, um nämlich von neuem den Kampf mit dem Christ zu beginnen, den allerletzten, der zu seinem gänzlichen Verderben ausschlägt. Darauf wird das 1000jährige Reich selbst kurz geschildert 20, 4—6; alle früher entschlafenen Gläubigen, aber auch nur diese, werden auferweckt, um an der Seligkeit und Herrlichkeit in diesem Reiche während der 1000 Jahre theilzunehmen; das wird bezeichnet als die erste Auferstehung, an der die Ungläubigen nicht theilnehmen. Dann wird 20, 7—10 nach Ablauf der 1000 Jahre der Satan wiederum losgelassen und versucht von neuem, Heerschaaren von den äussersten Punkten der Erde zu versammeln, um die geliebte Stadt, die Wohnstätte der Heiligen anzugreifen; seine Schaaren werden aber durch vom Himmel gesandtes Feuer verzehrt und der Satan selbst auf ewig zur Qual in den Feuer- und Schwefelpfuhl, in die Hölle geworfen, wie früher schon der Antichrist und der Pseudo-Prophet. Dann folgt 20, 11—15 die Schilderung der allgemeinen Auferstehung und des Gerichtes der Todten, nämlich aller derjenigen, welche nicht schon mit am 1000jährigen Reiche theilgenommen haben, wobei Alle, die nicht im Lebensbuche stehen, in die Hölle, in den Feuerpfuhl geworfen werden, nachdem vorher der Tod und Hades selbst in denselben gestürzt sind, so dass er daher der zweite Tod heisst. Darauf folgt 21, 1—22, 5 der letzte Theil der Weissagung, welcher die Bildung der neuen Welt, eines neuen Himmels und einer neuen Erde, und dabei besonders die des neuen Jerusalems als der Wohnstätte für die Seligen, und die ewige Seligkeit, deren sie dort theilhaftig werden, ausführlich schildert, jedenfalls sehr poetisch, in Bildern, welche grossentheils aus alttestamentlichen Darstellungen entlehnt sind oder daran sich anlehnen, wie namentlich an die Mosaische Schilderung des Paradieses, die der Stiftshütte und besonders die des Ezechiel über das neue Jerusalem Kpp. 40 ff. Das noch Folgende 22, 6—21 bildet nur den Schluss des Buches, worin besonders die Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit dieser Aussprüche betheuert und wiederholt hervorgehoben wird, dass die Zeit der Erfüllung nahe sei, dass der Inhalt der Weissagung sich schnell begeben, dass der Herr bald kommen werde (Vs. 6. 10. 12).

§. 234. Nach der gegebenen Uebersicht des Inhaltes des zweiten Theiles des Buches ist das Ziel desselben die Vollendung des Reiches Gottes in der vollständigen Besiegung des Satans und aller Widersacher und in der ewigen Seligkeit der Frommen und Gläubigen; darüber will es Belehrung ertheilen. Vorher aber geht das tausendjährige Reich, welches schon die Gläubigen zu ungestörtem Frieden mit dem Herrn vereinigt, wozu auch diejenigen derselben, welche

früher entschlafen sind, auferweckt werden; und unverkennbar erscheint es als ein Hauptzweck, die bedrängte Christenheit durch Hinweisung zunächst auf diesen Punkt, und zwar auf die Nähe dieser Zeit, zu trösten und aufzurichten. Nach dem Sinne unseres Buches ist dieses 1000jährige Reich unzweifelhaft als ein solches gemeint, welches wenigstens zur Zeit der Abfassung des Buches noch nicht begonnen hatte; es ist also nicht etwa von der Geburt, der ersten Erscheinung des Herrn an zu rechnen; aber eben so steht fest, dass dieses Reich auch jetzt noch nicht eingetreten ist, dass die Weissagung auch jetzt noch nicht ihre wesentliche Erfüllung gefunden hat, sondern diese, wie die Erfüllung der Weissagungen des N. T. überhaupt über die glorreiche Zukunft des Herrn, noch bevorsteht. Desshalb können wir, wie nach dem Charakter der Prophetie überhaupt bei allen Weissagungen der Zukunft, so auch bei dieser vor der Erfüllung das eigentlich Dogmatische darin nicht sicher von dem Poetischen der Einkleidung unterscheiden, sondern nur bis zu einem gewissen Punkte. Die Vorstellung selbst im Allgemeinen, dass der Herr wiederkommen werde, sein Reich zur Vollendung zu bringen, beruht ohne Zweifel auf eigenen Aussprüchen des Herrn; dafür zeugt schon die Allgemeinheit derselben bei den Christen der Urkirche; aber auf die nähere Gestaltung derselben hat, wie schon die Vergleichung der neutestamentlichen Schriften selbst in diesem Punkte zeigen würde, die menschliche Individualität der einzelnen Jünger und Lehrer unverkennbaren Einfluss geübt. Die *Zeit* der glorreichen Erscheinung des Herrn betrachteten die ersten Gläubigen zwar im Allgemeinen als nahe bevorstehend; und das war nothwendig, um sie bei dem Widerstande und den Verfolgungen, welche sie von Seiten der Welt erfuhren, aufrecht zu erhalten. Doch ist die Apokalypse darin weiter gegangen und hat positive Bestimmungen darüber zu geben gesucht. Sie hat nämlich nicht bloss den zurückkehrenden Nero deutlich als den Antichrist bezeichnet — eine Vorstellung, welche sie ohne Zweifel nicht zuerst vorgetragen, sondern nur aus dem Volksglauben aufgenommen hat —, sondern sie gibt auch bestimmt an, dass derselbe erscheinen werde nach dem Ablaufe der Regierung der sieben (ersten) Römischen Kaiser,

welche durch die Köpfe des Thieres symbolisirt werden und von denen der sechste nach 17, 10 eben damals regierte und der siebente nur kurze Zeit regieren sollte, also nach dem Tode oder der Entfernung des nur kurze Zeit bleibenden Nachfolgers des eben damals regierenden Kaisers. Da nun aber mit der Erscheinung des Antichrists wieder die des Christs und der vollständigen Inauguration seines Reiches zusammenhängt, so hat die Apokalypse allerdings über die Zukunft des Herrn und die vollendete Erscheinung seines Reiches Zeit und Umstände zu bestimmen gesucht und sich nicht an den Ausspruch des Herrn gehalten, welcher dergleichen Nachforschungen zurückweist, da dieses zu wissen der Vater sich allein vorbehalten habe. In dieser Beziehung kann daher auch die Apokalypse, abgesehen von ihrer sonstigen Bedeutung, auf keinen Fall normative Autorität für uns haben. Ganz unangemessen aber ist es und auch gegen den Sinn unseres Buches selbst, dessen Angaben nun gleichwol nach irgend einer anderweitigen Berechnung in der Bengelschen und ähnlicher Manier zu benutzen, um den bestimmten Zeitpunkt oder gar das Jahr und den Tag zu ermitteln, wo die Wiederkunft des Herrn und andere damit in Verbindung stehende zukünftige Katastrophen erfolgen werden. Da ausserdem die vor der Erscheinung des Christs aufgeführten Plagen in diesem zweiten Theile des Buches, Kp. 16, ausdrücklich schon 15, 1 als die *letzten* bezeichnet werden (*πληγὰς ἑπτὰ τὰς ἐσχάτας*), es also solche sind, welche mit der Erscheinung des Antichrists und der Parusie des Herrn in naher Verbindung stehen: so ist es schon desshalb unzulässig, sie auf specielle Ereignisse in der bisherigen Geschichte der Kirche, sei es in den ersten Jahrhunderten oder in der späteren Zeit, zu deuten; in keinem derselben würde der Seher selbst seine Visionen als erfüllt betrachten. Ueberhaupt aber sind die Bilder, worin diese Plagen vorgeführt werden, der Art, dass sie wahrscheinlich, eben so wie im ersten Theile Kpp. 6—10, nicht als Ankündigungen von einzelnen Ereignissen gemeint sind, welche sich in dieser Reihenfolge begeben würden, sondern wenigstens dem grössten Theile nach nur mehr als allgemeine Bilder zur Bezeichnung der schweren Zeiten für die

Welt, welche der Zukunft des Herrn und der Vollendung der Gläubigen vorhergehen würden.

Die 1000 Jahre, welche als die Dauer des messianischen Reiches angegeben werden, hat der Verfasser wahrscheinlich schon vorgefunden und bei seinen Lesern als nicht unbekannt voraussetzen können; diese Bestimmung hat sich wahrscheinlich gebildet durch Combinirung der Stelle Ps. 90, 4 (1000 Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag) mit der Schöpfungsgeschichte, indem man diese als einen Typus auf die Schicksale der Welt betrachtete, und daher folgerte, dass wie Gott die Welt in sechs Tagen erschaffen und darnach den siebenten Tag geruht habe, so die Welt in sechs Tagen = 6000 Jahren zur Vollendung gebracht werden, der siebente Tag aber, d. i. das siebente Jahrtausend, die Zeit der ungestörten Ruhe und messianischen Glückseligkeit sein werde.*) Nach dieser wahrscheinlichen Bildung der Vorstellung ist zwar durchaus unwahrscheinlich, dass hier unter den Jahren irgend ein anderer bestimmter – sei es kürzerer oder längerer — Zeitraum sollte gemeint sein, als den der herrschende Sprachgebrauch an die Hand gibt. Aber auf der anderen Seite ist auch nicht gerade wahrscheinlich, dass nach dem Sinne unseres Buches selbst die Zahl überhaupt streng als ein gemessener Zeitraum von gerade 1000 Sonnen- oder Mondjahren zu urgiren sein sollte; der Verfasser hat wol nur die Zahl als einen vorgefundenen Ausdruck im allgemeineren Sinne beibehalten, um eine sehr lange Dauer der mit der Wiederkunft des Herrn anhebenden ungetrübten Ruhe und Glückseligkeit seiner Gläubigen auf Erden, vor der allerletzten Katastrophe, der gänzlichen Erneuerung der Welt, zu bezeichnen.

§. 235. Die *Abfassungszeit* des Buches lässt sich aus manchen Momenten desselben, die meistens schon im Bisherigen angedeutet sind, bis zu einem gewissen Punkte bestimmen. Im ersten Theile wird [11, 1—14] nicht bloss das Bestehen der Stadt Jerusalem und des Tempels vorausgesetzt, sondern es gibt sich auch die Hoffnung zu erkennen, dass der letztere unentweiht und unverletzt bleiben werde und auch die Bewohner der ersteren nach einem über einen Theil der Stadt zu verhängenden Strafgerichte in sich gehen und dem Verderben entgehen werden. Nach anderen Stellen dieses Theiles, besonders 6, 9—11 hatte die Christenheit damals schon von Seiten der Welt und zwar ohne Zweifel der heidnischen Welt blutige Verfolgungen erlitten, und war schon eine nicht geringe Zahl derselben als Märtyrer gestorben. Dieses wird am wahrscheinlichsten auf die Nero-

*) Bestätigt wird die Vermuthung *Bleek's* über die Bildung der Vorstellung vom tausendjährigen Reich z. B. durch den Brief des *Barnabas*, Kap. 15. M.

nische Verfolgung (64 n. Chr.) bezogen. Noch bestimmter setzt der *zweite* Theil voraus, dass damals Rom die Christenheit auf blutige Weise verfolgt hatte; s. 17, 6; 18, 24; ib. Vs. 20, wo die Heiligen, die Apostel und die Propheten als Himmelsbewohner angeredet werden, deren Blut Gott durch den Sturz Babels rächen werde; es müssen also auch schon mehrere Apostel in oder durch Rom ihren Tod gefunden haben, oder wenigstens, nachdem sie früher durch dasselbe verfolgt waren, nicht mehr am Leben sein. Werden wir aber hierdurch auf die Zeit nach der Neronischen Verfolgung geführt, so durch 17, 10, wie wir gesehen haben, entschieden auf die Zeit nach dem Tode oder dem Verschwinden des Nero, somit also durch diese Momente in beiden Theilen zusammengenommen in die Zeit zwischen 68—70 n. Chr. Die genauere Bestimmung hängt davon ab, ob als der Nachfolger des Nero, als der sechste der Römischen Kaiser, unter dem das Buch geschrieben, *Galba* zu betrachten ist oder erst *Vespasian.* Die meisten neueren Ausleger nehmen den ersteren an,*) was auf den ersten Anblick am nächsten zu liegen scheint; wir würden dann an die letzten Monate der Regierung Galba's zu denken haben, da doch wahrscheinlich schon einige Zeit nach Nero's Tode verflossen war. Doch fällt es wahrscheinlicher noch etwas später, in die erste Zeit des Vespasian.**)

In der Theol. Zeitschr. a. a. O. habe ich geltend zu machen gesucht, dass der zweite Theil Kpp. 12 ff. in späterer Zeit verfasst sei als der erste, obwol beide von demselben Verfasser, der erste Theil zwar vor der Zerstörung Jerusalems, und noch unter Nero, der zweite Theil aber erst nach jener Katastrophe unter Vespasian. Doch finde ich jetzt zu dieser Annahme keine hinreichende Berechtigung mehr (vgl. meine Beitr. z. Ev. Krit. S. 81); namentlich scheint auch im zweiten Theil an der Stelle 20, 9, wo der Verfasser (im Verhältniss zu 21, 10 ff.) sehr wahrscheinlich das noch bestehende *irdische* Jerusalem vor Augen hat, dieselbe Hoffnung zu

*) So *Ewald, Lücke* Ausg. 1, *de Wette, Credner [Volkmar, Reuss].*

**) Dieser Annahme ist auch *Lücke* Ausg. 2 entschieden günstig, sowie *E. Böhmer,* Ueber d. Verf. u. die Abfassungszeit der Joh. Apol. u. zur bibl. Typik. Halle 1855 [und *Düsterdieck* S. 52 ff. Ausg. 2. Der letzte, welcher den wiederkehrenden Nero nicht als den 8. Kaiser der Apokalypse gelten lassen will, freut sich durch seine Annahme auf Domitian geführt zu werden, der ja in der That als portio Neronis de crudelitate nicht ganz ungeeignet zum Träger des antichristlichen Princips erscheint; es ist aber kein Grund, von Galba abzugehen, der nach *Reuss* gerade im Orient anerkannt war. M.]

Grunde zu liegen wie Kp. 11, dass dasselbe bis zur Parusie des Herrn erhalten werden und den örtlichen Mittelpunkt des Reiches Gottes bilden werde.

§. 236. *Verfasser.* Ist die hier entwickelte Ansicht über die Abfassungszeit des Buches richtig, so ist es ganz unmöglich, dasselbe als dem Apostel Johannes untergeschoben zu betrachten. Denn zur Zeit der Abfassung, vor der Zerstörung Jerusalems, war der Apostel Johannes sicher noch am Leben, wie alle Alten bezeugen und sich auch aus dem höchst wahrscheinlich später geschriebenen Evangelium ersehen lässt.

Hielt sich Johannes damals schon gerade in den Gegenden auf, wohin die Apokalypse addressirt und in deren Nähe sie sonder Zweifel auch verfasst ist, im proconsularischen Asien, oder ist er dahin erst etwas später gekommen, so würde nicht leicht jemand gewagt oder auch nur daran gedacht haben, im Namen dieses Apostels ein solches Werk zu schreiben; und wäre es geschehen, so würde er sofort oder bald darnach von Seiten des Apostels und seiner Freunde und Bekannten Widerspruch erfahren haben, und sein Buch würde nicht zu einem solchen Ansehen haben gelangen können, als sich die Apokalypse schon frühzeitig im grössten Theile der Kirche erworben hat.*)

Es bleibt daher nach dem, was früher bemerkt ist, nur die Wahl zwischen den beiden anderen Ansichten, α) dass das Buch wirklich ein Werk des Apostels Johannes, oder β) von einem andern Johannes verfasst sei. Mit der ersteren Annahme hängt für uns, nachdem wir uns von der Echtheit des Evangeliums und der Briefe des Johannes überzeugt haben, die zusammen, dass die Apokalypse denselben Verfasser habe wie diese Schriften. Allerdings bietet die Apokalypse wirklich manche Aehnlichkeiten mit den anderen Johanneischen Schriften dar, sowol in Vorstellungen als auch im Style und Sprachgebrauch. Doch zeigt diese sich nur in einzelnen Punkten mehr oder weniger, dagegen gibt sich im ganzen Charakter eine grosse Verschiedenartigkeit kund, und eine solche, welche sich bei der Annahme desselben Verfassers kaum erklären lässt.

a) Die Sprache der Apokalypse ist ohne Vergleich rauher, härter, unverbundener, ja incorrecter als die irgend eines anderen Buches des N. T., während die Sprache des Evan-

*) *Volkmar* (Comm. S. 41 f.) und *Scholten* (Joh. in Kleinasien. S. 11 ff.) lassen die Apokalypse dem Apostel Johannes untergeschoben sein. M.

geliums zwar auch nicht rein Griechisch, aber ohne Vergleich grammatisch correcter ist. Schon *Dionysius Alex.* (bei Euseb. VII. 27) hat diese Differenz mit Recht hervorgehoben.

Dieser Abstand erklärt sich auch nicht hinreichend durch die Verschiedenheit der Abfassungszeit. Denn ist auch das Evangelium höchst wahrscheinlich erst nach der Zerstörung Jerusalems und somit später als die Apokalypse geschrieben, so müsste der Apostel Johannes doch auch schon zur Zeit der Abfassung der letzteren wol wenigstens gegen 60 Jahre alt gewesen sein; sein Griechischer Styl kann sich darnach nicht noch so wesentlich verändert haben, als nach dieser Ansicht hätte geschehen müssen. Mit Recht bemerkt *Lücke* Ausg. 2. S. 664, dass die Sprache der Apokalypse nichts von der Stümperei und Zufälligkeit eines Anfängers an sich trägt, sondern etwas sehr Constantes, ja Absichtliches und Gewohntes hat, einen bestimmten Typus, der die Verwandlung oder den Fortschritt zu dem Sprachtypus des Evangeliums und der Briefe kaum gestatte.

Auf manche specielle Eigenthümlichkeiten, welche sich durch das Evangelium und den Brief hindurchziehen, aber in der Apokalypse vermisst werden, hat gleichfalls schon Dionysius hingewiesen; andere einzelne Differenzen im Sprachgebrauche zwischen diesen Schriften s. bei *Ewald,* Comment. in Apocal. p. 66—74, *de Wette* §. 189 b, *Lücke* Ausg. 2. S. 670—680, *Credner* §. 266.

b) Eine noch grössere und wesentlichere Differenz liegt aber im Inhalt, Geist und ganzen Charakter dieser Schriften zu Tage.*) Der Verfasser der Apokalypse erscheint wie der Evangelist als ein Angehöriger des Jüdischen Volkes, der wie dieser die heiligen Schriften seines Volkes auch in der Originalsprache kannte; denn auch er benutzt, wie der Evan-

*) Gerade wegen des Judaismus der Apokalypse ist es eine Lieblingsansicht der Tübinger Schule, dem Säulenapostel Johannes die Abfassung derselben zuzuschreiben. Indess auf jeden Fall ist ihr Gegensatz gegen Paulus von *Baur* (Christenthum und K. der drei ersten Jahrhh. (2) S. 75 ff.), von *Volkmar* (im Commentar) u. A. überspannt. Die Stellen 2, 6. 14. 15. 20. 24 sind nicht gegen Paulus gerichtet, sondern gegen Heidenchristen, die sich von den Vorschriften des apostolischen Decrets entbanden; und dass der Pseudoprophet Apok. 13, 11—18 nach Röm. 13, 1—11 gezeichnet sei, hat *Volkmar* (Comm. S. 198 ff.) zwar behauptet, aber für mich nicht bewiesen. Dass die Apokalypse wesentlich den Standpunkt des urapostolischen Christenthums einhält und demgemäss nicht die ebionitische Feindschaft gegen Paulus in derselben zu suchen ist, darüber s. *Ritschl,* Entstehung der altkatholischen K. (2) S. 120 ff. Mit vollem Rechte hält aber *Bleek* daran fest, dass der Verfasser der Apokalypse unmöglich das 4. Ev. und die Briefe Johannis geschrieben haben kann. M.

gelist, die alttestamentlichen Aussprüche gewöhnlich nicht nach der LXX, sondern nach dem Grundtext. Allein seine Stellung zum Jüdischen Volke und dessen Cultus erscheint als eine ganz andere wie die des Evangelisten; er hegt nämlich unverkennbar die Hoffnung, dass Jerusalem und dessen Tempel auch ferner der Mittelpunkt für das Volk Gottes und den Dienst des wahren lebendigen Gottes bleiben werde; desshalb bezeichnet er die ungläubigen und der Wahrheit widerstrebenden unter den Juden als solche, die nicht in Wahrheit Juden seien (2, 9; 3, 9); dagegen bedient sich der Evangelist der Benennung *οἱ Ἰουδαῖοι* häufig ohne weiteres geradezu als Bezeichnung der der Wahrheit feindselig Widerstrebenden, namentlich der Oberen des Volkes (s. §. 80. 113). Es lässt sich aber kaum denken, dass wenn der Apostel noch etwa im 60. Jahre seines Alters gegen das Judenthum eine solche Stellung gehabt hätte wie der Verfasser der Apokalypse, er sich noch nach dieser Zeit so davon befreit haben würde, wie wir es im Evangelium finden. — Ferner erscheint in der Apokalypse als Ziel, nach welchem von Anfang an Alles hinstrebt, als Centrum, um welches Alles sich bewegt, die Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn als Siegers über die feindlichen Mächte zur Inauguration des Reiches Gottes auf Erden. Die gleiche Erwartung finden wir nun zwar auch in anderen neutestamentlichen Schriften, und auch dem Apostel Johannes ist sie nicht fremd; vgl. 1. Joh. 2, 18. 28. Aber im Evangelium finden sich, abgesehen von dem Anhange 21, 22, ganz bestimmte Aussagen darüber nicht; und das ist immer nicht unwichtig. Wenn der Apostel Johannes noch gegen 40 Jahre nach der Himmelfahrt Christi diese Hoffnung in so farbenreicher Lebendigkeit gehegt hätte, wie wir sie in der Apokalypse finden, so hätte er sie im Allgemeinen in dieser Weise auch wol später festgehalten, und dann würde sie auch durch die geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu hindurchblicken. Von dem Antichrist als Vorläufer des jüngsten Tages (der *ἐσχάτη ὥρα*) ist zwar auch 1. Joh. 2, 18 f.; 4, 3 die Rede; allein diese Vorstellung wird hier nur als eine damals in der Christenheit verbreitete berücksichtigt, welche der Apostel selbst wol mit leiser Polemik gegen den Antichrist der Apokalypse allgemeiner wendet; denn er er-

mahnt seine Leser ausdrücklich, sie sollten nicht auf eine einzelne zukünftige Person als Antichrist warten, denn es seien schon viele Antichriste in der Welt, da Jeglicher als ein solcher zu achten sei, der da leugne, dass Jesus der Christ sei. Endlich scheint der Verfasser der Apokalypse eine Art rabbinischer und kabbalistischer Bildung und eine Neigung für kabbalistische Studien gehabt zu haben, wovon sich beim Evangelisten nichts findet.

So werden wir denn mit Dionysius Alex. u. A. zu der Annahme geführt, dass der Verfasser ein anderer Johannes sei, am wahrscheinlichsten der *Presbyter Johannes*,*) den Papias (bei Euseb. III. 39) neben einem gewissen Aristion nennt, beide als solche, die nicht zu der Zahl der Apostel gehörten, aber doch den Herrn selbst gehört hatten (*μαθητὰς τοῦ κυρίου*), und die auch aller Wahrscheinlichkeit nach in den Gegenden gelebt und gewirkt haben, wo Papias sich aufhielt, also in Kleinasien, wo Papias Bischof von Hierapolis war, welches in der Nähe von Laodicea lag, einer der sieben Gemeinden, an welche die Apokalypse gerichtet ist. Diesem Presbyter Johannes ist auch schon Eusebius geneigt das Buch zuzuschreiben, wobei er bemerkt, wie auch schon Dionysius Alex., dass man noch damals zu Ephesus zwei Grabmäler zeigte, die beide einem Johannes zugeeignet würden. War aber der zweite Johannes als Presbyter in denselben Gegenden, wo der Evangelist, wirksam, so begreift sich, dass schon zeitig hin und wieder eine Verwechselung dieser beiden Glaubensprediger stattfinden konnte, so dass ein Werk, welches dem Presbyter angehörte, dem noch angeseheneren Apostel und Evangelisten beigelegt ward, wie wir es mit der Apokalypse allerdings frühzeitig finden, indem schon *Justin M.* sie dem Apostel zuschreibt.

§. 237. Man hat indessen gemeint, dass der Verfasser des Buches selbst deutlich darauf ausgehe, sich als den Apostel und Evangelisten geltend zu machen; dann würde freilich die hier vertretene Annahme unstatthaft sein. Allein es frägt sich, ob jene Behauptung gegründet ist. Kp. 1, 1

*) Gegen *Hitzig* (Ueber Joh. Markus u. seine Schriften. Zür. 1843), welcher an den Evangelisten Joh. Marcus denkt, s. *Lücke* Ausg. 2. S. 778 ff. B.

bezeichnet der Verfasser sich nur als Johannes, Knecht Jesu Christi, was zwar nicht gegen seine apostolische Würde entscheidet, aber eben so gut auf einen dem Kreise der Apostel nicht angehörenden Jünger des Herrn passt. Auf einen solchen würde auch gar wohl 1, 1 passen, wenn dieses sich überhaupt auf eine bisherige evangelische Thätigkeit des Verfassers bezöge; aber wahrscheinlich bezieht es sich nur auf die Bezeugung des folgenden Inhaltes der Apokalypse selbst. Scheinbarer aber ist die Stelle 1, 9, da sie zu einer alten Ueberlieferung über den Apostel Johannes stimmt, dass er durch den Römischen Kaiser wegen seines Bekenntnisses nach Patmos verbannt worden sei (s. §. 58). Allein den Alten selbst war etwas Bestimmteres und Sicheres über diese Verbannung nicht bekannt; ihre Angaben darüber sind theils schwankend und sich widersprechend, theils enschieden falsch. Falsch ist, dass die ältesten Schriftsteller bis zum 4. Jahrh., welche davon reden, sie alle in die Regierungszeit des Domitian setzen, während unser Buch jedenfalls vor diesem Kaiser geschrieben ist; wenn jene Stelle 1, 9 sich wirklich auf eine Verbannung des Verfassers und zwar des Apostels Johannes bezöge, könnte diese desshalb unmöglich erst unter Domitian stattgefunden haben. Die ganze Tradition über eine Verbannung des Apostels nach Patmos beruht wol bloss auf dieser Stelle der Apokalypse, welche allerdings so wie sie lautet, leicht zu der Annahme veranlassen konnte, dass der Seher Johannes nach dieser Insel wegen seines Bekenntnisses verbannt worden sei; das konnte aber leicht, wenn dieser Johannes einmal für den Apostel gehalten ward, von der Tradition auf diesen übertragen und so festgehalten werden. Uebrigens macht die Stelle an sich betrachtet auch gar nicht die Annahme einer Verbannung auf die Insel nothwendig; aus dem *ἐγενόμην* scheint vielmehr ziemlich deutlich zu erhellen, dass Johannes zur Zeit der Niederschreibung der Visionen, der Abfassung des Buches sich nicht mehr dort befand. Im Buche selbst scheint aber die Stelle 21, 14 gegen einen Apostel als Verfasser zu sprechen. Wenigstens macht diese Stelle es viel wahrscheinlicher, dass der Verfasser für seine Person der Zahl der zwölf Apostel nicht angehört hat, als dass er einer derselben gewesen. Jedenfalls zeigt sie,

dass der Verfasser gerade auf die Stellung und Würde der zwölf Apostel ein besonderes Gewicht legte; er würde es desshalb nicht unterlassen haben, sich (1, 1) ausdrücklich als Apostel zu bezeichnen, falls er auf diesen Namen Anspruch gehabt hätte. Uebrigens würde der Verfasser sich nicht ohne nähere Bestimmung bloss als „Knecht Jesu Christi" bezeichnet haben, wenn es damals in seiner Nähe mehrere Johannes gab, auf welche die gleiche Bezeichnung passte. Und so würde unsere Annahme nicht ohne Schwierigkeit sein, wenn damals auch der Evangelist schon in Kleinasien, in der Gegend, wo das Buch verfasst ist, gelebt hätte. Allein nach dem, was schon früher (§. 57) bemerkt ist, kann die Ankunft des Evangelisten in diesen Gegenden gar wohl erst nach der Abfassung der Apokalypse fallen. Dann aber, wenn von christlichen Lehrern mit Namen Johannes der Presbyter damals der einzige in diesen Gegenden war, bedurften die Gemeinden des proconsularischen Asiens einer bestimmteren Bezeichnung zur Vermeidung einer Verwechselung nicht.*)

*) Die Frage nach dem Verfasser der Apokalypse wird in dreierlei Weise beantwortet: a) Immer noch gibt es Theologen, welche das kritische Dilemma: „*Entweder* das 4. Ev., *oder* die Apokalypse ist ein Werk des Apostels Johannes; auf keinen Fall haben beide Schriften, so verschieden in ihren dogmatischen Anschauungen, in Schätzung des Judenthums bzw. Judenchristenthums, in Geist und Sprache, denselben Mann zum Verfasser" — nicht anerkennen; sie erklären, gebunden durch die Ueberlieferung, beide Schriften für apostolisch-johanneisch. Man leitet ein gutes Theil der eigenartigsten Unterschiede zwischen Apokalypse und Evangelium aus den total verschiedenen Stoffen, welche sie behandeln, und aus der diesen Stoffen allein angemessenen charakteristisch verschiedenen Darstellung ab, um die Einheit des Verfassers begreiflich zu machen; man spiritualisirt ausserdem die Apokalypse und accentuirt die Reste sinnlicherer Vorstellungen im Ev., um die Differenz zwischen beiden nach Kräften zu verringern; dem noch verbleibenden Rest eines tiefgreifenden Gegensatzes zwischen beiden Schriften gegenüber, aus dem der Gegensatz zweier Autoren hervorzubrechen droht, nimmt man aber innerhalb dieses Kreises von Theologen eine ganz verschiedene Position ein. Die Einen (*Hase*, Tübinger Schule. 1855. S. 26 ff.; *Réville*, Jean le prophète et Jean l'Evangéliste (Strassb. Revue IX.) u. A.) suchen die innere Umwandlung des Apokalyptikers zum Evangelisten nach Analogie der Umwandlung des Donnersohnes in den Lieblingsjünger psychologisch begreiflich zu machen, übersehen aber, dass sie damit die Zuverlässigkeit des 4. Ev. preisgeben, weil der noch nicht innerlich „durch eine Glaubenskrisis" umgewandelte Johannes, den uns die Apokalypse kennen lehrt, unmöglich das Christusbild und die Christusreden in sich aufnehmen konnte, welche die ausgeprägte Eigenthümlichkeit des 4. Ev. ausmachen. Den

[Unter dem Titel: *Ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου* hat unsere kanonische Apokalypse ein Apokryphum jungen Datums zum Doppelgänger, das freilich ausser der Uebereinstimmung in Betreff des Titels, des Empfängers der Offenbarung und einiger Aeusserlichkeiten, z. B. der Erwähnung des Schicksalbuches mit sieben Siegeln u. A., gar keine Aehnlichkeit mit dem biblischen Buch hat, dessen Chiliasmus sie auch nicht mehr theilt; eine rohe Phantasie ohne den belebenden Hauch

Andern dagegen (*Guericke, Hengstenberg, Ebrard, Auberlen, Böhmer* u. A. bis auf *Kliefoth* herab) bereiten die anders gearteten Eigenthümlichkeiten der Apokalypse wenig kritische Sorgen; sie führen sie in mancherlei Wendungen nicht auf den Schriftsteller Johannes, sondern auf den auctor primarius der Apokalypse zurück, auf den Herrn, der seinem Propheten gerade diese Gesichte zeigt und gerade diese Worte zu ihm redet. Warum sollte also nicht derselbe Johannes unter einem andern Impulse des H. Geistes das 4. Ev. geschrieben haben können? Damit sind sie aber bei einem Inspirationsbegriff angelangt, der sich an keiner Ecke mit der concreten Beschaffenheit des N. T.'s deckt und jedes geschichtliche Verständniss desselben unmöglich macht. — b) Die Tübinger Schule erblickt in Johannes den leidenschaftlichen Donnersohn (Marc. 3, 17), der sich zu dem im Judaismus befangenen Säulenapostel des Galaterbriefes entwickelt habe; sie hält sich desshalb (*Baur, Schwegler, Zeller, Köstlin, Hilgenfeld* (s. o. S. 168 Anm.); auch *Scholten-Lang* (Ev. nach Joh. 1867. S. 399 ff.); *Volkmar* (Comm. 1862. S. 41) mit der Wendung, dass die Apokalypse von einem Andern als Gesichte des Apostel Johannes im Geiste des Donnersohnes und des urapostolischen Christenthums überhaupt geschrieben sei; so zuletzt auch *Scholten* (Der Apostel Johannes in Kleinasien; s. o. S. 168 Anm.); Volkmars Ansicht hat *Rénan* (L'Antechrist. 1873. p. XXII sqq.) dahin zugespitzt, dass der Apostel Johannes das Werk seines geistesverwandten Jüngers stillschweigend gebilligt habe), an die durch *Justin* repräsentirte kirchliche Ueberlieferung und erklärte die Offenbarung für das Werk des Apostels Johannes und für das eigentliche Normalbuch des urapostolischen, ebionitischen Christenthums, während sie das 4. Ev., in gewissem Sinne eine Vergeistigung der Apokalypse (*Baur*), dem Apostel absprach. — c) Allerdings ist die Apokalypse ein Produkt des urapostolischen Christenthums, das freilich nicht mit dem Ebjonitismus zu identificiren ist und überhaupt und auch in der Apokalypse nicht in einem solchen Gegensatz gegen Paulus und das Heidenchristenthum steht, wie ihn besonders *Volkmar* in seinem Commentar gezeichnet hat (vgl. *Ritschl*, Altkatholische Kirche (2) S. 120 ff.): dennoch ist sie nicht vom Apostel Johannes verfasst. Sie ist das Werk eines anderen Johannes in Kleinasien (*Heinrichs, Ewald* (Commentar. 1828), *de Wette, Neander* (Pflanzung u. Leitung), *Lücke*), wol nicht des Johannes Markus (*Hitzig*), aber des Papianischen Presbyters Johannes (*Bleek, Ewald* (Joh. Schriften. II, S. 66), *Düsterdiek*). *Bleek* u. A. mögen allerdings von der Annahme der Echtheit des 4. Ev. aus dazu gekommen sein, die Kritik des *Dionysius von Alexandrien* gegen die Apokalypse wieder aufzunehmen; aber sie haben Recht gesehen, dass diese selbst nirgends den Anspruch erhebt, ein Werk des Apostels Johannes, oder in dessen Namen geschrieben zu sein; sind doch neuerdings auch Kritiker, welche das 4. Ev. nicht für apostolisch halten, wie *Keim* und *Holtzmann* (s. o. S. 168 Anm.) zu derselben Ansicht gekommen. Vgl. o. S. 699 f. M.

religiöser Wärme und dichterischer Begeisterung schildert in demselben die Parusie, den Antichrist, die Auferstehung und die Aufrichtung des Reiches. Die älteste Kunde von diesem Buche, das in griechischen und arabischen Handschriften erhalten ist, haben wir in einem Scholion zur Grammatik des *Dionysius Thrax* aus dem saec. 9. Herausgegeben ist es von *Birch* (s. o. S. 376 Anm. 2) und von *Tischendorf*, Apocalypses apocryphae. Lips. 1866. p. XVIII sq.; p. 70 sqq. — Die alte Kirche liess sich in weiteren oder engeren Kreisen erbauen oder erschüttern, oder befriedigte nur eine unfromme Neugierde auch noch durch andere apokryphische Apokalypsen. Neben den Visionen des vielgelesenen Pastor Hermae (saec. 2 med.) — der griech. Grundtext aus dem Cod. Sinait. herausg. von *Tischendorf* in den Prolegomena zu Patrum Apostolicorum opera ed. *Dressel* (2) 1863 und von *Hilgenfeld*, Nov. Test. extra canonem receptum. Fasc. 3. 1866; über die verschiedenen Phasen seiner kirchlichen Anerkennung s. §. 244. 245. 246 — sind die bedeutendsten derselben: a) Die *ἀποκάλυψις Πέτρου* (sie zählt nach den versus scripturarum sanctarum am Ende des cod. Clarom. 270 Verse; die Fragmente herausgegeben von *Hilgenfeld*, a. a. O. Fasc. IV, p. 74 sqq.), wol gleichzeitig, judenchristlichen Ursprungs, vom Verfasser des Canon Muratori als echt anerkannt, jedoch mit der Bemerkung: quam quidam ex nostrio legi in ecclesia nolunt. Der Monarchianer *Theodotus* hat sie in seinen *προφητικά* benutzt, aus denen *ἐκλογαί* bei Clem. Al. erhalten sind; dieser selbst hat sie in seinen Hypotyposen ausgelegt (Euseb. 17, 14); nach *Sozomenus* (h. e. VII, 19) ist sie in einigen Kirchen Palästinas bis ins 5. Jahrh. am Tage der österlichen *παρασκευή* verlesen. *Eusebius* zählt sie VI, 14 zu den Antilegomena, verwirft sie aber III, 3 als unecht gänzlich. Die erhaltenen Fragmente drohen nahende Gerichte. Eine bedeutend jüngere Offenbarung des Petrus ist in arabischen Handschriften in der Vaticana und Bodleiana in 89 cpp. vorhanden, von der *Tischendorf* a. a. O. p. XX sqq. eine Inhaltsangabe mittheilt. b) Die *ἀποκάλυψις Παύλου*, eine Schilderung dessen, was dem heiligen Apostel Paulus offenbart sein soll, als er in den dritten Himmel und in das Paradies entrückt wurde 2. Kor. 12, 2. 4. Sie ist wahrscheinlich in Jerusalem unter Theodosius d. Gr., vielleicht in dessen Todesjahr geschrieben. Diese Apokalypse mit ihren farbenreichen Schilderungen des von Paulus geschauten richterlichen Verfahrens Gottes gegen die Seelen der Verstorbenen, der Schrecken des Ortes der Verdammten und der Herrlichkeit des himmlischen Jerusalems, der Wohnstätte des heiligen Geistes, ist trotz ihrer nachdrücklichen Empfehlung mönchischer Tugenden eine ernste und gehaltvolle Busspredigt. Nach *Sozomenus* (VII, 19) ein Lieblingsbuch der Mönche, und desshalb wol schon früh ins Koptische, Arabische, Syrische übersetzt, aber von jeher als Apokryphum erkannt ist sie 1843 von *Tischendorf* im griechischen Original in der Ambrosiana und bald darauf in München aufgefunden und von ihm a. a. O. p. 89 sqq. herausgegeben. c) Vorausgegangen ist ihr ein älteres und früh verloren gegangenes *ἀναβατικὸν Παύλου*, das nach seinem Titel dieselbe Situation Pauli ausnutzte, um seine gnostische Enthüllungen mit der Autorität

eines hohen Namens zu decken. Nach *Epiphanius*, haer. 18 ist es bei den Cuianern entstanden und von den Gnostikern gebraucht; in der orthodoxen Kirche muss es niemals Geltung gehabt haben. *Eusebius* erwähnt es gar nicht und *Dionysius Al.* sagt ausdrücklich (Euseb. VII, 25), dass Paulus zwar Gesichte geschaut, aber nicht in einem Buche beschrieben habe. — *Tischendorf* beschreibt ausserdem noch revelationes Bartholomaei (a. a. O. p. XXIV sqq.) und eine apocalypsis Mariae (a. a. O. p. XXVII sqq.) M.]

Zweiter Haupttheil.

Geschichte des neutestamentlichen Kanons.

§. 238. Die sämmtlichen bisher betrachteten Bücher finden sich jetzt in einer Sammlung zusammengefasst, welche seit vielen Jahrhunderten als mehr oder weniger abgeschlossen betrachtet wird, als Inbegriff derjenigen Bücher aus der christlichen Literatur, welche in der Kirche als Schriften von einem besonderen, von kanonischem Ansehen galten, und die wir daher auch als *kanonische* Schriften des N. T., so wie die Sammlung als den *Kanon* des N. T. zu bezeichnen pflegen.*) Das Wort κανών, zusammenhangend mit κάννα, κάννη, wie dieses mit dem Hebr. קָנֶה, bezeichnet ursprünglich ein Rohr,

*) Ueber den Begriff des (Schrift-) Kanons und den Gebrauch des Wortes in der älteren Kirche s. **Heinr. Planck*, Göttinger Osterprogr. 1820, abgedruckt in den Commentatt. theol. von Rosenmüller, Fuldner und Maurer I. 212 ff. — *Credner*, Zur Gesch. d. Kanons S. 1—68.

Ueber die Geschichte des neutest. Kanons s. *Lardner* († 1768), Glaubwürdigkeit d. evang. Gesch.; aus d. Englischen übers. v. *Bruhn* u. *Heilmann*. Berl. 1750—51. 2 Thle. in 5 Bdn. (die Uebersetzung geht nur bis Mitte des vierten Jahrhunderts. — *Münscher* († 1814), Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, im ersten und im dritten Bande. — *de Wette*, Einleitung in d. *Alte* Test. §. 18—29. — *Guericke*, Ausg. 3. S. 538—594. — *Kirchhofer* (s. o. S. 50. — *Thiersch*, Versuch etc. S. 305—443; wo sich jedoch wenig geschichtliches Material findet, fast nur Räsonnement und zum Theil sehr ungeschichtliches. — *Reuss*, Gesch. des N. T. §. 281—350 [u. *Histoire du canon des S. Ecritures dans l'église chrétienne, aus der Nouvelle révue de théologie, Jahrg. 1860 ff. besonders abgedruckt, Strassburg 1863 (2) 1864]. — *Credner* in den Theol. Jahrbb. 1857. H. 3 u. 4. [*Desselben* Gesch. d. neutest. Kanons, herausg. von *Volkmar*. Berl. 1860. — *Hilgenfeld*, Der Kanon u. die Kritik des N. T. in ihrer geschichtl. Ausbildung u. Gestaltung, nebst Herstellung u. Beleuchtung des Muratori'schen Bruchstücks. Halle 1863.]

daher einen graden Stab, wird dann unter anderm von der Messruthe gebraucht, und so überhaupt für *Regel, Richtschnur,* als Bezeichnung desjenigen, was in seiner Art als Muster dasteht, so dass es die Regel abgibt zur Beurtheilung anderer Gegenstände derselben Art, um das Maass oder die Beschaffenheit derselben zu bestimmen. Davon das Verbum *κανονίζειν:* etwas der Norm und Regel gemäss einrichten oder beurtheilen, und *κανονικός:* was der Regel und Richtschnur gemäss ist oder selbst auch dieselbe abgibt. Darnach nennen wir in der christlichen Kirche kanonische Bücher solche Schriften, welche vor anderen und mit Ausschluss anderer die Richtschnur zur Bestimmung des christlichen Glaubens und Lebens abgeben, und den Inbegriff dieser Schriften den christlichen Kanon. Analog finden wir *κανών* bei den Alexandrinischen Grammatikern für die Gesammtheit der eigentlichen Klassiker der Griechen, derjenigen älteren Griechischen Schriftsteller, welche sie als mustergültig für die reine Gräcität betrachteten, im Gebrauch (*Quinctilian* Inst. rhetor. X. 1, 54. 59). Doch kommt das Wort *κανών* in der Kirche selbst in diesem Sinne, als Bezeichnung einer bestimmten Sammlung von Schriften mit kanonischem Ansehen, erst in etwas späterer Zeit vor, auf gesicherte Weise wol nicht vor Ende des 4. Jahrh., und zuerst in der Lateinischen Kirche (*Hieron.* Prolog. galeat. in librum regum). In früherer Zeit bezeichnet in der Kirche *κανών τῆς ἐκκλησίας, κανὼν ἐκκλησιαστικός* oder *τῆς πίστεως* die *Glaubensregel,* die regula fidei, den Typus und kurzen Inbegriff dessen, was als das Wesentliche der christlichen und kirchlichen Lehre galt. Zu diesem Typus der kirchlichen Lehre wurde auch die Annahme gewisser Schriften mit normativem Ansehen als Quelle für dieselbe mitgerechnet, und so wurden diese Schriften *κανονιζόμενα* genannt (so zuerst bei *Athanasius* in der Epist. festalis), ferner *κεκανονισμένα* und *κανονικά* (so *Conc. Laodic.* can. 59), wie scripturae canonicae bei *Origenes* in der Uebersetzung Ruffins.*) Dieselben Schriften heissen sonst auch

*) Andere erklären das Wort *κανών* durch „Verzeichniss"; so noch *Baur* in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1858. 1; vgl. *Holtzmann,* Kanon u. Tradition S. 100. B. [Es scheint jedoch, und auf diesen Gedanken bin ich durch eine mir handschriftlich zu Gebote stehende Mittheilung *Ritschl's* über „die ursprüngliche Normalzahl der neutestamentlichen Schriften" geführt, als ob *Baur* den richtigen Weg der Deutung des Wortes *κανών* eingeschlagen hätte. Baur bringt nämlich a. a. O. S. 146

ἐνδιάθηκα (bei *Origenes* Philocalia c. 3 u. *Euseb.* III. 3), testamentische Schriften, so wie *ἐνδιάθετα* (bei *Euseb.* Chron., *Basilius M., Epiphanius* u. A.). Als Schriften dieser Art gelten

eine Stelle aus der Synopsis des Athanasius, einer Uebersicht über die göttlichen Schriften A. und N. T.'s (Opp. Athan. ed. Montfaucon, Tom. II, p. 126 sq.) bei, welche die orientirende Bemerkung ausspricht: *Πᾶσα γραφὴ ἡμῶν Χριστιανῶν θέοπνευστός ἐστι·* (= Alles, was für uns Christen Schrift ist, ist inspirirt) *οὐκ ἀόριστα δὲ, ἀλλὰ μᾶλλον ὡρισμένα καὶ κεκανονισμένα ἔχει τὰ βιβλία* (= sie enthält aber die ihr zugehörigen Bücher nicht in unbegrenzter, sondern in begrenzter und festgesetzter Zahl). Aus dieser Stelle folgert *Baur*, dass als kanonisch die bestimmte Anzahl von Büchern bezeichnet wurde, welche durch einen kirchlichen Beschluss für Bestandtheile der *θεόπνευστος γραφή* erklärt waren; *κεκανονισμένα* = *οὐκ ἀόριστα, ἀλλὰ μᾶλλον ὡρισμένα βιβλία* führe also für Kanon auf die Bedeutung: kirchlicher Beschluss über eine bestimmte Anzahl von Büchern, oder: auf diesem Beschluss beruhendes Verzeichniss der bestimmten Zahl von Büchern, welche die *γραφὴ θεόπνευστος* ausmachen. Man muss aber wol noch einen Schritt weiter gehen; wenn der Begriff des Kanonischen an dieser Stelle dem des Begrenzten, der bestimmten Zahl gleich gesetzt wird, so liegt die Vermuthung nah, dass die bestimmte, begrenzte Zahl als Merkmal des göttlichen Ursprungs, der göttlichen Beglaubigung dieser Schriften gemeint ist, wie im weiteren Verlauf der a. a. O. mitgetheilten Stelle die unbegrenzte Zahl anderer christlichen Schriften der begrenzten, für alle Zeiten feststehenden Zahl der inspirirten Schriften gegenüber gestellt wird, die eben in dieser begrenzten Zahl die Gewähr ihrer göttlichen Beglaubigung zu tragen scheinen. Nun gehört freilich die Synopse des Athanasius nach *Credner* erst in das saec. 11, und es wäre leichtfertig, ihre Anschauung ohne nachweisbare Analogien auf die Zeiten der Bildung des neutestamentl. Kanons zu übertragen. Indess eine echte Stelle des Athanasius (Ep. festal. Opp. I, p. 961) gibt einen in dieser Richtung bedeutsamen Fingerzeig: *Ἔστι τοίνυν τῆς μὲν παλαιᾶς διαθήκης τῷ ἀριθμῷ τὰ πάντα βιβλία εἴκοσι δύο. τοσαῦτα γὰρ, ὡς ἤκουσα, καὶ τὰ στοιχεῖα τὰ παρ' Ἑβραίοις εἶναι παραδέδοται.* Durch diese Zusammenordnung zweier anscheinend so disparater Grössen scheint Athanasius andeuten zu wollen, dass es mit dem Zusammentreffen dieser Zahlen seine besondere Bewandtniss habe. Dieser Gedanke tritt uns in voller Klarheit vor Athanasius bei Origenes entgegen. Er findet es (Selecta in Psalmos. Opp. ed. Lomm. tom. XI, p. 377 sq.) nicht unvernünftig, dass dem A. T. 22 Bücher angehören, gerade so viele, als dem hebräischen Alphabet Buchstaben; die Elemente der Erkenntniss göttlicher Dinge, die inspirirten Bücher des A. T.'s, seien also in derselben Anzahl vorhanden, als die Buchstaben, die Elemente der Erkenntniss menschlicher Weisheit, ein Zusammentreffen, in dem Origines nach seiner theologischen Gesammtanschauung doch wol eine Veranstaltung Gottes erkannt haben wird. Auffallender Weise zählt nun auch die Peschito 22 Schriften, welche das N. T. bilden; ebenso, nach Abzug der angefochtenen Apokalypse des Petrus, der Kanon Muratori, der ausserdem in den Worten über Hermas (Zle. 77—80; nach berichtigtem Text: se publicare (= publicari) vero in ecclesia neque inter profetas *completos numero*, neque inter apostolos in finem temporum potest.) auf die abgeschlossene Zahl der 22 alttestamentlichen Bücher anzuspielen scheint; und auch im Gebrauch der neutestamentl. Schriften bei Irenäus (4 Evv., Apostelg.,

in der Kirche theils vor-christliche Schriften, die Bücher des A. T., theils christliche Schriften, die des N. T.; diese letzteren bilden den neutestamentlichen Kanon. Für dessen Geschichte haben wir zu betrachten, wann und wesshalb gerade den in unserm N. T. enthaltenen Schriften in der Kirche ein solches Ansehen beigelegt worden ist, dass sie mit Ausschluss aller anderen christlichen Schriften als authentische Quellen zur Erkenntniss der christlichen Lehre, als Norm zur Bestimmung des christlichen Glaubens und zur Regelung des christlichen Lebens betrachtet wurden; sodann, welche Veränderungen diese Sammlung hinsichtlich ihres wesentlichen Umfanges und ihrer Werthschätzung erfahren hat seit ihrer ersten Bildung bis zu ihrem Abschluss und von da bis auf die gegenwärtige Zeit.

§. **239.** Hierbei ist besonders mit zu berücksichtigen das Verhältniss dieser Schriften zu anderen solchen Schriften aus den ersten Jahrhunderten, die entweder durch den prätendirten Ursprung Anspruch darauf machen, diesen kanonischen gleichzustehen, oder denen in der Kirche hin und wieder, wenn auch nicht ein gleiches, doch beinahe gleiches Ansehen wie den kanonischen Schriften beigelegt ward. Die Kirchenlehrer unterscheiden zwei Arten solcher Schriften:

a) Solche, bei denen anerkannt ward, dass sie ihrem Lehr- und sonstigen Inhalte nach in wesentlicher Uebereinstimmung mit den kanonischen Büchern ständen, die man aber doch diesen nicht gleichstellen zu dürfen glaubte, entweder weil ihre Verfasser keine Apostel waren und den Verfassern der kanonischen Bücher an Ansehen nicht gleichstanden, wie namentlich die apostolischen Väter Barnabas, Clemens Rom., Hermas, oder weil man, wie z. B. beim Evan-

13 Paul. Br., Apokal., 1. u. 2. Br. Joh., 1 Br. Petr.) tritt uns die Zahl 22 bedeutsam entgegen. Sollte desshalb wol nicht die Zahl 22 als die festbegrenzte Normalzahl für inspirirte Schriften von den Büchern des A. T.'s auf die sich bildende Sammlung neutestamentlicher Bücher übertragen sein? Dann wäre κανών in dem Sinne für diese Sammlung von Schriften in kirchlichen Gebrauch gekommen, dass es die Regel, d. h. die festbestimmte Normalzahl für die Bestandtheile der θεόπνευστος γραφή des neuen Bundes, und später das nach dieser Normalzahl angelegte Verzeichniss solcher Schriften bedeutete, wobei freilich der allmählich anwachsenden Zahl der zum N. T. gerechneten Bücher gegenüber die Bedeutung von κανών dahin erweitert wurde, dass es nur noch das Verzeichniss der für inspirirt geltenden Bücher, abgesehen von deren Zahl, bezeichnen sollte. M.]

gelium *κατ' Ἑβραίους*, wenigstens ihres wirklichen Ursprunges und ihrer Echtheit nicht sicher war; wie das in den ersten 4 Jahrhunderten in einzelnen Theilen der Kirche selbst mit mehreren unserer neutest. Bücher der Fall war, namentlich den katholischen Briefen ausser 1. Joh. u. 1. Petr., dem Hebr.-Br. und der Apokalypse, welche daher theilweise jenen Schriften der apostolischen Väter und ähnlichen gleichgestellt wurden. Die Schriften dieser Art betrachtete man als zur Erbauung und christlichen Belehrung nicht ungeeignet; aber man wollte ihnen doch keine Beweiskraft zur Feststellung und Begründung der Glaubenslehren zuerkannt wissen. Sie heissen bei *Eusebius* *ἀντιλεγόμενα* — im Gegensatze gegen die zweifellos kanonischen als die *ὁμολογούμενα*; bei *Athanasius* Ep. festalis heissen sie *βιβλία ἀναγινωσκόμενα* im Unterschiede von den *κανονιζόμενα*, bei *Ruffinus* Exposit. symb. apost.: libri ecclesiastici, ebenfalls im Unterschiede von den canonicis.

b) Solche Schriften, welche, meistens mit affectirtem apostolischem Ursprunge, auch ihrem Inhalte nach, als in geschichtlicher Beziehung fabelhaft und in dogmatischer Beziehung häretisch, für nicht harmonirend mit den kanonischen Büchern galten. Solche bezeichnet Eusebius als im Namen der Apostel von den Häretikern in Umlauf gebracht in Unterscheidung von den Antilegomenen als ganz und gar abgeschmackt (*ἄτοπα*) und gottlos, *Athanasius* und *Ruffin* — ebenfalls in bestimmter Unterscheidung von den Büchern der zweiten Klasse — als *ἀπόκρυφα*, scripturas apocryphas.

Diese Bezeichnung kommt in Beziehung auf Schriften bei den Kirchenschriftstellern oft vor, jedoch in verschiedenem Sinne; vgl. *Gieseler*, Stud. u. Krit. 1829. I. S. 141—146, *Bleek* ibid. 1853. 2. S. 267 ff., sowie auch Einl. i. A. T. §. 300. Eigentlich bezeichnet das Wort das Verborgene. So ward es ursprünglich in Bezug auf Schriften nicht gerade in schlimmem Sinne gebraucht, und nicht im Gegensatz gegen das Kanonische, sondern nur gegen das Oeffentliche, von geheim gehaltenen Büchern. Besonders brauchen es die gnostischen Partheien von Büchern, welche sie auf dem Wege geheimer Ueberlieferung zu besitzen behaupteten. In der rechtgläubigen Kirche hegte man aber gegen dieselben ohne weiteres den — — meistens nicht unbegründeten — Verdacht, dass sie untergeschoben seien, und so knüpfte sich hier an den Begriff des Apokryphischen der des Unechten und Häretischen an. So denn auch, wie bei früheren Kirchenschriftstellern, bei *Athanasius* und *Ruffin*. Doch wurde daneben eine weitere Fassung des Sinnes dieser Bezeichnung üblich, indem man (vgl. *Augustin*

Civ. D. XV. 23) darunter auch solche Schriften begriff, denen man zwar wegen ihres unsicheren oder den kanonischen Schriften nicht ebenbürtigen Ursprunges nicht kanonisches Ansehen beilegte, die man aber als denselben an kirchlichem Ansehen und Werth zunächststehend betrachtete. So z. B. *Hieronymus* [s. Einl. i. A. T. §. 311], welcher im Prolog. galeat. den kanonischen Büchern bloss die Apokryphen gegenüberstellt, darunter aber auch solche Bücher rechnet, welche als zur Erbauung nützlich betrachtet wurden, aber doch nicht den kanonischen gleichstehend, und, wie er sich im Praef. in libros Salom. ausdrückt, nicht als anwendbar ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam, und der De vir. illustr. c. 6 z. B. den — von ihm als echt betrachteten — Brief des Barnabas als unter den scripturis apocryphis enthalten bezeichnet. In diesem weiteren milderen Sinne gebrauchen wir in der protestantischen Kirche auch die Benennung Apokryphen beim A. T. In ähnlichem Sinne war der Ausdruck theilweise in der älteren Lutherischen Kirche auch üblich beim N. T. in Beziehung auf einige Bücher des N. T., deren Ursprung als nicht ganz gesichert betrachtet, und die an Ansehen den übrigen nachgesetzt wurden. Dagegen ist es später bei uns üblich geworden, beim N. T. damit den Begriff des absichtlich zu häretischem Zwecke Untergeschobenen zu verbinden.

---

§. 240. Die Schriften des N. T. sind ursprünglich fast alle durch besondere Verhältnisse hervorgerufen und theils für einzelne Personen, theils für grössere mehr oder weniger abgeschlossene Kreise von Lesern ihrer Zeit geschrieben, um deren Bedürfnissen oder Wünschen entgegenzukommen. Doch brachte es sowol ihr Inhalt als auch das Ansehen, worin ihre Verfasser als christliche Lehrer in der Kirche oder einem Theile derselben standen, mit sich, dass dieselben frühzeitig auch über den Kreis hinaus verbreitet wurden, für den sie ursprünglich bestimmt waren. Davon haben wir schon mehrfache bestimmte Spuren gefunden. So zeigt die Weise, wie *Marcus* den Stoff seines Evangeliums aus den anderen Evangelien, besonders denen des *Matthäus* und *Lucas* geschöpft hat, dass zur Zeit, als er schrieb, diese beiden Evangelien schon in der Kirche bekannt gewesen sein und in einigem Ansehen gestanden haben müssen (vgl. S. 290. 317).*) Paulus veranlasst selbst die Kolosser (Kol. 4, 16), den Brief, den sie

*) Vrgl. jedoch die Ausführungen §. 112 S. 338 ff. über die Entstehung der synoptischen Evv., welche das angeführte Beispiel hinfällig erscheinen lassen. M.

empfangen, mit dem von ihm an die Laodicener gerichteten auszutauschen; dergleichen hatte leicht eine noch weitere Verbreitung zur Folge, wie sich denn deutliche Spuren der Benutzung und Berücksichtigung der Paulinischen Briefe nicht bloss im Hebräerbriefe, sondern auch im Briefe des Jakobus und im ersten Petrinischen finden (vgl. §. 196. 206. 215). Eben so verbreiteten sich auch die Briefe anderer Apostel und anderer angesehenen christlichen Lehrer des apostolischen Zeitalters wol bald nach ihrem Erscheinen weiter in der Kirche und wurden je nach ihrem Inhalte und nach der Autorität, deren ihre Verfasser in der Kirche genossen, geehrt und benutzt. So werden sie auch theilweise in den Schriften der apostolischen Väter am Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts benutzt, wie namentlich 1. Kor., Philipp., Ephes., 1. Petr., 1. Joh. (s. §. 148. 159 Anm. 168. 215. 89). Doch waren diese Briefe damals noch nicht in eine irgend geschlossene Sammlung vereinigt, welche, wie die Schriften des A. T. als Schriftsammlung eigentlich kanonisches Ansehen gehabt hätte.

Die erste Spur hiervon findet sich 2. Petr. 3, 15 f., wo die Paulinischen Briefe in gleiche Reihe mit anderen Büchern gestellt werden, wahrscheinlich des A. T., welche *αἱ γραφαί* katexochēn genannt werden. Doch dient diese Erscheinung mit zur Bestätigung des Urtheils, dass dieser Brief erst einer bedeutend späteren Zeit, als der apostolischen, angehört; denn selbst noch in den Schriften der apostolischen Väter finden wir entsprechende Aeusserungen über die Paulinischen und anderen apostolischen Briefe nicht.*)

Aehnlich verhielt es sich auch mit den *evangelischen* Schriften. Denn (§. 99 ff.) der Abfassung unserer Evangelien sind schon andere grössere oder kleinere evangelische Schriften vorhergegangen, und nach dem Proömium des Lucas in ziemlicher Zahl; und sie alle wurden wol wegen ihres Inhaltes mehr oder weniger gebraucht. Diese scheinen sich indessen meistens bald verloren zu haben und nach dem Erscheinen unserer jetzigen Evangelien wenig mehr gebraucht zu sein, weil man bald in der Kirche diese als vollständiger, genauer und mehr beglaubigt erkannte. Ohne Zweifel sind unsere Evangelien schon in den letzten Jahrzehenden des ersten und

*) Vgl. jedoch die S. 502 Anm. angeführte Stelle des *Polykarp* ad Phil. 11 (in der Latein. Uebersetzung), [die freilich zu den Interpolationen in diesem Briefe gehört.]

den ersten des zweiten Jahrhunderts in der Kirche ganz besonders in Gebrauch gewesen; und so finden wir auch in den Schriften der apostolischen Väter die unverkennbarsten Spuren ihrer Benutzung, wenn sie auch nicht namentlich angeführt werden. Dennoch wurden sie nicht als ausschliessliche Quelle benutzt, sondern neben ihnen theils noch die mündliche Ueberlieferung, theils andere evangelische Schriften. Schon Apg. 20, 35 ist ein Ausspruch des Herrn angeführt, den unsere Evangelien nicht aufbewahrt haben; eben so finden sich auch bei den apostolischen Vätern mehrmals Aussprüche Christi, welche wir in unsern Evangelien nicht antreffen oder welche wenigstens von den dort vorkommenden so abweichen, dass sie ohne Zweifel aus einer anderen Quelle und zwar wahrscheinlich einer andern evangelischen Schrift geschöpft sind.*) Dass noch im zweiten Jahrhundert auch die mündliche Ueberlieferung als eine nicht zu verachtende Quelle betrachtet ward, um die Geschichte und Aussprüche des Herrn nach den Aussagen seiner unmittelbaren Jünger kennen zu lernen, zeigt *Papias,* welcher für seine fünf Bücher *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* recht eigens diese Quelle benutzte. Wo aber auch evangelische Schriften gebraucht werden, ruht ihre besondere Autorität doch nur darauf, dass sie auf beglaubigte Weise das Leben und die Lehrreden des Herrn überliefern, und nur selten und wenigstens nicht leicht in den echten Schriften der apostolischen Väter wird eine Stelle derselben als *Schrift* katexochen angeführt.**) Eine solche Bezeichnung, wo es nicht heisst:

*) Z. B. ep. Barnab. [ed. *Hilgenfeld,* Novum Test. extra canon. receptum. Lips. 1866. Fasc. 2] c. 7: *Οὕτω, φησὶν (Ἰησοῦς), οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἅψασθαί μου τῆς βασιλείας, ὀφείλουσιν θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με.* Dem Gedanken nach erinnert es an Matth. 16, 24 u. d. Parall., ist aber doch davon zu abweichend. Ib. c. 4: sicut dicit filius Dei: resistamus omni iniquitati et odio habeamus eam. [Im Griechischen Text: *φεύγωμεν οὖν τελείως ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀνομίας, μήποτε καταλάβῃ ἡμᾶς τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας* nicht als Herrnwort, sondern als Worte des Schriftstellers. M.]

**) Z. B. *Barnab.* ep. 4: *προσέχομεν μή ποτε ὡς γέγραπται· Πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, εὑρεθῶμεν* (Matth. 20, 16; 22, 14). *Pseudo-Clemens Rom.* ep. II. 2: *ἑτέρα γραφὴ λέγει* (Matth. 9, 13 u. Parall.). Im N. T. selbst findet sich etwas Aehnliches nur 1. Tim. 5, 18 (Luc. 10, 7; s. oben S. 575); was aber auch mit dazu dient, gegen die Paulinische Abfassung des 1. Timoth.-Briefes Verdacht zu erwecken. [Zu 1. Tim. 5, 18 vrgl. meine Anm. a. a. O.; die Stelle des Pseudo-Clemens Rom. kann mit ihrer Citirformel *ἡ γραφὴ λέγει* nicht befremden, da der so genannte 2. Brief des Clemens erst in die Zeit MarcAurel's (161—180) gehört. Anders verhält es sich mit der Stelle aus dem

der *Herr sagt* etc., sondern die Schrift sagt, es ist geschrieben, setzt schon voraus, dass eine gewisse Zahl von evangelischen Schriften eine abgeschlossene Sammlung bildete; dergleichen fand aber während des ersten Jahrhunderts wol noch nicht statt.

§. **241.** Dagegen haben sich unzweifelhaft schon damals und noch mehr in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts unsere vier Evangelien in dem grösseren Theile der Kirche vor allen anderen immer mehr Ansehen verschafft. Sicher hat schon *Marcion* unsere Evangelien in der Kirche als in besonderem Ansehen stehende Schriften vorgefunden und selbst sie als solche angenommen, ehe er sich sein eigenthümliches System ausgebildet hatte (s. §. 53. 55 u. S. 268); eben so hielten sich die *Valentinianer* an die Evv. der rechtgläubigen Kirche, was sich nur bei der Voraussetzung erklärt, dass schon Valentin selbst bei seinem Auftreten sie in der Kirche in vollem Ansehen vorgefunden hat (vgl. §. 86; [vgl. jedoch den Zusatz S. 265, nach dem das Urtheil *Bleek's* über die Stellung Valentins zu unseren vier Evv. limitirt werden muss]). Auch lässt sich nicht bezweifeln, dass *Justinus Martyr* unter den „Denkwürdigkeiten", welche er den Aposteln und deren Begleitern beilegt und als deren eigentliche Benennung er *εὐαγγέλια* angibt, namentlich unsere vier Evangelien versteht, von denen er am meisten unsern Matth. und Lucas benutzt. Freilich für einzelne seiner Anführungen aus der evangelischen Geschichte muss er eine andere evangelische Schrift benutzt haben, wahrscheinlich das Hebräer-Evangelium, also eine Aramäische und Judaisirende Bearbeitung unseres Mat-

Barnabasbriefe (*ὡς γέγραπται*), aus der *Tischendorf* (Wann wurden unsere Evv. verf. (4) 1866. S. 44 f.) mit grossem Aplomp die Folgerung gezogen hat, dass das Matthäusevangelium schon im saec. 1 als *heilige* Schrift anerkannt sei. Indess der Barnabasbrief ist wahrscheinlich erst um 120 anzusetzen (*Volkmar*, Theol. Jahrb. 1865. S. 351 ff. Ursprung u. s. w. S. 65 ff. 110 ff. 140 ff.; *Keim*, G. J. I, S. 143); und dann hat Tischendorf aus *γέγραπται* zu viel bewiesen. Nicht etwa, dass es sich gar nicht um ein Matthäuscitat handelt, wie *Volkmar* will, der an die Benutzung von IV Esr. 8, 3 (lat.): multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur denkt; Matthäus ist citirt (*Hilgenfeld, Keim*); aber *γέγραπται* will bei Barnabas nicht allzuviel besagen, da er auch ein Citat aus dem Buche Henoch mit *λέγει ἡ γραφή* (c. 16) einführt, also mit *γέγραπται* nicht bestimmt den Begriff der Gleichstellung des Evangeliums mit den kanonischen BB. des A. T. verbindet (*Hilgenfeld*, Kanon und Kritik. S. 10). M.]

thäus.*) Eben desselben hat sich auch *Hegesippus* nach Euseb. IV. 22 bedient.**) Doch fing man um diese Zeit, bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, in der grösseren Kirche immer mehr an, sich für die evangelische Geschichte auf unsere vier Evangelien, die man schon seit längerer Zeit hauptsächlich gebraucht hatte, ganz zu beschränken, und alle anderen als minder zuverlässig zu verwerfen, wozu wol der Gebrauch, den verschiedene häretische Partheien von einzelnen dieser Schriften machten, besonders Veranlassung gegeben haben mag.

Den deutlichsten Beweis, dass man unsere 4 Evangelien als den abgeschlossenen Kreis der authentischen Schriften über die evangelische Geschichte betrachtete, geben die harmonischen Bearbeitungen derselben durch *Tatian* (c. 170 n. Chr.)***) und *Theophilus;* s. §. 88. 119. So auch wol das sog. *Evangelium veritatis*, welches nach Iren. Haer. III. 11 die *Valentinianer* noch ausser unseren Evangelien angenommen haben sollen, eine von diesen Gnostikern selbst aus diesen angefertigte Evangelienharmonie. Nicht unwichtig ist auch die S. 217 Anm. angeführte Stelle des *Apollinaris* im Chron. pasch., welche die gleiche kanonische Dignität des Matth. (oder der Synoptiker überhaupt) und des Joh. Ev. in der Kirche voraussetzt; s. oben S. 261 f. Von anderen kleineren kirchlichen Partheien dieses Zeitalters wichen, so weit uns bekannt ist, hinsichtlich der Anerkennung evangelischer Schriften von der grösseren Kirche besonders ab nur: a) die *Marcioniten* (§. 51 ff.), b) die Judenchristen in Palästina, welche bloss das Ev. *κατ' Ἑβραίους* (s. §. 41 ff.) annahmen, aber im Laufe der Zeit sehr willkürlich mit demselben umgingen; c) die sog. Aloger in Kleinasien (s. §. 62. 85).

Was aber die *apostolischen* Schriften betrifft, so finden wir in diesem Zeitalter bis nach Mitte des zweiten Jahrhunderts noch keine bestimmte Spur, dass die Briefe verschiedener Apostel und anderer christlichen Lehrer mit einander oder mit den Evangelien zu *einer* Sammlung vereinigt gewesen seien, noch weniger zu einer abgeschlossenen Sammlung. Ziemlich zeitig scheinen indessen die Paulinischen Briefe ge-

*) Vgl. §. 119, [besonders den Zusatz S. 270 ff.] Schwerlich richtig ist, wenn *Ewald* Jahrb. d. bibl. Wiss. VI. 60 aus jener Bezeichnung der evangelischen Schriften bei Justin, als von Aposteln und deren Begleitern verfasst, schliesst, dass derselbe überhaupt eine grössere Anzahl solcher Schriften müsse gemeint haben.

**) *Ἔκ τε τοῦ κατ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι.* B.

***) *Tatian* ist nach S. 275 Zusatz u. S. 371 Zusatz aus der Reihe dieser Zeugen zu streichen. M.

sammelt zu sein, wol spätestens am Anfange des zweiten Jahrhunderts, so weit sie damals sich überhaupt noch erhalten hatten. Dafür spricht ausser 2. Petr. 3, 15 f., dass Marcion eine Sammlung Paulinischer Briefe in seinen Kanon aufgenommen hatte, nämlich zehn derselben, mit Ausschluss der drei Pastoralbriefe (vgl. §. 54).*) Indess ist er wol kaum der Erste gewesen, der eine Sammlung derselben veranstaltete, sondern er mag eine solche bereits in der Kirche vorgefunden und daraus nach seiner Weise eine Auswahl und Verarbeitung getroffen haben. Diesen Paulinischen Briefen wurde in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ein eigentlich kanonisches Ansehen beigelegt; denn *Theophilus* ad Autolyc. III. 14 (p. 126 C Paris) führt die Stellen 1. Tim. 2, 1 f.; Tit. 3, 1 (s. S. 538 Anm.); Röm. 13, 7 f. mit der Formel: ὁ θεῖος λόγος κελεύει oder διδάσκει an. Auf die gleiche Weise, als Aussprüche des göttlichen Wortes, wurde der Inhalt dieser Briefe wie der anderen apostolischen Schriften auch wol in der übrigen Kirche betrachtet, sowol von den rechtgläubigen Kirchenlehrern als auch von vielen häretischen Partheien, namentlich den *Valentinianern*. Die *Marcioniten* indessen nahmen ausser dem einen Evangelium und den zehn Paulinischen Briefen keine andern Schriften weiter an, weder die Apgesch., noch die katholischen Briefe, noch die Apokalypse, die sonst in der Kirche dieser Zeit um die Mitte und nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts ganz in dem Ansehen einer apostolischen prophetischen Schrift gestanden zu haben scheint, wie namentlich *Justinus M.* (s. §. 229) u. A. bezeugen. Die *Ebioniten* aber verwarfen die Paulinischen Briefe ganz und gar, und so auch unsere Apostelgeschichte; sie hatten dafür wenigstens in späterer Zeit eine eigene Apostelgeschichte, in der Jakobus die Hauptrolle spielte und manches Feindliche wider Paulus enthalten war (Epiphan. Haer. XXX. 16; vgl. S. 415).**)

*) *Marcion* hat die von ihm anerkannten Paulusbriefe in folgender Ordnung: BB. an die Galater, Korinther, Römer, Thessalonicher, Laodicener, Kolosser, Philemon, Philipper. M.

**) Aus *Bleek's* Bemerkungen §. 240. 241 geht so viel deutlich hervor, dass sich der Begriff des Kanons, einer festbestimmten Anzahl von für inspirirt geltenden Schriften, bis zum letzten Drittel des saec. 2 noch gar nicht gebildet hat. Der eigentliche Schriftbeweis wird aus dem A. T. geführt; daneben treten Herrnworte, zum Theil aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft, und je nach Bedürfniss werden von den Vätern der Kirche und den Häuptern der Sekten in noch

§. 242. Aus der nächstfolgenden Zeit, dem Ende des zweiten und Anfange des dritten Jahrhunderts, sind unsere Hauptzeugen für den Bestand des neutestamentlichen Kanons: a) *Irenäus*, B. von Lugdunum in Gallien, von Geburt aber wol ein Grieche aus Kleinasien, für Gallien und auch wol Kleinasien; b) für die Alexandrinische Kirche: *Clemens Alex.;* c) für das proconsularische Afrika: *Tertullian;* alle drei aber nicht durch Verzeichnisse des Kanons, sondern durch den Gebrauch, der sich in ihren Schriften von den neutest. Büchern gemacht findet; d) für die Syrische Kirche: die alte Syrische

ganz freier Auswahl neutestamentliche Schriften, oder Sammlungen derselben in theologischen Gebrauch genommen, auch mit autoritativem Ansehen, jedoch werden sie noch nicht als „heilige Schriften" gleich den Büchern des A. T., und desshalb auch noch nicht als Bestandtheile eines sich bildenden neutestamentl. Kanons gewürdigt. Lehrreich ist z. B. das Verfahren *Justins;* am meisten benutzt er das Matthäusevangelium, weniger Lucas und Marcus, und förmlich spröde ist er noch im Gebrauch des 4. Ev.; dagegen schöpft er unbefangen einzelne Mittheilungen aus einer Recension des Hebräerevangeliums, das später aus dem kirchlichen Gebrauch in die Reihe der Apokryphen zurücktrat; und während er noch gänzlich von den Paulusbriefen schweigt, citirt er ausdrücklich (dial. c. 81) die Apokalypse als Schrift des Apostel Johannes. Dabei ist besonders zu beachten, dass sich die theologische Beweisführung Justins immer auf den Nachweis gründet, dass die von den „apostolischen Denkwürdigkeiten" bezeugten Thatsachen vollkommen mit der alttestamentlichen Weissagung übereinstimmen; für das A. T. und daneben (Ap. I. 20. 44) für die älteren Apokalypsen, mit denen die des Johannes in eine Reihe tritt, wird also eigentlich allein die Inspiration in Anspruch genommen. Doch hat sich zu Justin's Zeiten schon eine Wendung dieser Vorstellung vorbereitet; er berichtet (Ap. I, 67), dass die apostolischen Denkwürdigkeiten, die Evangelien, in gottesdienstlichen Gebrauch genommen und neben den Schriften der Propheten, d. h. neben den Büchern des A. T.'s, in den Gemeindeversammlungen vorgelesen werden; sie sind also in den Rang inspirirter, dem alttestamentlichen Kanon gleichstehender Schriften aufgerückt. Aber erst die Citirformeln des *Theophilus*, Bischofs von Antiochien seit 169, beweisen (s. auch o. S. 276 Anm. 2), dass diese Schätzung auf alle apostolischen Schriften ausgedehnt ist; damit ist die Voraussetzung zur Sammlung des neutestamentl. Kanons geschaffen. Das Motiv zu einer derartigen theologischen Würdigung der Schriften neutestamentl. Autoren, der Apostel und unmittelbaren Apostelschüler mit Anfangs noch fliessender Grenze, liegt in der Consolidirung der altkatholischen Kirche; diese weiss sich als göttliche Schöpfung Christi, fasst in einem mittleren Durchschnitt der Lehre aller Apostel den Inhalt einer neuen an sie ergangenen Offenbarung zusammen, und beginnt demgemäss mit Ausschluss von Parteischriften, welche die Linie des katholischen Glaubens nicht einhalten oder sich in Betreff ihrer Abkunft nicht hinlänglich legitimiren können, die Documente dieser Offenbarung nach dem Kriterium ihres Ursprungs von Aposteln und apostolischen Männern zum Kanon zu sammeln. M.

Uebersetzung des N. T., die *Peschito*, welche ohne Zweifel aus dieser Zeit ist; e) für die Römische Kirche ein altes Lateinisches Verzeichniss der kanonischen Bücher des N. T., welches *Muratori* in einer alten Handschrift der Mailänder Bibliothek (aus dem achten oder neunten Jahrhundert) gefunden und in s. *Antiquitates Italicae medii aevi. Tom. III. Mailand 1740. S. 854 ff. hat abdrucken lassen. Darnach ist es öfters wieder abgedruckt.*) Aus dem Inhalte ergibt sich, dass es von einem Lehrer der Römischen Kirche, nach Marcion, Valentin und dem Römischen Bischofe Pius († 157) geschrieben ist, aber nicht sehr lange nach dem Tode des letzteren, spätestens gegen Ende des zweiten Jahrhunderts.**) Der Text ist in der Handschrift ausserordentlich verderbt und daher der öfters sehr unklare Sinn nur durch kritische

*) Unter andern bei *Guericke* (Ausg. 2. S. 589 Anm. (3) S. 565) und *Credner*, Zur Gesch. des Kanons II. 69—94; und — nach neuer Vergleichung der Handschrift durch seinen Bruder *Friedr. Wieseler* — von *K. Wieseler*, Stud. u. Krit. 1847. 4. S. 815—857 (der Kanon des N. T. von Murat. von neuem vergl. u. im Zusammenhange erläutert); vgl. desselben Aufsatz ib. 1856. 1. S. 75—110. — **van Gilse*, Disputatio de antiquissimo librorum sacrorum N. Foed. catalogo qui vulgo fragmentum Muratorii appellatur. Amst. 1852. — *Bunsen*, Christianity and Mankind Vol. V. London 1854 (auch u. d. T.: Analecta ante-Nicaena Vol. I.) p. 137—155, wo er eine neue Vergleichung der Handschrift von *M. Hertz* mitgetheilt hat, mit eigenen Bemerkungen; Bunsen vermuthet, dass das Fragment der Kirchengeschichte des Hegesippus angehört habe (vgl. Bunsens Hippolytus I. 360 ff.). — Den *Hertz'schen* Text gibt *Hilgenfeld* a. a. O. S. 39 ff. — *Credner*, Gesch. d. neutest. Kanon S. 141—170 (nach *Wieselers* Collation), *Volkmar* im Anhange dazu S. 341—363; vgl. *Credner*, Theol. Jahrbb. 1857. S. 208 ff. *Credner* und in noch grösserem Maasse *Volkmar* leugnen in der letztgenannten Schrift sowol den fragmentarischen Charakter als die Fehlerhaftigkeit des Manuscripts, indem sie die scheinbaren Corruptelen grösstentheils auf die Eigenthümlichkeit der lingua volgata Africas und auf die Orthographie der Abschreiber zurückführen wollen. [Vrgl. auch **Scharling*, Muratoris Kanon (dänisch). Kjövenhavn 1865; *Laurent*, Neutestamentl. Studien. Gotha 1866, S. 198 ff. Auf Grund einer neuen Textvergleichung hat *Sam. Prideaux Tregelles* unter dem Titel: Canon Muratorianus, the earliest Catalogue of the N. T. edited with notes and a facsimile of the MS. in the Ambrosian Library at Milan. Oxford 1867 eine neue Ausgabe mit sorgfältigster Wiedergabe des Textes erscheinen lassen, welche neue Bearbeitungen von *Loman* (Theologisch Tijdschrift II (1868) p. 471 ff.), von *Hilgenfeld* (Ztschr. f. wiss. Theol. 1872, S. 560 ff.) und *F. H. Hesse* (Das Muratorische Fragment neu untersucht und erklärt. Giessen 1873) wenigstens mit veranlasst hat. M.]

**) S. *meine* Einl. z. Hebr. Br. S. 121 Anm. u. *Wieseler* a. a. O. (So die Meisten.) [Die Annahme, dass es vom Presbyter Cajus verfasst sei (*Muratori*, *Volkmar*), stimmt nicht zu Cajus Urtheil über die Apokalypse. B.]

Conjecturen zu ermitteln, die denn auch auf verschiedene Weise und ohne genügende Sicherheit aufgestellt sind. *Hug* hat vermuthet, es sei schlechte Uebersetzung aus einem Griechischen Original,*) was aber auch nicht recht wahrscheinlich ist (s. *Wieseler* S. 831—833). Gleich am Anfange ist eine Lücke. Doch ist noch deutlich, dass der Verfasser von evangelischen Schriften bloss unsere vier kanonischen Evangelien aufgeführt hat, ohne irgend andere nur zu erwähnen.**) Nicht minder ersehen wir aus den anderen angeführten Zeugen,

*) Dem ist auch *Guericke* nicht abgeneigt; *Thiersch* S. 385 betrachtet es als sicher. [Auch *Bunsen, Paul Bötticher* (in der Zeitschr. für die gesammte Luth. Theologie u. Kirche 1854. S. 127 f.), *Nolte* (*Ueber das sog. Muratori'sche Fragment kanonischer u. nicht kanonischer BB., in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1860. S. 193 ff.), *Hilgenfeld* a. a. O. versuchen Rückübersetzung ins Griechische. B.] [Auch *Loman*, der sich früher (1865) für die ursprünglich lateinische Abfassung des Fragments erklärt hat, gibt jetzt nach dem Vorgange von *Tregelles* zu, dass ihm wol ein griechisches Original zu Grunde liegt; auch *Volkmar* hat in seiner letzten Aeusserung über dasselbe (Ursprung unserer Evv. 1866. S. 28) dieser Meinung beigepflichtet, und wol mit Recht; dagegen behauptet *Hesse*, a. a. O. S. 25 ff., besonders gegen *Hilgenfeld* die lateinische Urgestalt des Muratorischen Canon. M.]

**) Der Schriftcanon des Fragments, dessen Lücke im Anfang die Nachrichten über das Ev. des Matthäus und des Markus enthalten haben wird, beginnt mit dem Evangelium in vier Büchern; zu beachten ist, dass es die Echtheit des Johanneischen Ev. und damit dessen kanonisches Ansehen besonders sorgfältig und umständlich begründet; auch der Eingang des ersten Briefes des Johannes: *"O ἑωράκαμεν — ταῦτα ἐγράψαμεν ὑμῖν* wird als Beweis für die Abfassung des Ev. durch Johannes herbeigezogen; das 4. Ev. muss also wol zur Zeit des Fragmentisten noch seine Widersacher gehabt haben. Dann folgen als zweiter Theil des N. T.'s die *ἀπόστολοι*. Zu ihnen gehört zunächst die Apostelgeschichte des Lucas, dann die Briefe, endlich die Apokalypsen. Von Briefen werden recipirt 13 Paulinische, ausserdem neben dem ersten ein zweiter des Johannes und der Brief des Judas; die beiden letzten aber mit der Bemerkung, dass sie zwar in der Kirche anerkannt seien, dass sie aber nicht von Johannes und Judas, sondern nur von Freundeshand ihnen zu Ehren geschrieben seien, wie auch die Weisheit Salomo's einen ähnlichen Ursprung habe. Den Schluss der *ἀπόστολοι* bilden zwei Apokalypsen, die des Johannes und die des Petrus; die letztere werde zwar von Einigen beanstandet; der Hirt des Hermas, der erst neuerdings in Rom erstanden sei, wird dagegen vom gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt ausgeschlossen, wenn auch zur Privatlektüre gestattet. Zurückgewiesen werden ausserdem gänzlich, als unter Paulus Namen zu Gunsten der Marcionitischen Häresie erdichtet, ein Brief an die Laodicener und einer an die Alexandriner, wol nicht unser Epheser- und Hebräerbrief, die nicht als in Paulus Namen erdichtet bezeichnet werden können (vgl. §. 188. 199, S. 612); ebenso die ketzerischen Schriften Marcions, Valentins, Miltiades, des Basilides und der Montanisten. Noch nicht recipirt sind also die Briefe an die Hebräer, des Jakobus, die zwei Petrinischen und der dritte des Johannes. M.

dass zu ihrer Zeit in der Kirche in den verschiedenen Gegenden diese vier Evangelien und bloss sie als authentische Quellen für das Leben des Herrn anerkannt wurden.

Tertullian beruft sich überall auf diese vier Evangelien als die einzigen von der Kirche überlieferten, und so macht auch *Clemens Al.* Strom. III. (p. 465 Sylburg) in Beziehung auf einen von Enkratiten angeführten Ausspruch Christi geltend, dass derselbe nicht in den überlieferten vier Evangelien enthalten sei.*) Doch führt er das Hebr.-Evang. an, ohne es bestimmt zu verwerfen, II. p. 380 (vgl. oben S. 129), vgl. V. p. 578: *Οὐ γὰρ φθονῶν, φησί, παρήγγειλεν ὁ κύριος ἔν τινι εὐαγγελίῳ· Μυστήριον ἐμὸν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου.* Aber wie fest im Allgemeinen in der Beziehung das Urtheil der Kirche stand, ergiebt sich besonders deutlich aus *Iren.* Haer. III. 11, 8 (s. oben S. 259 Anm.); nach dieser Stelle hatte sich das schon seit längerer Zeit festgestellt, worauf ja auch die Data aus der Mitte und nach der Mitte des 2. Jahrhunderts führen. In diesem Zeitalter selbst (saec. 2 fin.) hatte sich zwar in der Gemeinde zu Rhossus in Cilicien noch das Evangelium des Petrus auf einige Zeit Eingang verschafft, aber gar bald wusste der Bischof Serapion dasselbe zu beseitigen (S. 373).

Wann und wie es zuerst gekommen ist, dass die Kirche die Sammlung der kanonischen Evangelien als mit diesen vieren abgeschlossen betrachtet hat, vermögen wir nicht nachzuweisen. Dieses Urtheil scheint sich in der Kirche wie von selbst gebildet und festgestellt zu haben, ohne bestimmte Besprechungen und Concilienbeschlüsse und ohne dass durch das überwiegende Ansehn einer einzelnen Gemeinde und deren Urtheil und Praxis auch die übrigen bestimmt worden wären. Wir können desshalb um so mehr vertrauen, dass dies nicht ohne göttliche Providenz geschehen ist, und dass die Kirche nach einem richtigen Urtheile verfahren ist, indem sie den übrigen im zweiten Jahrhundert noch vorhandenen evangelishen Schriften nicht gleichen Werth und gleiches Ansehen wie diesen vieren zugestanden wissen wollte. Dieses bestätigt sich uns auch, wenn wir die anderen evangelischen Schriften, so weit sie uns bekannt sind, ihrem Inhalte und Charakter nach mit den vieren vergleichen; denn jene scheinen, bei aller Verwandtschaft mit diesen, besonders mit den drei ersten, doch immer mehr oder weniger Fremdartiges in sich aufgenommen und die evangelische Geschichte nicht so unverfälscht geliefert zu haben wie die vier. Seitdem ist auch die Sammlung der evangelischen Schriften mit diesen vieren von der Kirche immer als abgeschlossen betrachtet worden, ohne dass sie daran gedacht hat, irgend einer anderen evangelischen Schrift ein gleiches kanonisches Ansehen beizulegen.

*) *Διὰ τοῦτο τοι ὁ Κασσιανός φησι, πυνθανομένης τῆς Σαλώμης, πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· „Ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσετε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄῤῥεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄῤῥεν οὔτε θῆλυ.“ Πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους.* B.

§. 243. Weniger abgeschlossen und festbestimmt erscheint der christliche Kanon in dieser Zeit in Beziehung auf andere Schriften. Doch erkannte die Kirche einmüthig ausser den Evangelien als kanonisch und normativ mit gleichem Ansehen auch noch eine Anzahl anderer Schriften an, welche authentischen Bericht über die Wirksamkeit der Apostel nach der Himmelfahrt Christi erstatteten oder in denen diese selbst lehrend auftraten.

Diese hiessen τὰ ἀποστολικά (Iren. I. 3, 6 im Gegensatze gegen τὰ εὐαγγελικά) oder οἱ ἀπόστολοι ([Canon Muratori Zle. 80;] Clem. Al. Strom. V. p. 561, VI. p. 659). Die Sammlung der vier kirchlichen Evangelien wird auch öfters als τὸ εὐαγγέλιον, evangelium bezeichnet (so Clem. Al. a. d. a. OO., bei Irenäus III. 11, 8 und öfters bei Tertullian). Vielfach findet sich angegeben, auch noch bei *Reuss* §. 300, dass dem analog die Sammlung der übrigen Bücher als ὁ ἀπόστολος im Singular aufgeführt werde; doch ist mir das zweifelhaft; an den Stellen, wo ὁ ἀπόστολος auch im Gegensatze gegen das Evangelium genannt wird, ist wol immer ein bestimmter Apostel gemeint, namentlich Paulus; so z. B. Clem. Al. Strom. VII. p. 706, Tertull. de baptismo c. 15.*) Dagegen wird die Sammlung der Schriften dieser Art bei *Tertullian* de pudic. 12 als Apostolicum Instrumentum bezeichnet, was er mit dem „Evangelium" ib. als novissimum Instrumentum, adv. Praxeam c. 15 als novum Testamentum zusammenfasst (vgl. adv. Marc. IV. 1: alterius Instrumenti vel, quod magis usui est dicere, Testamenti. Adv. Praxeam c. 20: totum Instrumentum utriusque Testamenti).

Allgemein anerkannt sind von apostolischen Schriften in diesem Zeitalter die Apostelgeschichte, die dreizehn Paulinischen Briefe, der 1. Joh.- und der 1. Petr.-Brief.

a) Die *Apostelgeschichte.* Dieses Werk ist wahrscheinlich, obwol wir es in der früheren Kirche und auch selbst noch später wenig gebraucht finden, der Kirche zugleich mit dem Ev. des Lucas bekannt geworden und auch schon, als die vier Evangelien gesammelt und vorzugsweise als kanonisch betrachtet wurden, als ihnen wesentlich gleichstehend geachtet, wie ein Anhang zur evangelischen Sammlung, als authentischer Bericht über die weitere Geschichte der christlichen Kirche nach der Himmelfahrt Jesu. So finden wir sie denn hinter den Evangelien in dem Lateinischen Verzeichniss und in der Peschito, und von den drei Kirchenvätern häufig als kanonische Schrift des Lucas benutzt; auch ist sie so seitdem in der Kirche fortwährend angesehen worden, mit Ausschluss aller anderen auf

*) *Reuss* führt indess §. 292 eine Stelle des Hippolytus an (Philos. VII, 38), in der dieser von dem Gnostiker Apelles berichtet: τῶν εὐαγγελίων ἢ τοῦ ἀποστόλου τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ αἱρεῖται, aus der also hervorzugehen scheint, dass Hippolytus die apostolischen Schriften des Kanons, dessen Bildung er unkritisch genug schon in die ältere Zeit verlegt, unter der Bezeichnung ὁ ἀπόστολος zusammengefasst hat. Allein auch hier kann nach dem Sprachgebrauch des Marcioniten Apelles nur der *eine* Paulus gemeint sein. M.

das apostolische Zeitalter sich beziehenden geschichtlichen Schriften. b) Die 13 *Paulinischen Briefe;* ausser den zehn, welche Marcion in seinem Kanon hatte, auch die 3 Pastoralbriefe, die sehr wahrscheinlich in der Kirche auch schon vor Marcion mit den übrigen vereinigt gewesen sind; sie alle sind in der Peschito enthalten, in dem Lateinischen Verzeichniss mit aufgeführt und werden von jenen drei Kirchenvätern häufig als apostolische kanonische Schriften benutzt, nur mit Ausnahme des Br. an Philemon, welchen *Clemens Al.* und *Irenäus* in ihren uns erhaltenen Werken nicht anführen, ohne Zweifel nur wegen seines Inhalts und geringen Umfangs. c) Der 1. *Joh.* u. 1. *Petr. Brief.* Beide Briefe hat die Peschito, und von beiden machen die genannten Kirchenväter als von apostolischen kanonischen Schriften Gebrauch. In dem Lateinischen Verzeichniss ist zwar der Johann. Brief aufgeführt, nicht aber der Petrinische; allein bei dem allgemeinen Ansehen, welches dieser Brief damals, wie schon früher, in der Kirche hatte, ist die Auslassung desselben wol durch den fragmentarischen Charakter des Verzeichnisses genügend erklärt,*) zumal hier selbst die apokryphische *Apokalypse des Petrus* genannt scheint.

§. **244.** Die übrigen Bücher, welche sich jetzt im N. T. finden, galten in diesem Zeitalter wenigstens nicht in allen Gegenden der Kirche als kanonische Schriften, als Bestandtheile der *ἀποστολικά.* Hinsichtlich der einzelnen bekunden jene Hauptzeugen Folgendes:

a) Die *Apokalypse* galt damals im grössten Theile der Kirche als apostolische Schrift mit kanonischem Ansehen, und wird als solche von Clemens Al. wie von Irenäus und Tertullian benutzt. Aber in der Peschito fehlt dieselbe und war auch nicht, wie *Hug* und *Thiersch* (S. 315) meinen, ursprünglich in derselben enthalten; s. dagegen *Guericke* §. 34. Das Buch muss zur Zeit der Abfassung dieser Uebersetzung in

*) Der Kanon Muratori ist allerdings in fragmentarischer Gestalt auf uns gekommen; Anfang und Schluss fehlen; auch kann er das Bruchstück eines grösseren Tractats sein, der auch den Kanon des A. T's. besprach und dogmatische Expositionen über den Lehrgehalt der Paulinischen Briefe enthielt (*Hilgenfeld,* a. a. O. S. 575); indess das Stück, was die Handschrift gibt, scheint in sich abgeschlossen zu sein, so dass der I. Br. Petri schwerlich in demselben Platz gehabt haben wird; der Verfasser schweigt von ihm, und das wiegt um so schwerer, da er die Apokalypse des Petrus erwähnt. Auf keinen Fall darf man mit *Wieseler* Zle. 71. 72 den Text: „et petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt" aus dem Zusammenhang mit der Apokalypse des Johannes, durch den er nach der Lesart: Apokalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus auf die Apokalypse des Petrus weist, so ändern: Et Petri unam (scl. epistolam) recipimus, quam etct. Der Brief Petri kann nicht mehr im dritten Theil der apostoli zwischen der Apokalypse des Johannes und dem Pastor Hermae, auch einer Apokalypse, erwähnt sein. M.

der Syrischen Kirche kein Ansehen als kanonische Schrift gehabt und nicht als apostolisch gegolten haben. In dem Lateinischen Verzeichniss wird sie zweimal und in etwas verschiedener Weise genannt; doch ist die Art, wie sie das zweite Mal (an der Hauptstelle) genannt wird, unklar, und die Stelle jedenfalls corrumpirt. Am wahrscheinlichsten ist mir die Conjectur und Erklärung von *Wieseler* (Stud. u. Krit. 1847, S. 846 f.; [1856, S. 75 ff.]), nach der die Apokalypse als eine Schrift bezeichnet werde, welche nicht von Johannes selbst, sondern von Anderen in seinem Namen geschrieben sei in der Weise, wie die Weisheit Salomo's*) nicht von diesem selbst, sondern ihm zu Ehren von dessen Freunden verfasst sei.**) Wenigstens galt sie zu der Zeit in der Römischen Kirche nicht allgemein als eine apostolische Schrift, da *Cajus* sie für ein Werk Cerinths erklärte (s. §. 229).

b) Der *Brief an die Hebräer* findet sich in der Peschito, aber hinter den Paulinischen Briefen, auch denjenigen, welche an einzelne Personen gerichtet sind; also betrachtete man ihn bei der Feststellung der Sammlung der Paulinischen Briefe nicht als Paulinisch, da er sonst seine Stellung ohne Zweifel mit unter den an ganze Gemeinden gerichteten Briefen würde erhalten haben. In der Alexandrinischen Kirche galt er als ein Paulinisches Sendschreiben, während die ganze abend-

*) Wobei aber wol nicht mit Wieseler 1856. S. 93 ff. an die kanonischen Sprüche Salomos, sondern an die apokryphische Weisheit zu denken ist.

**) Die Handschrift gibt Zle. 68 ff. den Text: epistola sane Iude et superscrictio Johannis duas In catholica habentur et sapientia ab amicis salomonis In honorē ipsius scripta apocalypse etiam Iohanis et petri tantum recipimus, etc. Dieser Tert lautet berichtigt: Epistola sane Judae et superscripta Johannis II (secunda) in catholica habentur, ut Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Apokalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, etc. *Wieseler* theilt nun diesen Text so, dass er hinter habentur einen Punkt setzt, also den Satz ut sapientia .... scripta nicht auf den Brief Judae und den 2. Brief Johannis erläuternd zurückweisen, sondern ihn als Vordersatz zu apokalypsis etiam Johannis deren nicht direct johanneische Abkunft beschreiben lässt. Diese Theilung der Sätze, durch welche *Wieseler* ausserdem die Apokalypse Petri wegschafft und ihr den Brief Petri substituirt (s. d. Anm. S. 749), ist indess ganz unberechtigt; sie zerreisst den Organismus des Verzeichnisses; jeder der drei Theile der apostoli hebt nachdrucksvoll mit dem Ordnungswort an: Acta — Epistulae — Apokalypses. Der Verfasser hält die Apokalypse Johannis für eine apostolische Schrift. Ueber die Apokalypse des Petrus vgl. §. 237 Zusatz. M.

ländische Kirche ihn in dieser Zeit nicht als ein solches kennt (s. §. 193).

c) Von den übrigen katholischen Briefen hat die Peschito nur noch den des *Jakobus*, nicht aber die vier andern, den des *Judas*, 2. *Petr.*, 2. u. 3. *Joh.*, welche in der Syrischen Kirche kein kirchliches Ansehen hatten. Ausserhalb der Syrischen Kirche scheint der Brief des Jakobus um diese Zeit noch nicht als kanonisch betrachtet zu sein. Clemens Al. hatte ihn — wie die anderen katholischen Briefe — in seinen Hypotyposen mit erläutert und hat ihn höchst wahrscheinlich für eine echte Schrift des Jakobus, Bruders des Herrn, gehalten; doch scheint weder er noch die damalige Alexandrinische Kirche ihm apostolische Dignität beigelegt zu haben. In seinen Werken, so weit sie auf uns gekommen sind, hat Clemens Al. den Brief niemals citirt, eben so wenig Irenäus und Tertullian, und auch das Verzeichniss bei Muratori nennt ihn gar nicht. Mehr in Ansehen war — ausgenommen in der Syrischen Kirche — der *Brief des Judas*, der in dem Lateinischen Verzeichnisse der kanonischen Bücher mit aufgeführt wird, der zwar nicht von Irenäus benutzt, wol aber von Clem. Al. und Tertullian als vollgültige Autorität angeführt wird (vgl. §. 210). Auch finden wir in diesem Zeitalter mehrfache Spuren (in dem Verzeichniss bei *Muratori*,*) bei *Irenäus* und *Clemens Al.*), dass man den 2. Joh. als eine apostolische Schrift mit kanonischem Ansehen gekannt hat, dagegen den dritten Brief von keinem jener Kirchenväter angeführt oder benutzt (§. 226). Nirgends aber haben wir eine sichere Spur, dass man in diesem Zeitalter den 2. *Petr.* als ein apostolisches Schreiben gekannt hätte (s. §. 218).

Ausser den apostolischen Schriften aber, welche wir jetzt im N. T. besitzen, führt Clemens Al. öfters auch verschiedene andere Schriften an, ohne zwischen ihnen und jenen bestimmt

*) Nach der richtigen Deutung der betreffenden Stelle des Fragments (s. S. 750 Anm.) werden nicht zwei Briefe des Johannes, also der zweite und dritte (*Bunsen, Credner*) mit dem Briefe des Judas unter eine Beurtheilung gestellt, sondern nur die ἐπιστολὴ β', der zweite Brief; der erste Brief ist schon im Zusammenhang mit dem Ev. Joh. als apostolisch bezeugt. Nun gelten die Briefe des Judas und der 2. Joh. unserem Verfasser freilich für kanonisch, aber doch nur in einem weiteren Sinne, da er ihre directe Abkunft von Judas und Johannes nicht anerkennt. M.

zu unterscheiden. In seinen Hypotyposen hatte er (nach Euseb. VI. 14; s. §. 218) neben den katholischen Briefen auch den Brief des *Barnabas* und die *Apokalypse des Petrus* behandelt. So führt er auch in seinen Werken*) den Brief des *Barnabas* und den des *Clemens Rom.* auf ganz gleiche Weise an, wie apostolische Briefe, und bezeichnet in der Citation die Verfasser mehrmals ohne Weiteres als Apostel; nicht minder citirt er ziemlich oft den *Pastor des Hermas* wie eine echte prophetische Schrift. Aus diesem führt auch Irenäus (Haer. IV. 3) einen Ausspruch ganz mit derselben Formel an, wie Stellen aus kanonischen Schriften: *εἶπεν ἡ γραφή;* das jedoch nur an dieser einen Stelle, und eben so auch sonst nicht in Beziehung auf andere Schriften der apostolischen Väter. Dagegen spricht sich Tertullian de pudic. c. 10. 20**) gegen den Pastor des Hermas sehr stark verwerfend aus und macht von anderen Schriften der apostolischen Väter gar keinen Gebrauch. — In dem Verzeichnisse bei Muratori wird der Pastor gleichfalls zuletzt aufgeführt, aber als ein neuerlich verfasstes Werk bezeichnet, welches zwar gelesen, aber nicht den prophetischen und apostolischen Schriften gleichgestellt werden dürfe. Zuletzt ist dort noch von den Schriften einiger gnostischen Häretiker die Rede, die ganz verworfen werden, wie im Vorhergehenden zwei apokryphische Briefe des Paulus: a) der noch erhaltene an die *Laodicener* (s. §. 188) und b) der verloren gegangene an die *Alexandriner* [unter welchem man vielfach den Hebr.-Br. verstanden wissen will; vgl. dagegen *Bleek's* Einl. in d. Br. an die Hebr. S. 43 ff. 122].

§. **245.** Ohne wesentliche Veränderung blieb der neutestamentliche Kanon auch im dritten Jahrhundert, nur dass man auch in der Alexandrinischen Kirche mehr nur solchen Briefen volles kanonisches Ansehen beilegte, welche man von eigentlichen Aposteln ableitete. *Origenes*, des Hauptzeugen für die erste Hälfte dieses Jahrhunderts, Urtheile über den

*) S. die betr. Stellen in den Indices zu s. Werken. Vgl. über ihn *Euseb.* VI. 13: *Κέχρηται δ' ἐν αὐτοῖς (τοῖς στρώμασι) καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν ἀντιλεγομένων γραφῶν μαρτυρίαις, τῆς τε λεγομένης Σολομῶντος σοφίας καὶ τῆς Ἰησοῦ τοῦ Σιρὰχ καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς, τῆς τε Βαρνάβα καὶ Κλήμεντος καὶ Ἰούδα.* B.

**) Die letztere Stelle (c. 20) s. S. 594 Anm.

neutestamentlichen Kanon hat Euseb. VI. 25 zusammengestellt. Das kanonische Evangelium betrachtet auch er mit unseren vier Evangelien als abgeschlossen.*) Er erwähnt zwar auch andere Evangelien, einmal das des Petrus (s. §. 120) und zweimal das *κατ' Ἑβραίους* (s. §. 45. 41). Aber er unterscheidet dieselben *wohl* von den kanonischen in der Kirche ohne weiteres gültigen Evangelien. Die *Apostelgeschichte* bezeichnet er ohne weiteres als Werk des Lucas und führt sie auch in Joann. Tom. I. c. 5 zwischen den Evangelien und den Briefen der Apostel als gleichartigen Bestandtheil der neutestamentlichen Sammlung auf. Als Verfasser von neutestamentlichen Briefen führt er im Proömium zu Tom. V. in Ev. Joann.**) nur den Paulus, Petrus und Johannes auf, nicht aber den *Jakobus* und *Judas;* also legte er den Briefen dieser beiden Männer kein volles kanonisches Ansehen, gleich denen jener drei Apostel, bei,***) obwol sie ihm hinreichend bekannt waren und er beide mehrmals anführt.†) Was die *Johanneischen Briefe* betrifft, so unterscheidet Origenes a. a. O. ausdrücklich den ersten Brief von den beiden anderen als mehr zweifelhaften, und sonst macht er von ihnen keinen Gebrauch; doch betrachtete (§. 226) etwas später *Dionys. Al.* sie ohne weiteres als apostolische Schriften, und wenigstens scheint der 2. Joh. um die Mitte des dritten Jahrhunderts in der Kirche des proconsularischen Afrikas kirchliches Ansehen gehabt zu haben. Den 2. *Petr.* (vgl. §. 218) erwähnt unter den uns erhaltenen Schriftstellern Origenes zuerst ausdrück-

*) *Ἃ καὶ μόνα ἀναντίῤῥητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ.* Vgl. in Joann. Tom. I. c. 6: *τεσσάρων ὄντων τῶν εὐαγγελίων —, οἱονεὶ στοιχείων τῆς πίστεως τῆς ἐκκλησίας, ἐξ ὧν στοιχείων ὁ πᾶς συνέστηκε κόσμος ἐν Χριστῷ καταλλαγεὶς τῷ θεῷ* (2. Kor. 5, 19).

**) Bei *Euseb.* a. a. O. Nachdem er hier zuerst von Paulus gesprochen, fährt er fort: *Πέτρος .... μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν. Ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ. Τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος λέγειν ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου, ὃς εὐαγγέλιον ἓν καταλέλοιπεν; .... Ἔγραψε δὲ καὶ ἀποκάλυψιν ... Καταλέλοιπε δὲ καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας· πλὴν οὐκ εἰσὶ στίχων ἀμφότεραι ἑκατόν.* B.

***) Vgl. die Art, wie er Comm. in Matth. Tom. 17 ein Citat aus Jud. Vs. 6 einführt: *Εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολήν.* B.

†) Anders ist es zwar Homil. VII in Jos. §. 1: Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis; Jacobus quoque et Judas; addit nihilominus et Johannes tuba canere per epistolas suas. [Vgl. auch Homil. 13 in Genes.] Aber hier hat ohne Zweifel Ruffin geändert.

lich, aber als eine zweifelhafte Schrift. Auch finden sich in diesem Jahrhundert noch wenig sichere Spuren einer Benutzung des Briefes, am wenigsten als einer apostolischen kanonischen Schrift, wahrscheinlich nur bei *Firmilian* in Kappadocien. Den Brief an die *Hebräer* rechnet Origenes mit zu den Paulinischen, obwol er selbst eigentlich dem Paulus nur die Gedanken des Briefes beilegt.*) Indess das apostolische kanonische Ansehen dieses Briefes erscheint in der Alexandrinischen Kirche auch bei den späteren Schriftstellern als durchaus feststehend, und eben so auch in der Syrischen, während die ganze abendländische und besonders die Römische Kirche dem Briefe, obwol er ihr nicht unbekannt ist, auch im dritten Jahrhundert kein kanonisches Ansehen zuerkennt und ihn nicht als apostolische Schrift betrachtet. — Endlich die *Apokalypse* betrachtet Origenes, ohne auch nur ein Bedenken zu äussern, als apostolische Schrift mit kanonischem Ansehen; eben so wird sie in diesem Jahrhundert von manchen anderen Kirchenschriftstellern betrachtet und behandelt, von *Apollonius,***) *Hippolytus, Cyprian, Victorin* von Petabio in Pannonien.***) Doch scheinen die schon am Anfange dieses und am Ende des zweiten Jahrhunderts aufgekommenen Bedenken und Angriffe auf das Buch in der Griechischen

*) *Euseb.* a. a. O.: *Ἔτι πρὸς τούτοις περὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς ἐν ταῖς εἰς αὐτὴν ὁμιλίαις ταῦτα διαλαμβάνει (ὁ Ὠριγένης)· „Ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ Ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, τουτέστι τῇ φράσει· ἀλλ' ἐστὶν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεως διαφορὰς ὁμολογήσαι ἄν. Πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι, καὶ οὐ δευτέρα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφήσαι εἶναι ἀληθὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ.“ Τούτοις μεθ' ἕτερα ἐπιφέρει λέγων· „Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἄν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστὶν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὥσπερεὶ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστλὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τοῦτω· οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι. Τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν. Ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία, ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολὴν, ὑπό τινων δὲ, ὅτι Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις.“* Zur Erklärung dieser Stelle vgl. oben §. 193. B.

**) Nach *Euseb.* V. 18: *Κέχρηται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως.* Apollonius schrieb gegen die Montanisten. B.

***) *Victorin* hat nach *Hieron.* de viris ill. 74, *Cassiodor.* inst. div. 5 auch einen Commentar über die Apokalypse geschrieben; s. *Bleek's* Vorl. über die Apok. S. 34 f. B.

Kirche bei dem Zurücktreten der chiliastischen Denkweise und durch Einfluss der montanistischen Streitigkeiten immer mehr Eingang gefunden zu haben, selbst bei den Alexandrinern; *Dionysius Al.* (s. bei Euseb. VII. 25) ward dadurch veranlasst, über das Buch genauere kritische Untersuchungen anzustellen als sonst im Geiste dieses Zeitalters lag, und kam zu dem Resultate, dass dasselbe wenigstens keine apostolische Schrift sei; was er zugleich mit in der Beziehung meint, dass demselben kein so volles kanonisches Ansehen zukomme, wie den Schriften des Apostels Johannes.

Ausserdem macht Origenes auch von den Schriften der apostolischen Väter Gebrauch. Die Briefe des *Ignatius*, den des *Barnabas* und den des *Clemens Rom.* führt er auf ehrenvolle Weise an, am meisten citirt er von den Schriften dieser Väter den *Hirten des Hermas*, den er gradezu mit anführt als scripturarum auctoritas und als eine Schrift, die seiner Meinung nach inspirirt sei; doch lässt er anderswo nicht unbemerkt, dass diese Schrift in der Kirche zwar gebraucht, aber nicht von Allen für göttlich anerkannt werde, oder „dass sie von Einigen verachtet werde".*) Und auch er selbst weiss doch diese Schriften — und bestimmter als Clemens Al. — von den eigentlich kanonischen zu unterscheiden, den Evangelien, der Apgesch. und den Briefen der Apostel, welche er unter der Benennung der *καινὴ διαθήκη* oder *πᾶσα ἡ καινὴ διαθήκη* zusammenfasst (in Joann. Tom. I. c. 5. Tom. V. fin.).**) Dagegen stellt er diesen eigentlich apokryphische Schriften, wie die *πράξεις Παύλου* und das *κήρυγμα* des Petrus, nicht gleich. — Noch weniger werden von anderen Kirchenschriftstellern des dritten Jahrhunderts christliche Schriften ausser den in

*) Comm. in ep. ad Rom.: Puto quod Hermas iste sit scriptor libelli illius, qui Pastor appellatur, quae scriptura valde mihi utilis videtur et, ut puto, divinitus inspirata. — Homil. VIII. in Num.: In libello Pastoris, si cui tamen scriptura illa recipienda videtur. — Comm. in Matth.: *Εἰ χρὴ τολμήσαντα καὶ ἀπό τινος φερομένης μὲν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ γραφῆς, οὐ παρὰ πᾶσι δὲ ὁμολογουμένης εἶναι θείας καὶ τοιοῦτον παραμυθήσασθαι, ληφθείη ἂν ἀπὸ τοῦ ποιμένος.* B.

**) Nach *de Wette* (Einl. ins A. T. §. 23), *Guericke*, *Schleiermacher* S. 57, soll auch Origines die 2 Particularsammlungen als *εὐαγγέλιον* und *ἀπόστολος* bezeichnen, Hom. 19 in Jerem. (Opp. III. 264 ed Delarue); doch ist die Stelle dafür nicht beweisend (*εὔχομαι τὴν μνᾶν εἴτε εὐαγγελίου, εἴτε ἀποστόλου, εἴτε προφήτου, εἴτε νόμου ποιῆσαι πολλαπλασίονα*), so wenig als daraus hervorgeht, dass die alttest. Schriften ausser dem Pentateuche durch (*ὁ*) *προφήτης* bezeichnet worden seien.

unserer neutestamentlichen Sammlung enthaltenen als kanonische benutzt.

Von den häretischen Partheien dieses dritten Jahrhunderts sind in Beziehung auf ihre Abweichung vom Kanon der katholischen Kirche nur besonders die *Manichäer* zu nennen (seit sec. 3 med.).

Diese nahmen zwar die in der katholischen Kirche als kanonisch geltenden neutest. Schriften an, erkannten ihnen aber kein so unbedingtes Ansehn zu wie die rechtgläubige Kirche, sondern erlaubten sich noch eine kritische Prüfung des Inhalts der heiligen Bücher. Sie bestritten, dass das erste der kanonischen Evangelien vom Apostel Matthäus sei, da von diesem darin in der dritten Person die Rede sei, und behaupteten auch, dass in den Evangelien überhaupt die Aussprüche Christi theilweise verfälscht seien. Auch in den anderen neutest. Schriften nahmen sie wol Verfälschungen an, wo der Inhalt mit ihren Lehren nicht übereinstimmte. Dagegen hatten sie noch eine Menge apokryphischer Schriften, welche in der übrigen Kirche niemals Eingang gefunden haben.

§. **246.** Aus der folgenden Zeit gehört der nächste für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons in Betracht kommende Zeuge erst dem vierten Jahrhundert an. Dieses ist *Eusebius,* der in s. Kirchengeschichte (geschrieben c. 326) nicht bloss *seine* Ansichten, sondern auch die Urtheile anderer Kirchenschriftsteller, sowol früherer als ihm gleichzeitiger mittheilt. Die Hauptquelle des Eusebius über den Kanon ist III, 25; und ausserdem ib. cc. 3. 24. An der ersten Stelle theilt er die sämmtlichen Schriften, welche der christlichen Urzeit angehören und vielleicht darauf Anspruch machen könnten, für kanonisch gehalten zu werden, in mehrere Klassen; streitig aber ist, in wie viele, ob in 2, 3, 4 oder 5. Bei genauerer Betrachtung aber dieser Stelle und Vergleichung derselben mit III, 31 fin. kann kein Zweifel sein, was jetzt auch von den meisten anerkannt wird, dass er drei Klassen macht, nämlich: 1) *ὁμολογούμενα,* 2) *ἀντιλεγόμενα* (auch *νόθα* genannt), 3) von Häretikern untergeschobene Schriften.

1) Die *ὁμολογούμενα.* Dieses Wort heisst aber hier nicht bloss: für echt anerkannt, sondern zugleich, dass das Buch allgemein und nach Eusebius Urtheile mit Recht als kanonisch, als Bestandtheil des Kanons anerkannt werde. Kp. 31 werden diese bezeichnet als heilige Schriften, welche die Apostel uns hinterlassen haben; Kp. 25 in der Ueberschrift als die als göttlich anerkannten Schriften, und in diesem Kp. selbst bezeichnet er sie als *τὰς κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφάς;* anderswo *ἐνδιάθηκοι γραφαί.* Dieses

sind demnach die anerkannt kanonischen Bücher, die zusammen katexochen die Schrift des N. B. ausmachen. 2) Die zweite Klasse bezeichnet er zuerst als *ἀντιλεγόμενα*, als solche, die Widerspruch fänden (in Beziehung auf ihr kanonisches Ansehen nicht allgemein anerkannt wären), die aber doch bei den meisten bekannt wären; was zugleich sagen will, dass sie von vielen kirchlichen Schriftstellern benutzt und in den Gemeinden häufig zum Lesen angewandt würden; weiter unten bezeichnet er sie im Gegensatz gegen die erste Klasse als *οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν, ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γιγνωσκομένας* (bei den *ἐκκλησιαστικοῖς* hat er wol besonders kirchliche Schriftsteller im Sinne, im Gegensatz gegen die häretischen); er scheidet davon dort ausdrücklich *τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας*. Und Kp. 31 nennt er diese Klasse gleichfalls: *τὰ ἀντιλεγόμενα μὲν, ὅμως δ' ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις παρὰ πολλοῖς δεδημοσιευμένα;* damit bilden nun aber ganz deutlich eine und dieselbe Hauptklasse die, welche er in der Hauptstelle Kp. 25 etwas weiter unten als *νόθα* bezeichnet, wo das *νόθος* aber nicht = unecht, untergeschoben sein kann, sondern am wahrscheinlichsten nur ein *spurium* in Beziehung auf Kanonicität ausdrückt, dass es solche Schriften bezeichnet, die Anspruch auf Kanonicität machten und ein solches Ansehn auch bei Vielen fanden, während Andere ihnen dasselbe streitig machten, deren Urtheile auch Eusebius beitritt, wenn er sagt: *ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω*, d. h. sie haben nicht das Ansehen kanonischer apostolischer Schriften, obwol dieses ihnen von Manchen vindicirt wird und sie auch nicht ganz und gar zu verwerfen sind. Endlich 3) die dritte Klasse bilden die schon oben bemerkten *ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερόμεναι*. Diese bezeichnet er Kp. 31 als die *παντελῶς νόθα καὶ τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀλλότρια*, und Kp. 25 sagt er von ihnen, dass sie von keinem der aufeinander folgenden Kirchenlehrer (*τῶν κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν*) jemals angeführt worden seien; sie gäben sich leicht sowohl durch den Stil als durch den Inhalt als das Machwerk häretischer Menschen zu erkennen, *ὅθεν οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον*. Die Schriften, die er als dieser Klasse angehörend bezeichnet, haben auch niemals einen Bestandtheil des N. T. ausgemacht, sondern sind in der Kirche immer zu den Apokryphen gerechnet worden; es seien, sagt er, dahin zu rechnen die *Evangelien des Petrus* und *Thomas* und *Matthias*, auch einiger Anderen, ferner die *πράξεις* des *Andreas* und *Johannes* und der anderen Apostel.

An der Spitze der ersten Klasse stehen bei Eusebius die 4 *Evangelien*, denen er keine andren Evangelien an die Seite stellt, nicht einmal in der zweiten Klasse, mit Ausnahme des Hebräer-Evangeliums, welches er hier ganz am Ende aufführt. Von den apostolischen Schriften aber nennt er unter den Homologumenen zunächst die *Apostelgeschichte* und die *Paulinischen Briefe*, welche ihren Platz im Kanon auch ganz unbestritten behaupteten. Zu merken ist aber, dass Eusebius den *Brief an die Hebräer* nicht besonders erwähnt, sondern ihn ohne Weiteres mit unter den Briefen des Paulus begreift; gewiss hat er ihn nicht etwa aus Vergesslichkeit übergangen, wie Guericke für möglich hält; denn III, 3

sagt er: *τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες.* Doch war ihm gar wohl bekannt, dass der Brief auch damals von Manchen verworfen und nicht für Paulinisch und apostolisch gehalten werde, selbst wie es scheint in der Griechischen Kirche, die sich aber besonders auf den Widerspruch der Römischen Kirche wider denselben stützten. Daher führt Eusebius selbst an einer anderen Stelle VI, 13 (s. oben §. 244), wo er sagt, Clemens Alex. habe sich auch der Zeugnisse von *ἀντιλεγομένων γραφῶν* bedient, unter diesen den Brief an die Hebräer mit auf, was sich auf das Urtheil Anderer über denselben bezieht. Er selbst aber und so die Meisten in der Griechischen Kirche seiner Zeit rechneten den Brief zu den Schriften, die ohne alles Bedenken als kanonisch anerkannt werden sollten, obwol er aus der Schreibart und Darstellung schloss, die Griechische Abfassung des Briefes gehöre dem Clemens Romanus an, der ihn aus dem Hebräischen des Paulus übertragen habe (vgl. über diesen Brief noch III. 3. 38; II. 17). Daneben waren, wie wir aus Eusebius ersehen, schon vor ihm, wol noch um die Mitte des 3. Jahrh., die Briefe des Jakobus und Judas, der 2. Petr., der 2. u. 3. Joh. mit dem 1. Petr. und 1. Joh. in der Griechischen Kirche zu *einer* als abgeschlossen betrachteten Sammlung unter der Benennung der *Katholischen Briefe* vereinigt (vgl. §. 202). So legte man diesen 7 Briefen auch im Allgemeinen gleiches Ansehen bei. Doch finden wir das auch bei Eusebius noch nicht so. Er rechnet von diesen Kathol. Briefen zu den Homologumenen nur die beiden, welche schon von jeher als apostolisch anerkannt waren, 1. *Joh.* und 1. *Petr.*, die anderen fünf aber alle zu den Antilegomenen, denen er selbst nicht geneigt scheint kanonisches Ansehen beizulegen, wie das auch aus anderen Stellen des Eusebius hervorgeht. Vom 2. *Petrinischen* Briefe sagt er III. 3 ausdrücklich: *οὐκ ἐνδιάθηκον εἶναι παρειλήφαμεν.* Er bemerkt jedoch zugleich, dass Viele den Brief für nützlich hielten und ihn sammt den übrigen Schriften fleissig benutzten; der Brief scheint daher allerdings damals schon bei Manchen oder in einzelnen Kirchen das Ansehen einer apostolischen Schrift mit kanonischer Geltung gehabt zu haben. Von dem 2. u. 3. *Joh.-Br.* sagt er auch III. 24: dass sie *ἀντιλέγονται;* er selbst redet zweifelhaft von ihnen, ob sie von dem Evangelisten seien oder von dem Presbyter Johannes; doch neigt er sich mehr zu der letzteren Ansicht, wodurch er schon bestimmt werden musste, ihnen das volle Ansehen kanonischer Schriften abzusprechen. Von den Briefen des *Jakobus* und *Judas* drückt er sich II, 23 so aus, dass man sieht, die Briefe wurden damals in den meisten Kirchen öffentlich gelesen und wol als Schriften mit kanonischem Ansehen betrachtet; Eusebius selbst will ihnen ein solches Ansehen nur deshalb nicht beilegen, weil er mehr Gewicht auf die Ueberlieferungen der Alten legte. Uebrigens führt Eusebius an anderen Stellen den Brief des Jakobus selbst als apostolische Schrift an, nicht aber den des Judas. Am meisten schwankend aber drückt sich Eusebius über die *Apokalypse* aus. Schon in der Hauptstelle führt er sie zweimal auf, bei den Büchern der ersten und denen der zweiten Klasse, und gibt zu verstehen, dass es unsicher ist, ob er sie der einen oder der anderen beizählen solle; er überlässt Das dem Gutdünken eines Jeden,

εἰ φανείη. Ebenso ungewiss spricht er darüber III, 18. 24. 39 (s. §. 229); er sagt, dass auch noch damals das Urtheil darüber nach beiden Seiten hingehe; er selbst scheint sich am meisten zu der schon von Dionysius Alexandrinus aufgestellten Vermuthung hinzuneigen, dass sie das Werk eines vom Evangelisten verschiedenen Johannes sei, und ihr keine volle apostolische Dignität beizulegen. Zu bemerken ist auch, dass er in seiner Auslegung der Psalmen und des Jesaja dieses Buch nicht ein einziges Mal anführt, obwol er von allen anderen Homologumenen Gebrauch macht und auch öfters Gelegenheit gehabt hätte, gerade Stellen aus der der Offenbarung anzuführen.

Von Schriften der apostolischen Väter und anderen Büchern, die sich jetzt nicht im N. T. befinden, führt Eusebius unter den Homologumenen, denen er allen das Ansehen kanonischer Schriften will zuerkannt wissen, kein einziges auf. Unter den Antilegomenen aber nennt er: 1) von den Schriften der apostol. Väter: *den Hirten des Hermas* und den *Br. des Barnabas.* Den letzteren zählt Eusebius auch VI, 13 u. 14 zu den *ἀντιλεγομένοις;* der Pastor des Hermas aber wurde nach III, 3 auch damals noch hin und wieder öffentlich gelesen und besonders für den Katechumenenunterricht für zweckmässig gehalten; dagegen wollten Andere, denen auch Eusebius beitritt, dem Buche wenigstens kein kanonisches Ansehen beigelegt wissen. Auffallend ist aber und wol nur für ein Versehen zu erklären, dass er hier an der Hauptstelle nicht zugleich auch den Brief des *Clemens Romanus* an die Korinther erwähnt. *de Wette* meint zwar (nach *Flatt*), es sei geschehen, weil auf die Aufnahme dieses Briefes in die *διαθήκη* kein Anspruch gemacht ward, indem man keinen Antheil des Apostels dabei voraussetzte. Doch führt Eusebius VI, 13 auch diesen Brief mit unter den Antilegomenen auf und III, 16 bemerkt er, dass derselbe in den meisten Gemeinden sowol in früherer Zeit als auch noch damals öffentlich vorgelesen ward. Ausserdem aber stellt er in die Klasse der Schriften zweiter Ordnung 2) noch einige apokryphische Bücher: a) *τοῦ Παύλου πράξεων ἡ γραφή.* Diese sollen nach Thiersch (S. 337 f. 417 f.) die Acta Pauli et Theclae sein (s. oben §. 131), was dahingestellt bleiben muss. b) *ἀποκάλυψις Πέτρου,* die er auch VI, 14 zu den *ἀντιλεγομένοις* rechnet, welche Clemens Al. in seinen Hypotyposen miterklärt habe, und die in dem Fragment bei Muratori neben der Apokalypse des Johannes aufgeführt zu werden scheint. Diese wird von Eusebius III, 3 nebst anderen dem Petrus untergeschobenen Schriften zwar nicht als ketzerisch bezeichnet, aber doch ganz verworfen, da sie die kirchliche Ueberlieferung nicht für sich habe. c) *ἀποστόλων διδαχαί, constitutiones apostolicae,* die er sonst nicht erwähnt.

[Wir lassen jetzt einige Stellen aus *Eusebius* selbst folgen. Zunächst die Hauptstelle H. E. III. 25: *Εὔλογον δ' ἐνταῦθα γενομένους, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰς δηλωθείσας τῆς καινῆς διαθήκης γραφάς. Καὶ δὴ τακτέον ἐν πρώτοις τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν· οἷς ἕπεται ἡ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γραφή· μετὰ δὲ ταύτην τὰς Παύλου καταλεκτέον ἐπιστολάς· αἷς ἑξῆς τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν, καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου κυρωτέον ἐπιστολήν. Ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴγε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ*

ἧς τὰ δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα. Καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις. Τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα· ἥτε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολὴ καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου· εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ. Ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφὴ, ὅ τε λεγόμενος ποιμὴν, καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου. Καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολὴ, καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί· ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἣν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις. Ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι. Ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη. Ἀναγκαίως δὲ καὶ τούτων ὅμως τὸν κατάλογον πεποιήμεθα, διακρίναντες τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἁπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς, καὶ τὰς ἄλλας παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν, ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκομένας· ἵν' εἰδέναι ἔχοιμεν αὐτάς τε ταύτας, καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας· ἤτοι ὡς Πέτρου, καὶ Θωμᾶ, καὶ Ματθία, ἢ καί τινων παρὰ τούτους ἄλλων εὐαγγέλια περιεχούσας· ἢ ὡς Ἀνδρέου, καὶ Ἰωάννου, καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις· ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν. Πόρρω δὲ που καὶ ὁ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἦθος τὸ ἀποστολικὸν ἐναλλάττει χαρακτήρ· ἥ τε γνώμη καὶ ἡ τῶν ἐν αὐτοῖς φερομένων προαίρεσις, πλεῖστον ὅσον τῆς ἀληθοῦς ὀρθοδοξίας ἀπᾴδουσα, ὅτι δὴ αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει, σαφῶς παρίστησιν· ὅθεν οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον. Ib. III. 3: Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα, ἀνωμολόγηται· ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασι. Τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν. Ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα, μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν. Τό γε μὴν τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων, καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον, τό τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα καὶ τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μή τε ἀρχαίων μή τε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις ..... Τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες. Ὅτι γε μήν τινες ἠθετήκασι τὴν πρὸς Ἑβραίους, πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες, οὐ δίκαιον ἀγνοεῖν. ..... Οὐδὲ μὴν τὰς λεγομένας αὐτοῦ πράξεις ἐν ἀναμφιλέκτῳ παρειλήφα. Ἐπεὶ δὲ ὁ αὐτὸς ἀπόστολος ἐν ταῖς ἐπὶ τέλει προσρήσεσι τῆς πρὸς Ῥωμαίους, μνήμην πεποίηται μετὰ τῶν ἄλλων καὶ Ἑρμᾶ, οὗ φασὶν ὑπάρχειν τὸ τοῦ ποιμένος βιβλίον, ἰστέον ὡς καὶ τοῦτο πρὸς μὲν τινῶν ἀντιλέλεκται, δι' οὓς οὐκ ἂν ἐν ὁμολογουμένοις τεθείη, ὑφ' ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς, κέκριται. Ὅθεν ἤδη καὶ ἐν ἐκκλησίαις ἴσμεν αὐτὸ δεδημοσιευμένον, καὶ τῶν παλαιοτάτων δὲ συγγραφέων κεχρημένους τινὰς αὐτῷ κατείληφα. — Ib. III. 24: Τῶν δὲ Ἰωάννου συγγραμμάτων πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν, παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἔτ' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται, ἀντιλέγονται δὲ αἱ λοιπαὶ δύο. Τῆς δ' ἀποκαλύψεως ἐφ' ἑκάτερον

ἔτι νῦν παρὰ τοῖς πολλοῖς περιέλκεται ἡ δόξα. Ὅμως γε μὴν ἐκ τῆς τῶν ἀρχαίων μαρτυρίας ἐν οἰκείῳ καιρῷ τὴν ἐπίκρισιν δέξεται καὶ αὐτή. — Ib. II. 23: *Τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ τὸν Ἰάκωβον, οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται. Ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μὲν, οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν. Ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις.* — Ib. III. 16: *Τούτου δὴ οὖν του Κλήμεντος ὁμολογουμένη μία ἐπιστολὴ φέρεται, μεγάλη τε καὶ θαυμασία . . . . Ταύτην δὲ καὶ ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δεδημοσιευμένην πάλαι τε καὶ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς ἔγνωμεν.* B.]

Auch zu der Zeit des Eusebius war also der neutestamentliche Kanon hinsichtlich der apostolischen Schriften noch nicht völlig und bestimmt abgeschlossen. Allgemein in der Kirche als kanonisch anerkannt waren von ihnen nur die Apostelgeschichte, 13 Paulinische Briefe, 1. Joh. u. 1. Petri. Die übrigen 7 Schriften, die sich noch jetzt im 2. Theile der neutestamentlichen Sammlung befinden, wurden zwar damals in der Kirche häufig gebraucht und von Vielen jenen gleichgestellt, aber diese Werthschätzung derselben war nicht allgemein; so z. B. war der Hebr.-Br. besonders noch nur in der Griechischen Kirche anerkannt und in dieser auch wol nicht ganz allgemein, in der Römischen Kirche aber hatte er noch immer gar nicht das Ansehen einer apostolischen Schrift; dagegen scheint die Apokalypse ihre kanonische Geltung in der Griechischen Kirche dieser Zeit immer mehr verloren zu haben. Indem aber Eusebius diese Schriften mit Ausnahme des Hebräer-Br., den er ohne weiteres mit unter den Paulinischen begreift, unter die Bücher zweiter Klasse stellt, so schliesst er sie eigentlich dadurch vom neutestamentlichen Kanon aus, von der Zahl der *γραφῶν ἐνδιαθήκων*, und stellt sie in eine und dieselbe Reihe mit anderen Schriften, die wir jetzt nicht als Bestandtheile des neutestamentlichen Kanons anerkennen, mit den Schriften der apostolischen Väter und solchen Apokryphen des N. T., die nicht gerade häretischen Inhaltes waren. Doch scheint allerdings in seinem Urtheile ein gewisser Unterschied hier noch stattzufinden, und schätzt er diejenigen Schriften der zweiten Klasse, die sich jetzt in unserer Sammlung finden — nämlich die fünf katholischen Briefe — wol etwas anders und höher, als die Schriften der apostolischen Väter u. a., obwol das nicht recht bestimmt bei ihm hervortritt.

§. 247. Indessen dauerte es jetzt nicht lange, bis sich der Kanon auch hinsichtlich der apostolischen Schriften bestimmter fixirte und fast völlig abgeschlossen ward; in der letzten Hälfte des vierten Jahrhunderts betrachtete man etwa gleichzeitig in der Griechischen und Lateinischen Kirche und ziemlich allgemein auch von den apostolischen Schriften des N. T. gerade alle diejenigen als kanonisch, die sich noch jetzt im N. T. befinden, während man alle anderen von demselben ausschloss. Aus der *Griechischen* Kirche, um mit dieser zu beginnen, haben sich bei den Vätern dieser Zeit mehrere Verzeichnisse der neutestamentlichen Schriften erhalten, die als die Hauptzeugen für den Bestand des Kanons dieser Kirche um diese Zeit gelten können:

1) Der Kanon des *Athanasius*, Bischofes von Alexandrien 326–373, in dem Fragment einer Epistola paschalis. — 2) *Σύνοψις τῆς θείας γραφῆς*, eine Schrift, welche, als Werk des Athanasius bezeichnet, sich nur in Einer Handschrift erhalten hat; darnach wurde sie in den Ausgaben des Alexandrinischen Athanasius aufgenommen und diesem Kirchenvater von Vielen beigelegt, obgleich kein alter Schriftsteller derselben als eines Werkes des Athanasius gedenkt. Gegenwärtig ist auch anerkannt, dass sie nicht von ihm ist. *Credner*, Zur Geschichte des Kanons S. 127 ff. glaubt, sie sei von irgend einem anderen Athanasius und wol erst aus dem 10. Jahrhundert; doch ist sie wol aus früherer Zeit, und liegt der Kanon des Athanasius zu Grunde. — 3) *Cyrillus*, Bischof von Jerusalem ungefähr seit 350, † 386, in seiner Catechesis IV, no. 33—36. 4) *Gregor von Nazianz* † 389, Carmen de veris scripturae libris [Opp. ed Caillau (Paris 1840 fol.) II. 259 sq.]. 5) *Jambi ad Seleucam*, unter den Schriften des Gregor. Naz., von Einigen diesem selbst zugeschrieben, von Anderen seinem Zeitgenossen, dem Bischof Amphilochius von Iconium. 6) Canon 59 des *Concilii Laodiceni*, gehalten zu Laodicea in Lydien am wahrscheinlichsten nach Mitte des 4. Jahrh., gegen 360—364. 7) *Canones apostolici* (bei Cotelerius: Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt etc. opera Vol. 1), die wol in Asien entstanden sind und in ihrer jetzigen Gestalt auch wol dem 4. Jahrh. angehören; im 85. Canon, 8) *Epiphanius* aus Palästina, Bischof von Salamis auf Cypern seit 367, † c. 402; haer. LXXVI. p. 941. 9) Endlich ein Verzeichniss am Ende der *Chronographie* des Constantinopolitanischen Patriarchen *Nicephorus* († 828), das aber von ihm wol schon vorgefunden sein mag und aus früherer Zeit herrührt (nach *Credner*, Zur Geschichte des Kanons S. 95 ff. aus dem 5. Jahrh. aus der Syrischen Kirche; doch ist dies, wenigstens das Letztere, sehr unwahrscheinlich).

[Vgl. über diese Verzeichnisse Einl. i. A. T. 2. Aufl. §. 310, wo ein Theil derselben, nämlich die des *Cyrill*, *Athanasius*, der *Canones apost.* und des *Epiphanius* abgedruckt sind; die *Synopsis* und das Verzeichniss

bei *Nicephorus* finden sich bei *Credner*, Zur Gesch. des Kanon S. 127 ff., u. Gesch. des neuest. Kanon S. 241 ff. 249 f., das des *Gregor v. Nazianz* ib. S. 226 f.

In den *Jambi ad Seleucum* (in Gregorii Nazianz. Opp. ed Caillau II. 1102 sq.) heisst es nach Aufzählung der 4 Evangg., Apgesch. u. 14 Paulin. Briefe: .... *τινὲς δέ φασι τὴν πρὸς Ἑβραίους νόθην, οὐκ εὖ λέγοντες. γνησία γὰρ ἡ χάρις. Εἶεν τί λοιπὸν, καθολικὰς ἐπιστολάς; Τινές μὲν ἑπτά φασιν· οἱ δὲ τρεῖς μόνας χρῆναι δέχεσθαι, τὴν Ἰακώβου μίαν, μίαν τε Πέτρου, τήν τε Ἰωάννου μίαν. Τινὲς δὲ τὰς τρεῖς, καὶ πρὸς αὐταῖς τὰς δύο Πέτρου δέχονται, τὴν Ἰούδα δ' ἑβδόμην. Τὴν δὲ ἀποκάλυψιν Ἰωάννου πάλιν τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, οἱ πλείους δέ γε νόθην λέγουσιν. Οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν.* B.]

§. 248. Halten wir nun die Angaben dieser Verzeichnisse mit anderen beiläufigen Aeusserungen der Griechischen Väter dieser Zeit zusammen, so bleibt eine Differenz vornehmlich nur noch in dem Urtheile über die *Apokalypse*, welche im Orient im vierten Jahrhundert besonders nur in der Alexandrinischen, nicht aber in der eigentlich Griechischen und Palästinischen Kirche kanonische Geltung hatte.

Sie findet sich in den erwähnten Verzeichnissen in der Reihe der kanonischen Bücher aufgeführt bei *Athanasius*, in der *Synopse* und bei *Epiphanius*, der die früheren Jahre seines Lebens zum Theil als Mönch in Aegypten zugebracht hatte; und so wird sie auch von Aegyptischen Kirchenschriftstellern dieser Zeit benutzt, wie von den Aegyptischen Mönchen *Makarius* und *Didymus* (Ende des 4. Jahrh.) und von *Cyrillus*, Bischof von Alexandrien † 444. Dagegen fehlt sie ganz in den übrigen jener Verzeichnisse mit Ausnahme der *Jambi ad Seleucum*, wo am Ende bemerkt ist, dass Einige sie mitrechnen, die Meisten aber sie für unecht halten; in dem Verzeichnisse bei *Nicephorus* steht sie (mit der Apokalypse des Petrus) unter den Antilegomenen des N. T. Bemerkenswerth ist auch, dass *Chrysostomus* (Bischof von Constantinopel seit 398, † 407) und *Theodoret* (Bischof von Cyrus in Syrien, † 457) in ihren Werken die Apokalypse nie anführen, so vielfältige Gelegenheit sie dazu in ihren exegetischen Schriften auch hatten. [Ebenso macht auch der syrische Schriftsteller *Aphraates* (s. p. 337—345; ed. Wright. Lond. 1869. 4.) gar keinen Gebrauch von der Apokalypse.] *Gregor von Nyssa* führt sie zwar als Johanneische Schrift an, aber als apokryphische, und als solche scheint sie auch *Cyrill von Jerusalem* Cateches. 16 zu bezeichnen; nachdem er hier gesagt hatte, dass die Herrschaft des Antichrists $3\frac{1}{2}$ Jahre dauern werde, fügt er hinzu, er stütze sich dafür nicht auf apokryphische Bücher, d. h. wol nicht auf Apok. 13, 5, sondern auf das Buch Daniel. — Nur *Basilius der Grosse*, in Cappadocien, Bruder des Gregor von Nyssa († 379), bedient sich der Zeugnisse aus dieser Schrift, wie aus der Syrischen Kirche um diese Zeit *Ephraem Syrus* († 373 zu Edessa), [sofern die betreffenden Schriften echt sind oder wirklich so, wie sie uns vorliegen, von ihm her-

rühren.] Aus dem Angeführten geht also hervor, dass *Hieronymus* von der Griechischen Kirche seiner Zeit nicht mit Unrecht im Allgemeinen sagt, dass sie die Apokalypse nicht annehme (Ep. ad Dardanum 129, s. oben S. 595 Anm.).

Indess seit dem fünften Jahrhundert verlor sich in der morgenländischen Kirche der Widerspruch gegen die Apokalypse immer mehr. Besonders mag dazu unter anderm auch das Ansehen des *Pseudo-Dionysius* beigetragen haben, dessen Schriften, wol im Orient gegen Ende des vierten Jahrhunderts verfasst, sich später in der Griechischen Kirche grosse Autorität verschafften. In seiner Hierarchia ecclesiastica wird ein schwülstig eingekleidetes Verzeichniss der biblischen Bücher gegeben, unter denen sich auch die sehr gepriesene Apokalypse befindet. Dazu kam das Beispiel der Alexandrinischen und der Einfluss der Lateinischen Kirche.

In der letzteren wurde auf der Synode zu *Toledo* 633 (im 17. Kanon) der Bann über alle Diejenigen ausgesprochen, welche die Apokalypse nicht annähmen oder unterliessen, dieselbe a pascha ad pentecosten missorum tempore praedicare. — Das Ansehen, das die Apokalypse auch in der Griechischen Kirche, besonders der Palästinischen, gewann, erhellt schon daraus, dass die beiden Bischöfe von Cäsarea, *Andreas* und *Arethas* (Ende des 5. Jahrh.), jeder einen besonderen Commentar über dieselbe schrieben. Ferner wird in dem Verzeichnisse der Bücher des A. und N. T., welches *Leontius Byzantinus* (6.—7. Jahrh.), zuletzt Mönch in Palästina, hinterlassen hat, die Apokalypse ohne weiteres mit den anderen Büchern in Eine Klasse gesetzt; und *Johannes Damascenus* († nach dem Jahre 754) zählt sie gleichfalls zu den kanonischen Büchern. Nur solche Väter der späteren Zeit, welche die Urtheile der früheren mehr zu Rathe zogen, entscheiden anders; so rechnet der Verfasser der dem *Nicephorus* beigelegten στιχομετρία, eines Verzeichnisses der kanonischen und apokryphischen Bücher, die Apokalypse unter die Antilegomenen, was er aber sicher nur mit Rücksicht auf die früheren Zweifel thut, die er wol aus Eusebius kennen gelernt hatte, nicht auf noch damals stattfindende Bedenklichkeiten. Dagegen folgt *Theophylakt*, Erzbischof von Bulgarien, der sich besonders durch Chrysostomus leiten lässt, ihm auch darin, dass er von der Apokalypse keinen Gebrauch macht. Im Allgemeinen ward um diese Zeit auch die Apokalypse in der Griech. Kirche wieder ohne weiteres den kanonischen Büchern beigezählt und hat sich in diesem Ansehen dort auch fortwährend behauptet.

Vom *Brief an die Hebräer* wird in den Jambis ad Seleucum zwar bemerkt, dass Einige ihn als unecht verwürfen; dieses wird aber getadelt; und in allen anderen der angeführten Verzeichnisse wird er ohne weiteres zu den Paulini-

schen Briefen gerechnet. Eben so wird er auch von allen anderen orthodoxen Griechischen Kirchenschriftstellern dieser Zeit behandelt, während die Arianer wenigstens zum Theil den Brief verwarfen, obwol wahrscheinlich nicht Arius selbst. Wegen dieses Ansehens aber, das der Brief damals sonst in der ganzen Griechischen Kirche hatte, wurde er in den Handschriften förmlich in die Reihe der Paulinischen Briefe eingeschaltet.

Zu Epiphanius Zeit hatte der Brief (Epiph. Haer. 42) in manchen Handschriften zwar seine Stellung, wie jetzt in den meisten Ausgaben, hinter dem des Philemon, als der 14. der Paulinischen Briefe, aber in anderen als der 10., vor den Pastoralbriefen und dem an Philemon. In letzterer Ordnung werden die Paulinischen Briefe auch in den Verzeichnissen des Athanasius, der Synopsis und des Concil. Laodic. aufgeführt. Ebenso steht der Hebräer-Brief hinter 2. Thess. auch in den ältesten, wahrscheinlich in Alexandrien geschriebenen Handschriften des N. T., cod. Alex., Vatic., [Sinait.], Ephraemi; im cod. Vatic. findet sich eine Spur, dass der Brief in früheren Handschriften sogar hinter dem an die Galater gestanden hat.

Endlich unsere *sieben katholischen Briefe* werden gleichfalls in allen jenen Verzeichnissen ohne Bedenklichkeit unter der Zahl der kanonischen Bücher des N. T. mit aufgeführt, bei Athanas., Synopsis, Cyrill. Hieros., Concil. Laodic. hinter der Apostelgeschichte vor den Paulinischen Briefen, in den anderen Verzeichnissen aber hinter den Paulinischen. Nur die Jambi ad Seleucum bemerken, Einige wollten nur drei katholische Briefe annehmen, nämlich 1. Petr., 1. Joh. u. Jakob., was sich wol auf die Syrische Kirche bezieht. Ausserdem finden sich in der Griechischen Kirche seitdem nur selten Zweifel in Beziehung auf einzelne dieser Briefe.

So sagt *Didymus,* ein Aegypt. Mönch unter Valens, Lehrer des Ruffin und Hieronymus, von 2. Petr.: Non est ignorandum, praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, non tamen est in canone (in der Maxima biblioth. Patrum. Lugd. 1677. IV. 327). Ferner soll *Theodor,* Bischof von Mopsveste in Cilicien, † 425 (nach Leont. Byzant. contra Nestor. et Eutych. L. III, in Gallandi Biblioth. XII. p. 686) den Brief Jakobi nebst einigen anderen kathol. Briefen verworfen haben.*) Noch auffallender ist, dass *Kosmas Indikopleustes* (6. Jahrh., Topogr. christ. B. VII. in Montfaucon's Nov. collect. Patr. et script. Graec. [auch bei *Credner,* Gesch. des neutest. Kanon S. 237 f.]) in Bezug auf die katholi-

*) Ipsam epistolam Jacobi et alias deinceps aliorum catholicas abrogat et antiquat.

schen Briefe überhaupt sagt, er übergehe sie, weil die Kirche sie schon von alten Zeiten her für zweifelhaft halte, der vollkommene Christ dürfe sich aber nicht auf zweifelhafte Stellen stützen, da die zum Kanon gehörenden und allgemein angenommenen zu seiner Belehrung hinreichend seien. Doch lässt sich daraus gewiss nichts für die Ansicht der Kirche *seiner Zeit* folgern.*)

Im Allgemeinen ist seit Mitte des vierten Jahrhunderts in der Griechischen Kirche den katholischen Briefen, auch den früher bezweifelten, ebenso wie 1. Joh. u. 1. Petr., vollkommene kanonische Dignität beigelegt, die sie seitdem auch in dieser Kirche behauptet haben.

§. 249. Von solchen Schriften aber, die sich jetzt in der neutestamentlichen Sammlung nicht befinden, werden in jenen Verzeichnissen keine den kanonischen gleichgesetzt. Eine Ausnahme machen nur die Canones apost., die unter den Büchern des N. T. auch die *zwei Briefe des Clemens Rom.* und die *Constitutiones apost.* mit aufführen. Doch hatte dieser angebliche Beschluss des Apostels in der Kirche wenig Ansehen, da keiner der kirchlichen Schriftsteller, die sich mit dem Bibelkanon beschäftigt haben, darauf Rücksicht nimmt.

Die apost. Constitutionen nennt zwar auch Epiphanius öfters mit ganz besonderer Achtung; er sagt, dass diese Schrift, obwol von Vielen in Zweifel gezogen, doch nicht zu verwerfen sei; aber in seinem Verzeichnisse der kanonischen Bücher führt er sie nicht mit auf.

Athanasius und die Synopsis führen ausser den Büchern, die den eigentlichen Kanon des A. und N. T. bilden, in ihren Verzeichnissen noch, ähnlich wie Eusebius, eine zweite Klasse auf, Schriften, die zwar nicht kanonisch, aber von den Vorfahren zum Lesen für die Katechumenen bestimmt seien, welche Athanasius daher ἀναγινωσκόμενα nennt (vgl. §. 239); darunter begreifen sie aber nicht, wie Eusebius unter den Antilegomenen auch solche Schriften, die sich in unserer neutestamentlichen Sammlung finden, sondern nur andere. Athanasius rechnet dahin unsere Apokryphen des A. T., die *apostolischen Constitutionen* und den *Hirten des Hermas.* Von diesen unterscheidet er noch, ebenso wie Eusebius, die apokryphischen Schriften, die von Ketzern erdichtet und untergeschoben seien. In dem Verzeichnisse bei Nicephorus werden Bücher dieser mittleren Klasse als Antilegomenen bezeichnet, und dahin von christlichen Schriften gerechnet: die *Apokalypse des Johannes* und des *Petrus,* der *Brief des Barnabas,* das *Hebräer-Evangelium,* und davon noch die *Apokryphen* des N. T. unterschieden; unter diesen befinden sich unter anderen: die *apost. Constitutionen,* die Briefe des *Ignatius, Polykarp, Clemens Rom.,* der *Pastor des Hermas.* Andere Väter scheinen eine solche mittlere Klasse

*) Die Paulicianer verwarfen die Petr. Briefe, weil ihnen Petrus nicht als Apostel galt.

nicht anzuerkennen; z. B. Cyrill v. Jerus. warnt nachdrücklich, dass man die Bücher, die nicht kanonisch, nicht allgemein anerkannt seien und in der Kirche gelesen würden, auch nicht zu Hause lesen solle; ähnlich das Concil zu Laodicea. [*Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.*]

§. **250.** Auf gleiche Weise nun und ungefähr gleichzeitig wie in der Griechischen Kirche wurde auch in der *abendländischen* der neutestamentliche Kanon fester bestimmt und mehr abgeschlossen. Vom Ende des vierten Jahrhunderts an finden wir im Allgemeinen auch hier dieselben Bücher zum N. T. gezählt, die noch gegenwärtig den neutestamentlichen Kanon ausmachen; dies wurde so festgesetzt durch Concilienbeschlüsse, durch Briefe Römischer Bischöfe und durch den Gebrauch, den die angesehensten unter den Kirchenschriftstellern gerade von diesen Büchern fortwährend machten. Abweichende Aeusserungen, die wir hin und wieder noch antreffen beziehen sich fast nur auf die Urtheile der früheren Zeit, nicht auch auf die damals noch herrschende Ansicht und Praxis.

Verzeichnisse kanonischer Bücher finden wir hier Folgende: 1) Im 36. Kanon des Concils zu *Hippo Regius* in Numidien 393 [s. Einl. i. A. T. 2. Aufl. §. 311]. Dieser Beschluss wurde auf der 3. *Karthagischen* Synode 397 bestätigt, nachmals auf der 419 zu Karthago gehaltenen Synode wiederholt, mit dem Beschlusse, die Bestätigung des Römischen Bischofs Bonifacius und anderer Bischöfe nachzusuchen. Auf den beiden ersteren Synoden war besonders *Augustinus* thätig. 2) In einem Schreiben des *Innocentius I.*, B. von Rom, an den Exsuperius B. von Toulouse, vom J. 405, dem er auf Verlangen ein Verzeichniss der in den Kanon aufgenommenen Bücher mittheilt (bei *Mansi* Concil. III. 1040 [*Credner,* Gesch. des neutest. Kanons S. 279]). 3) Ein Verzeichniss ist unter dem Namen des Römischen Bischofes *Gelasius I.* vorhanden, das auf einer Synode zu Rom 494 angefertigt sein soll (bei *Mansi* VIII. 146, *Credner,* Zur Gesch. d. Kanons S. 151—290). 4) *Philastrius,* B. von Brescia in Oberitalien (Ende d. 4. Jahrh.), zählt die Bücher auf, die nach der Vorschrift der Apostel in den Gemeinden vorgelesen werden sollten.*) 5) *Ruffinus,* Pres-

*) Haer. 88 ed. Fabricius (in anderen Ausg. soll die Zählung anders sein): ... Statutum est ab Apostolis eorumque successoribus, non aliud legi in ecclesia deberi catholica, nisi legem prophetas, et evangelia et actus apostolorum et Pauli tredecim epistolas, et septem alias, Petri duas, Joannes tres, Judae unam et unam Jacobi, quae septem actibus apostolorum coniunctae sunt. Scripturae autem absconditae i. e. apocrypha, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus legi debent. Hier sind der Hebr.-Br. u. die Apok. unter den kanonischen BB. nicht erwähnt, worüber s. S. 633. B.

byter zu Aquileja † 410, in der Expositio symb. apost. [s. Einl. i. A. T. 2. Aufl. §. 311]. 6) *Hieronymus* † 420; ep. 103 ad Paulinum.

Unter den Kirchenschriftstellern ist besonders *Hieronymus* zu beachten, der nicht bloss sein eigenes Urtheil gibt, sondern zugleich die der früheren Väter bis auf seine Zeit berücksichtigt. Was zunächst die katholischen Briefe betrifft, so äussert er zwar,*) dass 2. *Petr.* von den Meisten dem Petrus abgesprochen werde (vir. illustr. 1), dass der Br. *Jak.* nach Einigen von einem Anderen in Jak. Namen verfasst sein solle (c. 2), dass der Br. *Judä* von den Meisten wegen der Anführung des apokryph. B. Henoch verworfen werde (c. 4), dass 2. u. 3. *Joh.* nach der opinio plerorumque vom *Presbyter* Johannes verfasst seien (c. 9. 18). Aber dieses bezieht sich immer nur auf die Aussprüche der früheren kirchlichen Schriftsteller, nicht auf das Urtheil der Kirchen seiner Zeit. Denn um diese Zeit finden wir auch im Occident das kanonische Ansehen und die apostolische Abfassung dieser Briefe überall anerkannt. Und Hieronymus selbst in seinem Verzeichnisse der kanonischen Schriften N. T. führt unter diesen die 7 katholischen Briefe ohne weitere Bemerkung als Schriften der Apostel Jak., Jud., Joh. und Petr. auf; ebenso finden wir es in den übrigen Verzeichnissen des neutest. Kanons, sowie bei vielen anderen kirchlichen Schriftstellern dieser und der folgenden Zeit, bei *Augustinus, Ambrosius* u. A.

Die *Apokalypse* scheint zwar in der Römischen Kirche gegen Ende des 2. Jahrh. nicht allgemeine Anerkennung gefunden zu haben, wie wir aus dem Verzeichnisse bei Muratori (§. 244) und dem Urtheile des Cajus (§. 229) schliessen können. Aber dieses war wol nur vorübergehend, und ausserdem ist, soviel wir wissen, in der Lateinischen Kirche das Ansehen dieses Buches nicht weiter angefochten worden. Sie wird auch in dieser Zeit und der folgenden überall ohne weiteres als kanonische Schrift des Apostels Johannes aufgeführt. Eine Ausnahme scheint nur *Philastrius* zu machen, der sie a. a. O. übergeht; doch sicher nur, weil er sie wegen der Dunkelheit ihres Inhaltes zum Vorlesen in den Gemeinden nicht für geeignet hielt. Denn schon vorher (haer. 60) rechnet er diejenigen unter die Ketzer, welche das Evangelium und die Offenbarung des Johannes verwürfen. Nicht einmal *Hieronymus* vir. illustr. erwähnt einiger Zweifel gegen den apostolischen Ursprung dieses Buches. Und ep. 129 ad Dardanum (s. S. 595 Anm.) sagt er im Gegensatz gegen die Lateinische Kirche von den Griechischen Gemeinden, dass diese die Offenbarung verwürfen, was deutlich beweist, dass, soweit ihm bekannt war, dieselbe in der Lateinischen Kirche allgemein angenommen ward. In allen jenen Verzeichnissen ist sie ohne weiteres mit aufgeführt.

*) De viris ill. 1: Scripsit (Simon Petrus) duas epistolas, quae catholicae nominantur; quarum secunda a plerisque eius esse negatur, propter stili cum priore dissonantiam — Die Stelle über Jak. (c. 2) s. §. 208. — ib. c. 4: Judas, frater Jacobi, parvam quidem, quae de septem catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur; tamen auctoritatem vetustate iam et usu meruit, et inter sanctas scripturas computatur. — ib. 9 u. 18; s. oben §. 226. B.

Am längsten sträubte die Lateinische Kirche sich, dem *Hebräerbriefe* kanonische Dignität zuzuerkennen. Bis Anfang des vierten Jahrhunderts war der Brief hier eigentlich nirgends als apostolische und kanonische Schrift anerkannt. Indess von Mitte dieses Jahrhunderts an scheint er auch hier allmälig zu grösserem und allgemeinerem Ansehen gelangt zu sein, wol durch den Einfluss der Griechischen Kirche. Besonders scheint das Studium der Griechischen Exegeten, vornehmlich des Origenes, und die Theilnahme der Abendländer an den Arianischen Streitigkeiten, in denen oft auf diesen Brief zurückgegangen ward, diesen Erfolg herbeigeführt zu haben.

Er wird um diese Zeit von verschiedenen Lateinischen Kirchenschriftstellern ohne weiteres als Paulinisch angeführt, wie von *Hilarius Pictaviensis, Victorinus, Lucifer v. Calaris,* und gegen Ende des 4. Jahrh. von *Ambrosius,* B. von Mailand † 397, *Faustinus, Gaudentius* u. A.; *Philastrius* haer. 89 bezeichnet diejenigen als Ketzer, die den Brief dem Paulus absprächen und dem Barnabas oder Lucas oder Clemens zuschrieben. Gleichwol hat er selbst in seinem Verzeichnisse der in der Gemeinde vorzulesenden Bücher (haer. 88) den Brief ebenso wie die Apokalypse ganz ausgelassen; er sagt ja auch an der ersteren Stelle, dass der Brief in den Gemeinden nur selten vorgelesen werde, weil er durch Uebelgesinnte einige Zusätze erhalten habe und man einige Stellen desselben als günstig für die Arianer und Novatianer ansehe. Doch drückt sich *Hieronymus* noch öfters so aus, als sei es die herrschende Ansicht in der Lateinischen Kirche, den Brief nicht als Paulinische oder apostolische Schrift anzunehmen; und so auch *Augustinus;* beide geben auch selbst öfters ihre Ungewissheit über den apostolischen Ursprung des Briefes zu erkennen. Gleichwol scheinen sie selbst mit am meisten dazu beigetragen zu haben, dem Briefe im Abendlande volles kanonisches Ansehen zu verschaffen, da sie es doch im Allgemeinen vorzogen, namentlich Hieronymus, sich hinsichtlich desselben durch das Urtheil der Schriftsteller der Griechischen Kirche leiten zu lassen. Förmlich sanctionirt wurde das Ansehen auch dieses Briefes durch die schon bemerkten Concilienbeschlüsse und Schreiben der Römischen Bischöfe. Schon in dem Verzeichnisse des Concils zu Hippo Regius 393 wird er als Paulinisch aufgeführt, doch von den übrigen noch etwas getrennt; denn zuerst werden dem Paulus ausdrücklich 13 Briefe beigelegt und dann der Hebräerbrief noch besonders als Paulinisch aufgeführt (Pauli apostoli epistolae tredecim, ejusdem ad Hebraeos una); ein Beweis, dass man noch immer in dieser Kirche nicht gewohnt war, denselben der Zahl der Paulinischen ohne weiteres beizuzählen. Aber schon in dem Schreiben des Innocenz heisst es ohne weiteres: Pauli apostoli epistolae quatordecim; und ebenso schon bei Ruffinus. Doch blieb es aus der früheren Zeit her in der

Lateinischen Kirche üblich, die Zahl der Gemeinden, an welche Paulus Briefe geschrieben, auf 7 anzugeben, gleich der der Asiatischen Gemeinden, an welche die Briefe in der Apokalypse gerichtet sind, so dass die Hebräer nicht mitgerechnet sind (Röm., Kor., Gal., Eph., Philipp., Kol., Thess.). So hatte diese Siebenzahl *Cyprian*, B. von Karthago † 258, der den Hebräerbrief auch niemals anführt, bemerklich gemacht (adv. Jud. I. 20: unde et Paulus septem ecclesiis scribit et Apocalypsis ecclesias septem ponit, ut servetur septenarius numerus); ebenso schon früher der Kanon bei *Muratori.**) Und diese Siebenzahl behielt man gerne bei; daher sagt auch *Hieronymus* ep. ad Paulinum: Paulus apostolus ad septem scribit ecclesias; octava enim ad Hebraeos a plerisque extra numerum ponitur [vgl. de vir. ill. 5]. Und so wird die Zahl dieser Gemeinden auch von späteren Kirchenschriftstellern auf sieben angegeben, doch ohne dass sie deshalb den Brief an die Hebräer von der Zahl der Paulinischen bestimmt ausschliessen; sie pflegen nur, um die für mystisch gehaltene Siebenzahl beibehalten zu können, den Hebräerbrief besonders zu zählen. Doch hinderte dieses nicht, denselben an Ansehen den übrigen gleichzustellen, was nach dem 4. Jahrh. auch in der abendländischen Kirche immer allgemeiner herrschend ward.

§. **251.** Neben den eigentlich kanonischen Schriften aber kennt *Ruffinus* a. a. O. noch eine zweite Klasse, die von den Vorfahren *libri ecclesiastici* genannt seien und den Lesebüchern bei Athanasius und in der Synopsis entsprechen. Er rechnet dahin die Apokryphen des A. T. und von christlichen Schriften unter anderen den *Pastor des Hermas.* Von ihnen unterscheidet er noch die *apokryphischen* Schriften, quas in ecclesiis legi (patres) noluerunt. Damit stimmt der Sache, wenn auch nicht der Bezeichnung nach auch *Hieronymus* überein. Denn er gebraucht zwar ecclesiasticus von Schriften ganz synonym mit canonicus; dagegen nimmt er das Wort Apokryphen in milderem Sinne (s. oben §. 239) und rechnet denn dazu neben den Apokryphen des A. T. auch den Pastor.

[So im Prolog. galeat., s. Einl. ins A. T. 2. Aufl. §. 311. — De vir. ill.: ... libri qui appellatur Pastor, et apud quasdam Graeciae ecclesias etiam publice legitur. Revera utilis liber, multique de eo scriptorum veterum usurpaverunt testimonia; sed apud Latinos paene ignotus est. — Comm. in Hos. c. 7: ... in libro Pastoris, si cui tamen placet illius recipere lectionem. — De vir. ill.: *Barnabas* ... unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistolam composuit, quae inter apocryphas scripturas

*) ... cum (cur?) ipse beatus Paulus sequens praedecessoris sui Johannis ordinem nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat. Auch in einer Recension des Decretum Gelasii (bei *Credner*, Gesch. des neutest. Kanon S. 288) werden *dreizehn* Paulin. Briefe aufgeführt. B.

legitur. — Den Brief des *Clemens Rom.* citirt *Hieron.* mehrmals neben Stellen aus kanonischen BB.; vgl. über ihn De vir. ill.: in nonnullis locis publice legitur. B.]

In keinem der angeführten Verzeichnisse aber wird irgend eine christliche Schrift als kanonisch mit aufgeführt, die sich nicht jetzt im N. T. befände, so wenig wie in den gleichzeitigen Verzeichnissen der Griechischen Kirche; dem entsprechend haben auch andere Väter der Lateinischen Kirche dieser Zeit die Schriften der apostolischen Väter und die Apokryphen des N. T. niemals auf gleiche Weise wie die kanonischen und apostolischen BB. benutzt.

Zu Hieronymus Zeit griffen Manche das Ansehen des kleinen *Briefes an Philemon* wegen seines ihrer Meinung nach unbedeutenden Inhalts an; s. §. 166. Indess ihre Bedenken fanden für die Folgezeit keinen Eingang; auch diesem Briefe, wie Allem, was die Apostel schriftlich hinterlassen hatten, legte man ohne weiteres volles kanonisches Ansehen bei.

§. **252.** Zu erwähnen ist noch die Eintheilung, welche der Afrikanische Bischof *Junilius* gegen die Mitte des sechsten Jahrhunderts von der ganzen Bibel A. u. N. T. gibt (De partibus divinae legis I. 4), und welche von der damals in der Lateinischen Kirche herrschenden Praxis ganz und gar abweicht.*)

Er unterscheidet dreierlei Bücher: I. *Kanonische,* qui perfectae auctoritatis sunt; dieses sind: a) 17 historische Schriften, unter denen als neutestamentlich die 4 Evangelien und die Apostelgesch. b) 17 prophetische (16 Propheten des A. T. und die Psalmen). c) Sittensprüche (Proverb. u. Sirach). d) 16 Lehrschriften, nämlich der Ecclesiastes, die sämmtlichen Paulinischen Briefe — ausdrücklich ist der Hebräerbrief mit genannt, aber nur Ein Brief an Timotheus gezählt, als der jedoch wol unsere beiden zusammengefasst sind —, 1. Joh. u. 1. Petr. II. Bücher von *zweifelhafterem Ansehen:* dahin gehören von prophetischen Schriften die *Apokalypse,* da die Morgenländer an dieser sehr zweifelten, und von Lehrschriften die Briefe *Jak., Jud.,* 2. *Petr.,* 2. u. 3. *Joh.* III. Bücher, die gar kein Ansehen haben, von denen er keine namentlich aufführt.

Nach seinem Bericht hatte er seine Bemerkungen von einem Perser Paulus erhalten, der in der Schule zu Nisibis unterrichtet war. Doch hat diese Eintheilung und Bestimmung auf die Praxis der abendländischen Kirche selbst durchaus keinen Einfluss gehabt. Hier wurden vielmehr seit dem fünften Jahrhundert ebenso wie in der Griechischen Kirche alle die christlichen Schriften und nur diese als kanonisch betrachtet, welche sich noch gegenwärtig in unserer neutestamentlichen Sammlung finden; mit ihnen ward der neutesta-

*) Beim N. T. stimmt er mit der Eintheilung des Eusebius überein.

mentliche Kanon als völlig abgeschlossen betrachtet, der demnach in beiden Kirchen seitdem völlig gleich war.*)

§. 253. Eine Abweichung fand sich nur fortwährend in der *Syrischen* Kirche, in der die Peschito bei den verschiedenen Partheien derselben, sowol bei den Jakobiten als bei den Nestorianern, kirchliches Ansehen hat. Daher scheinen denn auch die in der Peschito nicht aufgenommenen fünf Bücher — die *Apokalypse*, die Briefe *Judä*, 2. *Petr.*, 2. u. 3. *Joh.* — in der Syrischen Kirche niemals volles kanonisches Ansehen erhalten zu haben, wenn sie auch von einzelnen Lehrern wie *Ephraem Syrus* u. A. gleich den kanonischen benutzt wurden.**)

In dem Verzeichnisse Syrischer Bücher von *Ebed Jesu*, Metropolitan von Armenien † 1318 [abgedruckt bei **Assemani* Biblioth. orient. III. 1. p. 1—362], werden Kp. 2, wo der Kanon des N. T. aufgeführt wird, jene 4 Briefe sammt der Apokalypse geradezu ausgelassen; eben so fehlten diese ganz in dem Exemplar des N. T., welches der Priester *Moses v. Mardin* aus Mesopotamien mitbrachte, der im J. 1552 durch den Jakobitischen Patriarchen Ignatius an den Papst Julius III. abgesandt war und die erste gedruckte Ausgabe der Peschito besorgte.

---

§. 254. Im *Reformationszeitalter* hatte das Wiedererwachen eines lebendigeren und selbständigeren Studiums der heiligen Schrift zur Folge, dass man auch die damals in der Kirche recipirten Vorstellungen über den Ursprung und auch über das Ansehen einzelner Bücher des N. T. wieder in näheren Betracht zog, zum Theil im Zurückgehen auf die Urtheile der älteren Kirchenlehrer. Auf eine Verschiedenheit der Bücher hinsichtlich ihrer kanonischen Dignität richtete die Aufmerksamkeit zuerst besonders *Andreas Bodenstein von Karlstadt.*

In 2 Schriften: a) De canonicis scripturis libellus. Wittenb. 1520. 4. (12½ Bogen). b) Welche Bücher heilig und biblisch seind. Wittenberg

*) Nur der apokr. *Laodicener-Brief* (§. 188) findet sich in manchen mittelalterlichen Handschriften der Vulgata und Uebersetzungen in neuere Sprachen unter den Paulin. Briefen (vgl. *Anger* Laodic.-Br. S. 143 ff., *Hody* de bibl. text. orig. S. 664), und wird von Einzelnen wie *Elfrike* (bei *Credner* Gesch. d. neutest. Kanon S. 307), *Joh. v. Salisbury* u. A. als 15. Paulin. Brief aufgeführt. B.

**) Zu beachten ist indess, dass viele unter Ephraem's Namen laufende Schriften, namentlich griechische, d. h. Uebersetzungen unecht sind. M.

1520. 4., ein von Karlstadt selbst veranstalteter Deutscher Auszug aus der ersteren. Die Lateinische Schrift ist abgedruckt bei *Credner*, Zur Gesch. des Kanons S. 316—412. Er theilt hier die sämmtlichen Bücher des A. und des N. T. dem Range und Ansehen nach in drei Klassen; dabei classificirt er die alttestamentlichen nach den drei Theilen des Hebräischen Kanons, Gesetz, Propheten und Hagiographen, und parallelisirt mit ihnen ebenfalls nach drei Klassen die neutest. Bücher, so dass die erste Klasse die 4 Evangelien (mit der Apostelgeschichte)*) bilden, als dem Pentateuche entsprechend; die zweite Klasse, entsprechend den Nebiim, die 13 Paulin. Briefe, 1, Joh. u. 1. Petr., die dritte Klasse, als entsprechend den Ketubim, die 5 anderen katholischen Briefe, der Hebräerbrief und die Apokalypse.

Karlstadt's Eintheilung hat indessen nicht gerade viel Beachtung gefunden. Von grösserem Einflusse für einen Theil der Kirche war aber das Urtheil *Luther's* über den Brief an die Hebräer, die Briefe des Jakobus und Judas und die Apokalypse. Diese Bücher stellte er den anderen neutestamentlichen Büchern nicht gleich, theils wegen ihres zweifelhaften Ursprunges, theils und hauptsächlich wegen ihres ihm zum Theil anstössigen Inhaltes. Er hat daher diese 4 Bücher in seiner Uebersetzung ans Ende gesetzt, und so den Hebräerbrief von den Paulinischen, die des Jakobus und Judas von den übrigen katholischen Briefen getrennt.

In Beziehung auf diese Schriften sagt er in der Vorrede zum Hebr.-Br.: „Bishero haben wir die rechten gewissen Hauptbücher des N. T. gehabt. Diese vier nachfolgende aber haben vorzeiten ein ander Ansehen gehabt." Vom *Hebräerbriefe* insbesondere urtheilt er, dass der Verfasser ein Jünger der Apostel sei, ein trefflicher gelehrter Mann, dessen Schrift alle Beachtung verdiene, wenn auch er wol vielleicht Holz, Stroh oder Heu mit untergemenget habe und man sie den apostolischen Episteln nicht allerdinge gleichstellen dürfe. Den Brief des *Judas* bezeichnet er als eine zwar zu preisende Epistel, aber unnöthig um sie unter die Hauptbücher zu rechnen, die des Glaubens Grund legen sollen, wie schon die Alten dieselbe aus der Hauptschrift geworfen hätten, indem der Verfasser sich als einen Jünger der Apostel zu erkennen gebe und sich auf Sprüche und Geschichten berufe, die in der Schrift nirgends stehen. Noch strenger lautet sein Urtheil über den Brief des *Jakobus*, sowol in der Vorrede auf das N. T. vom J. 1524, wo er ihn eine rechte ströherne Epistel nennt, die keine evangelische Art an sich habe, als auch in der besonderen Vorrede auf die Briefe des Jakobus und des Judas. Obwol er dem Briefe nicht allen Werth abspricht, erklärt er doch ihn nicht unter die rechten Hauptbücher rechnen und für keines Apostels Schrift halten zu können,

*) In der *Lateinischen* Schrift wird bei der Classification die Apostelgeschichte nicht mit genannt. [Karlstadt rechnet sie hier wol mit zum Ev. Luc., wie sich aus S. 396 (ed. Credner) ergiebt. B.]

weil er im Gegensatze mit Paulus und der übrigen Schrift die Gerechtigkeit den Werken gebe und nicht genug Christum predige; das aber sei der rechte Prüfstein für die Bücher, dass man darauf sehe, ob sie Christum treiben. „Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder St. Paulus lehrete. Wiederum was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät." Am härtesten aber lautete sein Urtheil über die *Apokalypse,* vornehmlich in der Vorrede zu derselben in der ersten Ausgabe des Deutschen N. T. 1522 (s. §. 230).

Dieses Urtheil Luther's blieb für längere Zeit nicht ohne nachhaltigen Einfluss auf das der Lutherischen Kirche. Jene vier Bücher behielten in der Lutherschen Uebersetzung in den von Seiten der Lutherischen Kirche besorgten Ausgaben fortwährend und bis auf unsere Zeit den Platz, welchen Luther ihnen angewiesen, ganz am Ende des N. T.; und auch die, jene ungünstigen Urtheile aussprechenden Vorreden Luther's wurden früher ganz gewöhnlich, und auch noch in späterer Zeit in manchen Ausgaben mit abgedruckt. Auch wird vielfach in dem dem N. T. vorgesetzten Verzeichnisse der einzelnen Bücher, wie schon in den ersten Ausgaben Luther's selbst, der Unterschied so bemerklich gemacht, dass bloss die 23 ersten Bücher numerirt sind, und dann nach einem kleinen Absatze jene vier Schriften ohne Nummer folgen, als ob sie gar nicht mit zu rechnen seien. Etwas später wurde es bei den Lutherischen Theologen wol gebräuchlich, diese vier Schriften, zu denen meistens auch die drei anderen hinzugefügt wurden, welche Eusebius noch mit zu den Antilegomenen rechnet, der 2. Petr., 2. u. 3. Joh., ausdrücklich von der Zahl der eigentlich kanonischen Bücher auszuschliessen und sie als die Apokryphen des N. T. zu bezeichnen, nämlich im Sinne des *Augustin* und *Hieronymus,* als Schriften, deren Ursprung nicht sicher sei und sich nicht mehr hinreichend feststellen lasse, so dass sie daher, wenn auch nützlich zum Lesen und zur Erbauung, doch nicht für sich zur Feststellung der Glaubenslehren dürften angewandt werden.

Der Erste, welcher für diese 7 Schriften diese Benennung Apokryphen des N. T. eingeführt und begründet hat, ist *Martin Chemnitz* in seinem klassischen Werke Examen concilii Tridentini (zuerst 1565—73. 4 Thle.).*)

*) Est autem certissimum et manifestissimum, veteris ecclesiae hanc esse testificationem, quod ex illis libris (nämlich den Büchern des N. T.)

Ihm folgten darin viele der angesehensten Lutherischen Theologen der Zeit, namentlich am Ende des 16. und Anfange des 17. Jahrh. die Wittenberger, aber auch manche Süddeutsche Lutherische Theologen (s. *meine* Einl. in d. Hebr.-Br. S. 449—460), In einigen plattdeutschen Ausgaben der Lutherschen Bibel-Uebersetzung aus dieser Zeit finden sich diese Bücher, jedoch nur die vier, welche Luther schon von der Zahl der Hauptbücher ausgeschlossen hatte, in dem vorgesetzten Verzeichnisse auch durch die Ueberschrift *Apokryphen* von den übrigen Büchern getrennt (s. a. a. O. S. 463 Anm.).

§. **255**. An diesem Verfahren, unter den neutestamentlichen Büchern zwei Klassen von verschiedenem Ansehen zu unterscheiden, nahm indess weder die *reformirte* noch die *katholische* Kirche Theil. Zur Zeit der Reformation sprachen sich zwar auch verschiedene angesehene katholische Theologen über den Ursprung mehrerer der neutestamentlichen Schriften, der Antilegomenen des Eusebius, von der recipirten Vorstellung abweichend oder dieselbe bezweifelnd aus, wie *Erasmus* und etwas später *Cajetan.* Doch wollte Erasmus nicht zugeben, dass das Urtheil in dieser Beziehung auch auf die kanonische Werthschätzung von Einfluss sei; Cajetan aber erfuhr wegen seiner Zweifel, ob dem Hebräerbriefe kanonisches Ansehen zukomme, von anderen Theologen seiner Kirche heftigen Angriff. In dieser Kirche sprach das *Tridentiner Concil* in der vierten Sitzung (8. April 1546) das Anathema über Alle diejenigen aus, welche nicht die Bücher der Schrift A. u. N. T. — die alle einzeln aufgeführt werden — wie man gewohnt sei, sie in der katholischen Kirche zu lesen und wie sie in der Vulgata enthalten seien, als heilig und kanonisch annehmen würden. Es wurde bei der Berathung die Ansicht derjenigen zurückgewiesen, welche darauf antrugen, zwei Klassen zu machen und in die erste Klasse nur solche aufzunehmen, die allezeit ohne Widerspruch angenommen seien, in die zweite aber die übrigen, die früher wol verworfen oder bezweifelt worden seien, indem man sich

quidam sint in canone, quidam non in canone, sed sint apokryphi, sicut Hieronymus solet loqui, quod idem est, quaedam ex illis scriptis esse legitima et quae sine contradictione certa et consentientia suae auctoritatis testimonia habeant ab universa prima et veteri ecclesia, de quibusdam vero dubitatum fuisse propterea, quod propter quorundam contradictionem non habuerint satis certa, firma et consentientia primae et veteris ecclesiae testimonia de sua auctoritate. — *Nullum igitur dogma ex istis libris exstrui debet, quod non habet certa et manifesta fundamenta et testimonia in aliis canonicis libris.*

dafür entschied, die heiligen Bücher ohne Unterscheidung alle in Eine Reihe zu stellen. In der *reformirten* Kirche aber hat zwar *Zwingli* auf dem Religionsgespräche von Bern 1528, als man ihm Katholischerseits eine Stelle aus der Apokalypse entgegenhielt, dieses Buch als ein nicht biblisches zurückgewiesen, und er sowol als *Oekolampadius* machten dort das Recht geltend, unter den biblischen Büchern einen Unterschied der Dignität zu machen; sie wollten die in der alten Kirche nicht allgemein angenommenen als in Sachen des Glaubens nicht geltend betrachtet wissen; so Oekolampad auch in einem Schreiben an die Waldenser 1530.*) Doch hatte das auf das spätere Urtheil und Verfahren der reformirten Kirche keinen Einfluss. *Calvin*, obwol er z. B. den Brief an die Hebräer nur einem Schüler der Apostel beilegt, räumt ihm nichts desto weniger einen Platz unter den apostolischen Schriften ein und schreibt es der List des Satans zu, dass Einige ihm ein solches Ansehen verweigerten. Und so hat auch später die reformirte Kirche Klassenunterschiede unter den neutestamentlichen Büchern nicht anerkannt. Beim A. T. unterscheidet sie zwar die Apokryphen von den kanonischen Büchern; aber den im N. T. enthaltenen Büchern will sie allen ohne Unterschied das gleiche Ansehen kanonischer Schriften beigelegt wissen. Es hängt das mit ihrer starren und absoluteren Fassung des Begriffes heiliger Schrift, wenigstens was das N. T. betrifft, in Vergleich mit der Lutherischen zusammen.

§. **256.** Aber auch in der *Lutherischen* Kirche kam man bald nach den ersten Jahrzehenden des 17. Jahrhunderts immer mehr davon zurück, unter den neutestamentlichen Büchern zwei Klassen mit verschiedenem Ansehen zu unterscheiden.

Joh. Gerhard († 1637) in s. Locis theologicis Bd. II. (Exegesis s. uberior expositio articuli de scriptura sacra, zuerst *1625) erkennt zwar einen Unterschied an, wiefern einige Bücher in der alten Kirche Widerspruch gefunden hätten; aber diese solle man nicht Apokryphen nennen, sondern

*) Tametsi Apocalypsin cum epp. Jac. et Judae et ultima Petri et duabus posterioribus Joannis non cum ceteris conferamus. [*Musculus* Loci comm. theol. sagt von den Antilegomenen: Non pronunciam, sintne eorum, sub quorum nomine exstant, vel secus. Judicia tamen veterum efficiunt, ut minus sim illis quam ceteris scripturis adstrictus. Vgl. *Holtzmann*, Kanon u. Tradition, 1859. S. 153 f. B.]

canonicos libros secundi ordinis;*) und so oder libros deuterocanonicos wollen auch spätere Lutherische Dogmatiker sie genannt wissen, wie *Calov*, *Quenstedt*, *Baier*, und machen dabei geltend, dass wenn diese Bücher auch früher wol hinsichtlich ihres Ursprunges und Ansehens in Zweifel gezogen seien, diese Zweifel doch als beseitigt zu betrachten und diese Bücher den anderen an Ansehen nicht nachzusetzen seien (s. *Bleek* a. a. O. S. 467 ff.). So kam man immer mehr davon ab, unter den neutestamentlichen Büchern überhaupt einen Klassenunterschied zu machen.

Man gewöhnte sich auch in der Lutherischen Kirche allmälig wieder an die Vorstellung, die in dem grössten Theile der Kirche vom 5. Jahrhundert bis zur Reformation geherrscht hatte, als ob der neutestamentliche Kanon in der Gestalt, worin wir ihn besitzen, schon im apostolischen Zeitalter selbst festgesetzt sei und von da an sich unverändert erhalten hätte. Besonders herrschte die Ansicht, welche sich schon bei *Photius* Biblioth. cod. 254 findet, der Apostel Johannes sei schon der eigentliche Gründer des neutestamentlichen Kanons und habe denselben mit der Apokalypse abgeschlossen. Etwas später trug zwar *R. Simon* durch seine *Krit. Geschichte des Textes des N. T.* dazu bei, dass man wieder mehr darauf aufmerksam wurde, wie verschiedenartige Urtheile und mancherlei Bedenklichkeiten über einzelne neutestamentliche Bücher in der alten Kirche geherrscht hatten. Doch wurden dadurch nicht gleich neue Untersuchungen über das Wesen des Kanons selbst und das Recht, unsere einzelnen neutestamentlichen Schriften als kanonisch zu betrachten, angeregt. Dieses geschah mehr in der protestantischen Kirche Deutschlands in den letzten Jahrzehenden des vorigen Jahrhunderts und ward besonders durch *Semler* angeregt, zunächst auf Veranlassung der Streitigkeiten über die Echtheit und den Werth der Apokalypse, als Semler 1769 die nachgelassene Schrift von *Oeder* herausgab.

(*G. L. Oeder*, † 1760): Christlich freie Untersuchung über die sog. Offb. Joh., aus der nachgelassenen Handschrift eines Fränkischen Gelehrten, herausgegeben mit eigenen Anmerkk. von *Semler*. Halle 1769. Vgl. besonders *Semler's* Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons.

*) Canonici libri primi ordinis sunt, de quorum vel *auctoribus* vel *auctoritate* nunquam fuit in ecclesia dubitatum, sed consentiente *omnium* suffragio pro canonicis et divinis semper fuerunt habiti ... Canonici libri secundi ordinis sunt, de quorum *auctoribus* a *quibusdam* in ecclesia *aliquando* fuit dubitatum. — Non tam de *auctoritate canonica*, quam de *auctore* librorum istorum *secundario* in primitiva ecclesia fuit dubitatum. B.

4 Thle. Halle 1771—75. — Semler behauptet hier für jeden Christen, besonders für die christlichen Lehrer, das Recht, die Sammlung der biblischen Bücher zu prüfen und zu urtheilen, ob die einzelnen Bücher ihren Platz darin mit Recht haben. Dabei bekämpft er den zu seiner Zeit gewöhnlichen Begriff der Kanonicität, welcher mit dem der göttlichen Eingebung identificirt ward. Er selbst aber weiss nicht klar zu machen, was unter Kanonicität zu verstehen sei; er deutet nur an, das Wort Kanon habe bloss eine Sammlung von Schriften bezeichnet, welche in der christlichen Gemeinde zur öffentlichen Vorlesung und zur Erhaltung einer grösseren äusseren Gleichförmigkeit in der Lehre dienen sollte; als Kriterium des Kanonischen aber nimmt er die Allgemeinnützlichkeit des Inhaltes an, und nach diesem Maassstabe würden in Zukunft manche der biblischen Bücher aus der Schriftsammlung fortbleiben können. Besonders nehmen er und seine Anhänger mehrere alttestamentliche Bücher oder die alttestamentlichen Schriften überhaupt hinsichtlich der Kanonicität in Anspruch, von den neutestamentlichen hauptsächlich die Apokalypse; auch hinsichtlich des Briefes an Philemon spricht er Bedenken aus.

Von den Gegenschriften ist die gelehrteste und bedeutendste die von *Ch. F. Schmid* († 1778): Historia antiqua et vindicatio canonis sacri vet. novique T. Leipz. 1775. Diese Schrift will besonders gegen Semler erweisen, dass alle unsere biblischen Bücher A. und N. T. die ersteren von der alten Jüdischen, beide von der alten christlichen Kirche auch schon für kanonisch — inspirirt und göttlich — geachtet seien, und aus guten Gründen, wobei sie aber die in unbefangener geschichtlicher Betrachtung gegründeten Unterscheidungen nicht zulässt. Vgl. Neueste Religionsgeschichte unter der Aufsicht Hrn. *Ch. W. F. Walch's*, Thl. VII. (Lemgo 1779) S. 243—344: Nachrichten von den neuesten Streitigkeiten über den Kanon, von *Dürr*.

Wie Semler äusserte in der Zeit auch *J. D. Michaelis* (Einl. ins N. T.) Zweifel über die Kanonicität mehrerer neutestamentlichen Bücher, namentlich über die *Apokalypse*, den *Hebräerbrief*, die Briefe des *Jakobus* und *Judas;* auch über die Evangelien des *Marcus* und *Lucas;* wenigstens leugnet er deren Inspiration.

§. 257. In der folgenden Zeit hat sich der Streit über die neutestamentlichen Bücher weit mehr auf Ursprung, Echtheit und Integrität so wie die historische Glaubwürdigkeit der einzelnen bezogen, während die Fragen über die Kanonicität derselben und den Begriff des Kanonischen überhaupt zwar nicht ganz unberücksichtigt geblieben, aber doch verhältnissmässig weit mehr in den Hintergrund getreten sind; denn die meisten Theologen nicht bloss der katholischen, sondern auch der protestantischen Kirche, und zwar sowol Vertheidiger, als Bestreiter der Echtheit einzelner neutestamentlicher Bücher lassen doch die Sammlung dieser Bücher ohne weiteres

als ein Gegebenes bestehen, ohne die Frage zu berühren, wiefern den einzelnen darin enthaltenen Büchern ein gleiches und volles kanonisches Ansehen zukomme oder nicht. Doch ist dieses für die protestantische Kirche gewiss nicht das richtige Verfahren.

Wir besitzen den neutest. Kanon zunächst durch die kirchliche Ueberlieferung, wie er sich in dem gegenwärtigen Umfange nicht vor dem Anfange des fünften Jahrhunderts fixirt hat. Eine Abweichung fand auch seitdem noch in der Syrischen Kirche statt (§. 253); aber für die übrige morgenländische wie für die ganze abendländische Kirche erhielt er um die angegebene Zeit seine feste gleichmässige Gestalt, so dass fortan auch allen Schriften der Sammlung, die bis dahin mannichfaltige Zweifel und Zurücksetzungen erfahren hatten, allgemein die gleiche Autorität zuerkannt ward, wie denjenigen, welche schon von früher her, wenigstens seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, allgemeine kirchliche Anerkennung gefunden hatten; und in dieser Gestalt und Anerkennung hat sich der Kanon denn auch für die folgenden Jahrhunderte durch Ueberlieferung in der Kirche erhalten. Dieses ist für die Mitglieder der katholischen Kirche nach ihren Grundsätzen genügend, den neutest. Kanon in diesem Umfange ohne weiteres anzunehmen, zumal derselbe durch das Tridentinum ausdrücklich in dieser Weise anerkannt und von neuem festgestellt ist. Die evangelische Kirche aber würde sich hierbei nur dann ohne weiteres beruhigen dürfen, wenn auch wir, wie z. B. die Puseyiten, den Feststellungen der älteren Kirche überhaupt bis zum Anfange des 5. Jahrh. ohne weiteres bindendes Ansehen beilegten. Allein dieses ist doch durchaus nicht im Geiste der evangelischen Kirche, welche zwar weit entfernt ist, kirchliche Ueberlieferung und Entwicklung gering zu achten, aber den kirchlichen Festsetzungen einer so späten Zeit überhaupt kein unbedingtes Ansehen zuerkennen kann; sie muss sich so berechtigt als verpflichtet achten, dieselben durch Zurückgehen von den späteren Festsetzungen und Ueberlieferungen auf die früheren und möglichst ursprünglichen einer fortwährenden Prüfung zu unterwerfen. So haben denn auch Luther und die Lutherische Kirche im ersten Jahrh. der Reformation dieses Recht und diese Pflicht am neutest. Kanon, wie er durch die katholische Kirche überliefert war, geübt; und wenn auch diese Kirche später wieder dahin gekommen ist, den Kanon ohne weiteres ganz so, wie es der Tradition der katholischen Kirche gemäss ist, anzunehmen, so ist das zu einer Zeit geschehen, wo auch die freie Lehrentwicklung in dieser Kirche aufhörte und die Theologie derselben immer mehr einen traditionellen Charakter erhielt, ohne dass man sagen kann, dass es das Resultat genauerer Forschung gewesen wäre, was sie zu jener Ansicht zurückgeführt hätte. Wie es nun aber überhaupt als eine Aufgabe für die evangelische Kirche unserer Zeit zu betrachten ist, wie die Verfassung der Kirche, so die Theologie im Geiste dieser Kirche selbst auf lebendige Weise neu zu gestalten und zu entwickeln, so können wir uns auch der Aufgabe nicht entziehen, die so wichtige Frage über den Bestand des neutest. Kanons von neuem

aufzunehmen und zu untersuchen, ob die in unserer neutest. Sammlung enthaltenen Bücher mit Recht alle als Bestandtheile des neutest. Kanons betrachtet werden und ob und in wie weit ihnen allen das gleiche kanonische Ansehen zukommt, oder ob sich vielleicht verschiedene Klassen derselben annehmen lassen, so dass den einen eine entschiedenere oder grössere kanonische Dignität zukommt als den anderen, und vielleicht einzelne gar nicht Anspruch auf dieselbe machen können.

§. **258.** Ich gebe hier über diese Frage nur einige kurze Andeutungen.*) Wir gehen dabei von dem aufgestellten Begriffe des neutestamentlichen Kanons aus, wonach derselbe solche Schriften der christlichen Urzeit begreift, welche die zuverlässige Regel und Norm für die Bestimmung des christlichen Glaubens und Lebens darbieten (normam et regulam fidei et vitae). Alles aber, was einen solchen Anspruch soll machen können, muss sich als vom Herrn selbst ausgegangen betrachten lassen.**) Da nun aber Jesus selbst nichts Schrift-

*) Das Folgende findet sich auch in *Bleek's* Abhandlung „über die Stellung der Apokr. des A. T. im christl. Kanon", Stud. u. Krit. 1853. S. 283 ff.

**) Seitdem kein Theolog den alten Inspirationsbegriff mehr aufrecht erhält, sondern bei der Annahme von Erfülltsein der Autoren des N. T.'s vom Geiste Christi auch im denkbar höchsten Maasse sich doch der Anerkennung nicht entziehen kann, dass lebendige Menschen und keine Automaten, keine *blossen* amanuenses spiritus sancti in diesen Schriften zu uns reden, deren jede desshalb immer nur eine individuelle Ausgestaltung des neuen von Christus gewirkten Lebens zur Darstellung bringt, wird man kanonisch und inspirirt nicht mehr einfach gleichstellen dürfen. Man wird vielmehr fragen müssen, wodurch unterscheidet sich das Geisterfülltsein der für kanonisch geltenden Schriften vom Wehen des Geistes in den ausserkanonischen christlichen Schriften, auch in solchen, denen man das Vollmaass heiligen Geistes glaubt zusprechen zu müssen? Die Antwort auf diese Frage kann nur *eine* sein: diejenigen Schriften, welche Produkte des unmittelbar durch Christus gewirkten neuen Lebens sind, haben für kanonisch zu gelten, während alle die Schriften, deren Autoren dieses neue Leben nur in abgeleiteter, durch Zwischenglieder vermittelter Weise besitzen, ausserhalb des Kanons zu stellen sind; gerade auf der direkten Ursprünglichkeit des Lebens, von dem die als kanonisch anzusehenden Schriften Zeugniss geben, ruht ihre normative Autorität. Unter diesen Gesichtspunkt der Beurtheilung gestellt erscheint jedoch eine Klasse von Schriften im N. T., in denen das ursprüngliche Leben des apostolischen Zeitalters noch mit vollerem Pulse schlägt, wenn es von ihren Autoren auch nicht im unmittelbaren Verkehr mit Christus empfangen ist, schon im fliessenden Uebergang zum Unkanonischen. Auch ihnen wird man als werthvollen Dokumenten des Geistes der Urkirche ihren Platz im Kanon nicht streitig machen, wenn man sie auch nur als deuterokanonisch bezeichnen kann. Mit sicherem Takte hat die Kirche alle eigentlich unkanonischen Schriften von der Sammlung des N. T.'s ausgeschlossen; nur der 2. Br. Petri steht m. M. n. schon auf der Linie des Unkanonischen. Nach den Ergebnissen der speciellen Einleitung muss ich aber den Bereich des Deuterokanonischen weiter ausdehnen, als Bleek es gethan hat. M.

liches hinterlassen hat, so sind wir an seine unmittelbaren Jünger gewiesen, die ihm während seiner öffentlichen Wirksamkeit zur Seite standen, die Zeugen seiner Thaten und Reden waren, seines Todes und seiner Auferstehung, denen er die Verheissung ertheilte, dass er ihnen nach seinem Heimgange den heiligen Geist senden werde, der sie in alle Wahrheit führen und Alles, was sie von Ihm gehört, ihnen in Erinnerung bringen werde, und die wir auch bald nach der Himmelfahrt mit dem Geiste aus der Höhe erfüllt sehen, die wir daher mit Recht als die zuverlässigen Dolmetscher des Herrn betrachten, sowol in ihrem Zeugnisse über die Person Christi, seine Thaten, Reden und Schicksale, als auch in der Weise, wie sie nach seinem Heimgange in seinem Namen und Auftrage sein Werk weiter fortgeführt haben. So werden wir denn kanonisches Ansehen zuvörderst den evangelischen Schriften zuerkennen, welche und wiefern sie uns die Geschichte des Erlösers nach echt apostolischer Ueberlieferung vor Augen führen; und dieses dürfen wir mit vollem Recht von den vier im N. T. befindlichen *Evangelien* annehmen. Allerdings findet zwischen ihnen ein gewisser Unterschied statt. Nach unseren früheren Untersuchungen ist von diesen vier Schriften nur die eine eine unmittelbar apostolische, das Werk des geliebten und vertrautesten Jüngers; und diese wird als der in jeder Beziehung zuverlässigste Bericht immer einen besonderen Rang vor den anderen einnehmen. Aber Johannes geht sehr wenig darauf aus, uns das Lebensbild des Herrn gleichmässig von allen Seiten vorzuführen, er hebt besonders nur einzelne Seiten hervor und lässt andere mehr liegen, und zwar zum Theil deutlich, weil er diese bei seinen Lesern als schon bekannt voraussetzen konnte; dies sind aber gerade solche Seiten, welche vorzugsweise in den synoptischen Evangelien hervorgehoben werden, so dass das Joh. Evangelium selbst nur unter Voraussetzung des Inhaltes der synoptischen verständlich ist; endlich berichten diese letzteren, wenn auch keins derselben unmittelbar von Aposteln verfasst ist, die evangelische Geschichte nach einer im Wesentlichen apostolischen Ueberlieferung. Durch Alles dieses werden wir berechtigt, auch ihnen kanonische Dignität beizulegen.

Dass sich in ihnen in geschichtlichen Angaben über äusserliche Dinge,

in chronologischer Beziehung, in der Aufeinanderfolge und Verknüpfung der einzelnen Aussprüche Christi und anderer Begebenheiten Ungenauigkeiten finden, kann, da dieses gar nicht das Wesentliche des christlichen Glaubens berührt, ihre Dignität nicht beeinträchtigen. Aber eine zwiefache Anforderung müssen wir an eine nicht unmittelbar von einem Apostel verfasste evangelische Schrift, die kanonisches Ansehen haben soll, machen: a) dass sie einer Zeit angehört, wo die Quelle der mündlichen apostolischen Ueberlieferung noch nicht versiegt war; denn einer in späterer Zeit verfassten Geschichte des Lebens des Herrn werden wir schon deshalb kein kanonisches normatives Ansehen beilegen; und b) dass sie keine Ungenauigkeiten der Art enthält, durch welche das Bild Christi verfälscht und Fremdartiges auf ihn übertragen wird, wie das der Charakter aller uns bekannten apokryphischen Evangelien ist, selbst das Hebräerevangelium nicht ausgenommen, so weit es nach den Angaben der Kirchenschriftsteller von unserm kanonischen Matthäus abweicht. Die Vergleichung dieser apokryphischen Evangelien mit unsern synoptischen befestigt nur immer mehr die Ueberzeugung, dass von allen evangelischen Schriften, welche noch in den ersten Jahrhunderten vorhanden und hin und wieder auch in der Kirche in Gebrauch waren, ausser dem Joh. Ev. keine die apostolische Ueberlieferung so lauter und unverfälscht enthielt, wie unsere synoptischen Evangelien. Bietet das Johanneische Evangelium durch die unmittelbar apostolische Abfassung auch noch eine grössere Sicherheit für die Zuverlässigkeit auch in den Angaben über den äusseren Verlauf des Lebens Jesu dar, so haben die einzelnen Begebenheiten, welche die synoptischen Evangelien berichten, und die Aussprüche Christi, welche sie mittheilen, meistentheils das im Wesentlichen zusammenstimmende Zeugniss zweier oder dreier Evangelisten, und die Züge und Seiten, welche sie hervorheben, sind im Allgemeinen nicht minder wesentlich als die des Johanneischen Evangeliums, um das Bild des Heilandes voll aufzufassen. Dazu kommt, und das ist nicht unwichtig, dass die Kirche in den verschiedenen Gegenden schon so frühzeitig, wenigstens wol schon vor 150 n. Chr. in der Anerkennung grade dieser drei Evangelien sammt dem Johanneischen zusammenstimmt; wir dürfen also nicht zweifeln, dass die Kirche jener Zeit grade diese Evangelien von der noch älteren Kirche aus einer nahe an das apostolische Zeitalter sich anreihenden Zeit als die vor anderen glaubwürdigen und beglaubigten geschichtlichen Schriften über das Leben und Wirken des Herrn überliefert erhalten hat. Darnach können wir gewiss ohne Bedenken diese Evangelien alle vier als sichere Bestandtheile des Kanons betrachten, wenngleich das Johanneische wegen seines unmittelbar apostolischen Ursprungs noch um eine Stufe höher stehen wird als die synoptischen, wenigstens als irgend ein einzelnes derselben für sich genommen.

§. **259.** Die Apostel waren aber nicht bloss Zeugen für die Geschichte des Herrn, sondern traten auch anderweitig lehrend und handelnd auf; und auch in der Beziehung kommen sie für uns in Betracht. Wie wir mit gutem Grund

überzeugt sind, dass durch ihre Ueberlieferung die Person des Erlösers in ihrer wahren Gestalt dargestellt und seine Reden wesentlich in ihrem wahren Sinne überliefert sind, so glauben wir auch mit Recht, dass sie sein Werk in seinem Sinne fortgesetzt haben, und daher, auch wo sie nicht ausdrücklich Aussprüche Christi anführen, sondern wo sie selbst im Auftrage des Herrn in ihrem Berufe lehrend auftreten, in seinem Geiste reden und handeln. Das einzelne apostolische Wort hat nun zwar nach der Schrift selbst (vgl. 1. Kor. 7, 10. 12. 25) nicht die ganz gleiche absolute Autorität, wie das eigene Wort des Herrn selbst. Gleichwol hat die Kirche seit dem 2. Jahrh. mit Recht demjenigen eine kanonische Dignität beigelegt, was sich uns von den gesprochenen oder geschriebenen Worten dieser von dem Erlöser unmittelbar berufenen und unterwiesenen und von seinem Geiste erfüllten Jünger erhalten hat; daher haben auch die apostolischen Schriften, wiefern sie uns die Apostel in ihrer amtlichen Wirksamkeit treu vorführen, ein wesentlich gleiches kanonisches Ansehen wie die evangelischen. Zu diesen apostolischen Schriften gehören die *Apostelgeschichte,* sofern diese uns ein treues Bild von der Wirksamkeit der Apostel zur Gründung, Ausbreitung und Befestigung der Kirche gibt, und die uns erhaltenen *echten apostolischen Briefe.* Zu der Zahl dieser Apostel gehört aber ausser denjenigen, welche Jesus schon während seines Lebens um sich berufen hatte, von denen nur einige wenige uns Schriften hinterlassen haben, auch ganz entschieden *Paulus.* Denn er war nicht nur unmittelbar von dem erhöhten Herrn berufen und hatte von ihm die Erkenntniss des Evangeliums erlangt, sondern auch von den anderen Aposteln als ihr Genosse anerkannt, so dass sie das gemeinsame Arbeitsfeld mit ihm theilen. Somit treten in die Zahl der Schriften mit entschieden kanonischem Ansehen die *Paulinischen* Briefe neben dem *ersten Petrinischen* und den *drei Johanneischen,* von denen aber der erste auf jeden Fall sicherer dasteht als der zweite und dritte, theils wegen deren doch vergleichungsweise geringeren äusseren Beglaubigung, theils auch wegen ihres für das allgemeinere Interesse der Christenheit weniger bedeutenden Zweckes und Inhaltes. — Von anderen Schriften der neutestamentlichen Sammlung kommen zunächst die Briefe

der Brüder des Herrn in Betracht. Waren diese auch während des Lebens des Herrn nicht gläubig und gehörten sie auch später nicht zu der Zahl der eigentlichen Apostel, so finden wir sie doch zeitig neben den Aposteln als Lehrer der Kirche anerkannt und namentlich den *Jakobus* etwas später in einer so ansehnlichen Stellung, dass er noch zu Lebzeiten der Apostel als das eigentliche Haupt der Gemeinde zu Jerusalem gilt, und dass Paulus ihn, Petrus und Johannes als Säulen der Urgemeinde in eine Reihe stellt. Mit Recht setzen wir also den uns von ihm erhaltenen Brief den apostolischen Briefen an die Seite und weisen ihm wenigstens unter den nicht-apostolischen den ersten Platz zu, wie er dieses auch durch seinen Inhalt und den sich darin kundgebenden Geist vollkommen verdient. Er eignet sich zwar nicht in erster Linie, den Grund des christlichen Glaubens zu legen, aber er gehört zu den Schriften der Urkirche, welche vor allen geeignet sind, auf dem gelegten Grunde fortzubauen; und zu gewissen Zeiten ist es seine hohe Mission, vor dem Missbrauch der an sich echt evangelischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben zu warnen und auf die Gefahren der zu einseitigen Hervorhebung derselben hinzuweisen. — Bedeutend hinter diesem Brief steht der des *Judas* zurück; denn sein Verfasser, obwol gleichfalls ein Bruder des Herrn, hat doch jedenfalls eine viel geringere Stellung in der Kirche eingenommen, wie er denn selbst sehr das Bedürfniss gefühlt zu haben scheint, sich an seinen Bruder Jakobus und an die Apostel als Autoritäten anzulehnen; auch sein Inhalt weist, ganz anders als irgend ein anderes Buch des N. T., für die alte Geschichte auch auf ganz Apokryphisches hin. Aber der Kern des Briefes spricht einen sehr gediegenen urchristlichen Sinn aus, der das Unevangelische, das sich in der Kirche geltend zu machen wusste, von der evangelischen Gesinnung mit sicherem Bewusstsein zu scheiden und mit grossem Ernste zu rügen weiss; in dieser Beziehung bietet er noch mannichfaltige Veranlassung dar, zum Muster zu dienen, so dass wir ihm das Ansehen einer kanonischen Schrift zweiten Ranges mit vollem Rechte zuerkennen können. Dasselbe gilt, schon wenn wir auf ihren wahrscheinlichsten Ursprung sehen, von dem Brief *an die Hebräer* und der *Apokalypse*. Ist der erstere

von Apollo verfasst, so ist er das Werk eines schon im apostolischen Zeitalter so bedeutenden Lehrers, dass er an einer und derselben Gemeinde neben Paulus eine selbständige evangelische Wirksamkeit übte und dass Paulus ihn willig als seinen Mitarbeiter anerkannte, der das von ihm Gepflanzte begossen habe; einen solchen Mann sind auch wir berechtigt als unsern Lehrer über das Wesen des Reiches Gottes und dessen Verhältniss zu der früheren Ordnung der Dinge anzuerkennen; denn darauf bezieht sich der wesentliche Inhalt des Briefes, der bei vieler Originalität trefflich zu dem Apostolischen harmonirt, wobei wir nur Manches, was zur Form und Beweisführung gehört, von dem eigentlichen Glaubensinhalte unterscheiden müssen. Die *Apokalypse* aber ist zwar nicht apostolisch, aber die echte Schrift eines Mannes, der nicht nur dem apostolischen Zeitalter angehörte, sondern auch selbst den Herrn gehört hatte. Schon desshalb zählen wir auch sie den kanonischen Schriften zweiten Ranges bei; auch ihr Inhalt schliesst sie von den Schriften ersten Ranges aus. Denn gibt sich in dem Buche auch ein kräftiger christlicher Sinn zu erkennen, und besonders eine lebendige Zuversicht zu dem Herrn, zu der Kraft seines Geistes und zum sichern endlichen Siege des Reiches Gottes über die Welt und alle feindlichen Mächte, wie nur immer in den apostolischen Schriften: so bringt es doch schon der prophetische Charakter selbst, die durchgehende Beziehung auf die Zukunft der Kirche und der Welt, mit sich, dass das Buch nicht in dem Sinne und in dem Grade ein normatives und eigentlich kanonisches Ansehen haben kann, wie die meisten anderen Bücher des N. T., die geschichtlichen und die Lehrschriften; denn alles Prophetische überhaupt trägt mehr oder weniger, und gerade hier in hohem Grade ein poetisches Gewand an sich, so dass sich das eigentliche Dogmatische von dem Poetischen und Symbolischen der Einkleidung nur schwer mit einiger Sicherheit sondern lässt. Dazu kommt, dass die Apokalypse wider des Herrn Sinn für die Parusie und die Vollendung des Reiches eine genauere Zeitbestimmung zu geben gesucht hat, die sich überdies nicht bewährt hat. Wir können daher diesem Buche nur eine untergeordnete Autorität beilegen. Noch mehr gilt das von dem *zweiten Petrinischen* Briefe, wenn der-

selbe, wie sich nach äusseren und inneren Gründen nicht bezweifeln lässt, von einem späteren Schriftsteller in Petrus Namen verfasst ist. Denn so milde auch dieses Verfahren nach dem Gesichtspunkte des Zeitalters, dem der Brief seine Entstehung verdankt, zu beurtheilen ist, so können wir doch eine auf solche Weise entstandene Schrift nicht zu den Büchern rechnen, welche die Norm und Regel für den Glauben und das Leben der Christen bilden. Doch kann der Brief ohne Gefährdung des Glaubens zum praktischen Gebrauch immer benutzt werden, da er sich seinem wesentlichen Inhalte nach an das Apostolische anschliesst und sich wesentlich mit den apostolischen Schriften in Uebereinstimmung befindet; gerade desshalb hat die Griechische und Lateinische Kirche im 4. u. 5. Jahrhundert — mit Beseitigung der bisherigen Zweifel — den Brief in die Reihe der kanonischen Bücher aufgenommen. Wesentlich eben so, wie über diesen Brief, würde auch zu urtheilen sein, wenn sich etwa unter den Paulinischen Briefen der eine oder der andere fände, der erst von einem späteren Schriftsteller im Namen dieses Apostels verfasst wäre. Eine solche Annahme hat am meisten bei dem 1. *Timoth.-Br.* für sich; aber auch bei diesem steht dieselbe zur Zeit noch durchaus nicht so fest, dass wir berechtigt wären, ihn aus der Zahl der kanonischen Schriften auszuschliessen, denen er schon sehr früh angehört hat.

§. **260.** Als Resultat steht demnach fest, dass es unter den sogenannten apostolischen Büchern allerdings mehrere giebt, die wir nur als kanonische Schriften zweiten Ranges, als deuterokanonische Schriften, und zwar in verschiedenem Grade, betrachten können. Doch ist kein hinreichender Grund, eine derselben aus der Sammlung der neutestamentlichen Bücher selbst auszustossen, in der sie sich in dem bei weitem grössten Theile der Kirche seit länger als 1400 Jahren befinden. Auf der andern Seite ist aber noch weniger Grund, von anderweitigen Schriften des christlichen Alterthums, die wir in der älteren Kirche, besonders der Alexandrinischen, hin und wieder als Schriftautorität benutzt finden, die eine oder die andere noch in die neutestamentliche Sammlung aufzunehmen.

Es könnten hierbei überhaupt nur die Schriften der apostolischen

Väter in Betracht kommen, namentlich derjenigen, die auch schon im N. T. als christliche Lehrer und apostolische Gehülfen vorkommen, *Barnabas, Clemens v. Rom* (Phil. 4, 3) und *Hermas* (Röm. 16, 14). *Barnabas* nahm freilich für längere Zeit eine bedeutende Stellung in der Kirche ein. Doch ist der unter seinem Namen vorhandene Brief höchst wahrscheinlich unecht und auch durch seinen Inhalt, das grossentheils sehr Kleinliche und Spielende in der typisch-symbolischen Lehrweise nicht würdig, den neutestamentlichen Schriften an die Seite gesetzt zu werden. Clemens und Hermas aber treten schon unter den Gehülfen des Paulus zu wenig hervor, als dass wir ihnen als Lehrern gleiches Vertrauen schenken könnten wie z. B. dem Apollo. Auch ist der Brief des Clemens an die Korinther — die einzige der unter seinem Namen vorhandenen Schriften, welche wahrscheinlich echt ist — so wie der unter Hermas Namen vorhandene Pastor schon durch ihren Umfang und ihre Breite, die auch nicht durch einen irgend bedeutenden Inhalt aufgewogen wird, nicht wohl geeignet, Bestandtheile des N. T. abzugeben; die letztere Schrift ist obendrein durch ihren visionären Charakter dazu gar nicht geeignet.*)

*) Die Frage nach der Möglichkeit, den Pastor Hermae in die neutestamentl. Sammlung aufzunehmen, ist schon durch den Canon Muratori (Zle. 73—80, nach berichtigtem lat. Text: Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo (reg. 139—155) fratre ejus. Et ideo legi eum quidem oportet, se puplicare (= publicari) vero in ecclesia populo neque inter profetas completos numero neque inter apostolos in finem temporum potest) der Sache nach endgültig entschieden. Hermas ist gar kein unmittelbarer Apostelschüler und seine Schrift stammt erst aus der Mitte des saec. 2. Ueber Hermas vrgl. den die neuere Forschung zusammenfassenden Artikel von *Lipsius*, Bibel-Lexicon. III. 1871. S. 20 ff. — Clemens Romanus ist wol nicht der Phil. 4, 3 erwähnte gleichnamige Genosse des Paulus, da dieser wahrscheinlich ein Philipper war. M.

Dritter Haupttheil.

Geschichte des Textes des N. T.*)

Nach dem früher dargelegten Plane (§. 3) haben wir jetzt noch zu untersuchen, ob die Schriften des N. T., seit sie verfasst sind und zwar im Allgemeinen in der Gestalt, in der sie in den Kanon aufgenommen wurden, im Laufe der Zeit Veränderungen des Textes erfahren haben und welcherlei Art, welche Hülfsmittel wir besitzen, um dieses zu entdecken, und welche Versuche gemacht sind, den Text wieder auf seine authentische Beschaffenheit zurückzuführen.

Die Veränderungen, welche hier haben stattfinden können und auch wirklich stattgefunden haben, sind: a) Veränderungen der äusseren Gestalt des Textes, in Beziehung auf Schriftcharakter, Interpunktion, Abtheilungen u. dergl., die zur Bequemlichkeit der Leser fortwährend beibehalten werden können und theilweise beibehalten werden, ohne dass sich das als eine Corruption des Textes betrachten lässt; b) solche, welche wirklich den Sinn des Geschriebenen oder auch nur die Sprache betreffen, mögen sie von grösserer oder geringerer Bedeutung sein.

Geschichte der äusseren Gestalt des Textes.

§. **261.** 1) Wir unterscheiden in der Griechischen Schrift jetzt die grossen und die kleinen Buchstaben, von denen die ersteren nur am Anfange der Schriften, hinter grösseren Interpunktionszeichen oder am Anfange der Eigennamen angewandt

*) Vgl. *Tischendorf*, Bibeltext des N. T.'s in *Herzog's* Encyklopädie II. 1854. S. 158 ff. und: *Tischendorf*, Haben wir den ächten Schrifttext der Evangelisten und Apostel? Leipz. 1873. gr. 8. 25 SS. M.

zu werden pflegen. Diese nennt man *Uncial-Buchstaben*, die letztere *Cursiv-Schrift*. Die alten Griechen aber und so auch die neutestamentlichen Schriftsteller haben überhaupt nur die Buchstaben der ersteren Art, quadratförmig und aufrecht stehend und ohne Verbindung mit einander, angewandt. Diese Schrift erhielt sich auch ohne wesentliche Veränderung bis ins 9. Jahrhundert n. Chr. und findet sich in den ältesten unserer neutestamentlichen Handschriften. Erst um diese Zeit bildete sich aus derselben allmählich die Cursiv-Schrift, als zum schnelleren Schreiben bequemer und weniger Raum einnehmend; im 10. Jahrhundert war diese in ganz gewöhnlichem Gebrauch. Nur wenn man eine kostbarere und splendidere Abschrift verfertigen wollte, bediente man sich wol noch der Uncialschrift, namentlich auch mitunter für neutestamentliche Handschriften, wie z. B. in dem nach der Unterschrift im Jahre 949 geschriebenen Cod. S. der Evangelien (auf der Vatican. Bibliothek). Aber bei weitem die meisten Handschriften des N. T. seit dem Ende des 9. Jahrhunderts sind mit Cursivschrift.

Die Benennung unciales litterae (eigentlich Buchstaben von der Grösse eines Zolles) war schon zur Zeit des *Hieronymus* üblich;*) aber nur von besonders grossen Buchstaben in splendiden Handschriften, nicht im Gegensatze gegen eine andere Schriftform wie unsere Cursivschrift.

§. 262. 2) Die Alten und so auch die Griechen schrieben gewöhnlich nicht bloss ohne Interpunktion, sondern auch ohne Wortabtheilung (scriptio continua). Zwar spricht schon *Aristoteles* (Rhetor. III. 5) von Interpunktionszeichen, und *Aristophanes von Byzanz* zu Alexandrien (c. 200 v. Chr.) soll dieselben in ein System gebracht haben; auch bei Cicero u. A. finden wir Spuren von Interpunktionen (vgl. *Jahn* bibl. Archäol. I. 1. S. 477 f.). In einem unter dem Namen des *Dionysius Thrax* (unter Pompejus zu Rom) vorhandenen grammatischen Werke wird ausdrücklich eine dreifache Interpunktion unterschieden: a) στιγμὴ τελεία, b) στ. μέση, c) ὑποστιγμή, wodurch ohne Zweifel drei verschiedene Interpunktionszeichen bezeichnet werden. Allein diese Zeichen wurden

*) Praef. in Jobum fin.: Habeant, qui volunt, veteres libros vel in membranis purpureis, auro argentoque descriptos vel *uncialibus, ut vulgo ajunt, litteris*, onera magis exarata quam codices, dummodo mihi meisque permittant pauperes schedulas et non tam pulchros codices quam emendatos.

hauptsächlich nur in den Schulen der Grammatiker bei älteren Schriften angewandt, an einzelnen Stellen, wo die Verbindung zweifelhaft sein konnte oder schon streitig war; nicht leicht aber wurden sie durchgehend von den Verfassern selbst gebraucht. Namentlich die neutestamentlichen Schriften haben die Verfasser wol ohne Wortabtheilung und Interpunktionszeichen geschrieben und ausgegeben, und nur allenfalls den Anfang neuer Abschnitte angedeutet. Sonst wurde die Abtheilung und Verbindung dem Urtheile der Leser überlassen. In der That haben auch noch mehrere der ältesten unserer neutestamentlichen Handschriften so gut wie keine Wortabtheilung und Interpunktionszeichen, z. B. der Cod. Vat. u. a. Bei den Kirchenschriftstellern finden wir daher öfters Streitigkeiten darüber, wie abzutheilen, mit welchem Worte ein Satz anzufangen oder zu beendigen sei etc., ohne dass sie sich jemals auf alte correcte Handschriften berufen, in denen sich eine von den Schriftstellern selbst bemerklich gemachte Abtheilung oder Interpunktion erhalten habe.

So stritt man über die richtige Interpunktion in Joh. 1, 3. Irenäus, Tertullian, Clemens Al. und andere Alexandriner nehmen hier ὃ γέγονεν mit zum folgenden Gliede: was da geworden war, war in Ihm Leben, oder, was in Ihm geworden war, war Leben. So auch mehrere Handschriften und Ausgaben (auch noch Lachmann im Texte). Diese Abtheilung ward später von den Kirchenlehrern theilweise verworfen, wol besonders weil die Stelle nach derselben von den Macedonianern benutzt ward für ihre Behauptung, dass auch der heilige Geist ein Geschöpf des Sohnes sei; so von *Epiphanius* (Ancoratus 75), der οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ zusammennimmt, und von *Chrysostomus* (Homil in Joann.), der ὃ γέγονεν mit zum Vorhergehenden gezogen haben und mit ἐν αὐτῷ ein neues Glied anfangen will.*) Diese Verbindung ist nun allerdings ohne Zweifel die vom Evangelisten beabsichtigte. Aber nach den Aeusserungen des Chrysostomus, Theodoret u. A. war ihnen nicht das Mindeste darüber bekannt noch setzten sie voraus, dass schon der Evangelist diese oder überhaupt irgend eine Abtheilung durch Zeichen in der Schrift an die Hand gegeben habe.

Durch den Mangel an Wortabtheilung und Interpunktionszeichen musste die Auffassung des Sinnes sehr erschwert und

*) Οὐ γὰρ δὴ τὴν τελείαν στιγμὴν τῷ οὐδὲ ἕν ἐπιθήσομεν κατὰ τοὺς αἱρετικούς (die Macedonianer). Ἐκεῖνοι γὰρ βουλόμενοι τὸ πνεῦμα κτιστὸν εἰπεῖν, φασιν ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν — — διὸ ταύτην ἀφέντες, ἐπὶ τὴν νενομισμένην ἔλθωμεν ἀνάγνωσίν τε καὶ ἐξήγησιν· τίς δέ ἐστιν αὕτη; τὸ μέχρι τοῦ ὃ γέγονεν ἀναπαῦσαι τὸν λόγον. εἶτα ἀπὸ τῆς ἑξῆς λέξεως ἄρξαθαι τῆς λεγούσης· ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.

vielfach unsicher werden, und vielfach wurde auch auf sicher falsche Weise verbunden, vgl. *Hug* I. §. 43. Je mehr man sich aber in der Kirche mit den neutestamentlichen Schriften beschäftigte, desto mehr fühlte man das Bedürfniss, das Verständniss durch Interpunktion zu erleichtern. Das geschah durch einzelne Abschreiber (oder Besitzer von Handschriften) zunächst nur bei einzelnen Stellen, wo die Interpunktion streitig und auf die Auffassung des Sinnes von Einfluss war, namentlich auch in dogmatischer Beziehung; wie z. B. Cod. Alex. und Cantabr., die im Allgemeinen in der scriptio continua geschrieben sind, aber Joh. 1, 3 hinter *οὐδὲ ἕν* nach der Verbindungsweise der Alexandriner einen Punkt haben. Allmählich wurde die Bezeichnung der Interpunktion durchgehender, indem man wenigstens grössere Perioden durch einen Punkt oder durch Abbrechen der Zeilen von einander schied, wie z. B. im Cod. Alex. am Schlusse der Sätze überhaupt ein Punkt in der Höhe gesetzt ist, selten auch bei Unterabtheilungen der Sätze; jedoch geschah das noch nach dem freien Ermessen der einzelnen Abschreiber.

Eine festere Gestalt aber erhielt diese interpungirende Schreibweise wenigstens theilweise für längere Zeit nach der Mitte des fünften Jahrhunderts durch *Euthalius,* Diaconus in Alexandrien, der in einer von ihm im Jahre 458*) besorgten, dem Patriarchen von Alexandrien dedicirten Ausgabe der Paulinischen Briefe zur Bequemlichkeit für Leser und Vorleser in die einzelnen Zeilen nur so viele Worte setzte, als hinter einander ohne Absetzung des Athems gelesen werden sollten, um den Schriftsteller verständlich und wohltönend vorzutragen, *πρὸς εὔσημον ἀνάγνωσιν;* und einige Jahrzehende später richtete er die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe ebenso ein.

Er redet von seiner Einrichtung selbst in einer Schrift, herausgegeben von *Zacagni* Collectanea monum. vet. Eccles. Graec. Rom 1698. I. 403 ff. und *Gallandi* Biblioth. patrum X. 199 ff. Bei dieser Abtheilung war weniger das logische Verhältniss der einzelnen Theilchen der Rede zu einander, als rhythmische Rücksicht maassgebend, indem er da absetzte, wo der Leser die Stimme etwas einhalten sollte. Daher sind auch die einzelnen Zeilen, *στίχοι* genannt — wie er diese Weise zu schreiben als

*) Nicht, wie jetzt gewöhnlich angegeben wird, 462; er selbst nennt das Jahr 174 der Diocletianischen Aera = 458.

στιχηδὸν oder στιχηρῶς γράφειν, στιχομετρία bezeichnete — von verschiedener Grösse, im Allgemeinen in den Episteln kleiner als in der geschichtlichen Erzählung der Apostelgeschichte; vgl. z. B. Apg. 1, 1 f. u. Tit. 2, 2 f. bei *de Wette* §. 29 a. Anm. b. Euthalius hatte bei dieser Einrichtung wol die Weise vor Augen, wie man schon früher die poetischen Bücher und Abschnitte des A. T. zu schreiben gewohnt war. Ohne gehörigen Grund meint *Tregelles*, dass Euthalius selbst diese Einrichtung bei den genannten neutestamentlichen Büchern schon vorgefunden und sie nur (von Pamphilus) sich angeeignet habe.

Ob Euthalius selbst vielleicht später auch die Evangelien in dieser Weise stichometrisch geschrieben hat, ist nicht bekannt; nach *Tregelles* sind die Evangelien schon vor den anderen Schriften auf diese Weise geschrieben, was sich aber nicht irgend wahrscheinlich machen lässt. Aber sicher ist, dass später auch sie so eingerichtet sind. — Diese stichometrische Schreibweise fand bald auch ausserhalb Aegyptens vielen Beifall; sie findet sich auch noch in mehreren der ältesten unserer Handschriften; s. *Hug* I. §. 44 (ed. 4. S. 218 Anm.). Später unterliess man, wol zur Ersparung des Raumes, mit den einzelnen Stichen wirklich neue Zeilen anzufangen, machte aber doch den Umfang derselben bemerklich, indem man die einzelnen durch einen Punkt von einander trennte oder den Anfang derselben durch einen grösseren Buchstaben bezeichnete (s. *de Wette* §. 29 b). — Sehr üblich aber wurde es, die Stichen der einzelnen Bücher zu zählen und die Zahl am Ende anzugeben; diese Angaben wurden auch später beibehalten und finden sich noch in vielen Handschriften, die nicht mehr stichometrisch geschrieben sind (s. *Hug* a. a. O.).

Bei den Evangelien findet sich in einigen Handschriften ausser der Zahl der Stichen auch die der ῥήματα angegeben, wol nicht die Zahl der Wörter, denn dazu ist die angegebene Zahl viel zu gering, sondern die der einzelnen Glieder oder Sentenzen. Die angegebenen Zahlen der ῥήματα und die der Stichen differiren nicht viel von einander; die der ῥήματα ist wenig grösser oder selbst geringer als die der Stichen (s. *R. Simon's* Krit. Schr. üb. d. N. T., Deutsche Uebersetzung I. 789). Das eigentliche Verhältniss beider zu einander ist nicht klar; die Eintheilung in ῥήματα ist vielleicht eine spätere Emendation der Abtheilung in Stichen.

In den stichometrischen Handschriften aber bilden die einzelnen Stichen, seien sie mit oder ohne Absetzung neuer Zeilen geschrieben, die einzige Interpunktion. Wo aber die stichometrische Schreibart nicht angewandt ward, machte sich natürlich das Bedürfniss wieder fühlbar, zur Erleichterung

des Verständnisses anderweitige Interpunktionszeichen anzuwenden; dergleichen finden sich denn, auch ohne vollständige Wortabtheilungen, in verschiedener Weise.

In einigen Handschriften findet sich für alle Interpunktionszeichen ein Kreuz, oder zwei über einander stehende Punkte; in anderen steht das Kreuz am Ende vollständigerer Sätze (statt unseres Punktes); andere haben ausser dem Punkte noch einen Strich, wie unser Komma. Andere haben ein dreifaches Interpunktionszeichen, wie es nach *Dionysius Thrax* (s. S. 683) wahrscheinlich schon bei den Griechischen Grammatikern üblich war, und ausdrücklich von *Isidorus Hispalensis* († 636) in s. Origines I. 19 angegeben wird,*) so dass das grösste Interpunktionszeichen, am Schlusse einer Periode, ein Punkt in der Höhe (wie jetzt unser Kolon) ist, das mittlere (in dem Werthe unseres Kolon) ein Punkt in der Mitte der Buchstaben, das geringste (in dem Werthe unseres Komma) ein Punkt in der Basis des Buchstabens. So z. B. in Cod. E. der Evangelien (Basileensis).

Unsere gegenwärtige Punktationsweise hat ihre Vollendung erst geraume Zeit nach Erfindung der Buchdruckerkunst, am Anfange des 16. Jahrhunderts, durch Aldus und Paulus Manutius erhalten. Die durchgehende Wortabtheilung — durch Punkte oder Zwischenräume zwischen den einzelnen Wörtern — ist wol nicht vor dem 9. Jahrhundert üblich geworden.

Ueber die Richtigkeit der Punktation und Wortabtheilung können demnach keine äusseren Zeugen entscheiden.

Was auch die ältesten Handschriften darbieten, rührt nicht von den Verfassern her, sondern von den Herausgebern, Abschreibern und Lesern und gibt nur Zeugniss über *ihre* Ansicht und Auffassung der Stellen. Die Entscheidung in zweifelhaften Fällen können hier nur innere Gründe geben, die Angemessenheit dieser oder jener Abtheilung und Verbindung, auch in Beziehung auf Wortabtheilung, z. B. ob Phil. 1, 1 *σὺν ἐπισκόποις* zu lesen sei oder mit Chrysost. und manchen Handschriften *συνεπισκόποις*, Gal. 1, 9 *προειρήκαμεν* oder *προείρηκα μὲν* u. s. w., eben so in Beziehung auf Interpunktion. Vgl. **Rogall*, Diss. de auctoritate et antiquitate interpunctionis in N. T. Königsberg 1734. 4.

§. 263. 3) Dasselbe gilt von den Accenten, den Spiritus

*) Ubi in initio pronuntiationis necdum plena pars sensus est, et tamen respirare oportet, fit comma, id est particula sensus, punctusque ad unam literam ponitur et vocatur subdistinctio ab eo, quod punctum subtus, id est ad unam literam accipit. Ubi autem in sequentibus jam sententia sensum praestat, sed adhuc aliquid superest de sententiae plenitudine, fit colon mediamque literam puncto notamus et mediam distinctionem vocamus, qui punctum ad mediam literam ponimus. Ubi vero jam per gradus pronuntiando plenam sententiae clausulam facimus, fit periodus, punctumque ad caput literae ponimus et vocatur distinctio i. e. disjunctio, quia integram separat sententiam.

und dem Jota subscriptum, die ebenfalls von den neutestamentlichen Schriftstellern selbst sicher nicht herrühren.

a) Unser jetziges *Accentuationssystem* für das Griechische wird dem *Aristophanes von Byzanz* (200 v. Chr.) beigelegt; doch wurde es lange Zeit wol nur in den Schulen der Grammatiker und in Beziehung auf die Schriften der Klassiker angewandt, ohne dass schon die Schriftsteller selbst bei dem Schreiben sich desselben bedienten; sicher hat das keiner der neutestamentlichen Schriftsteller gethan. Nach *Epiphanius* de ponder. et mensur. c. 2*) waren zu seiner Zeit die alttestamentlichen Bücher in der Griechischen Uebersetzung von *Einigen* mit Accenten versehen — was er *στίζειν κατὰ προσωδίαν* nennt —; das geschah höchst wahrscheinlich damals wol auch von einzelnen Abschreibern des N. T. So hat *Euthalius***) bei seiner stichometrischen Ausgabe der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe die Accente beigefügt. Ebenso finden wir die Accente auch in mehreren der ältesten Handschriften des N. T.; aber in anderen alten Handschriften fehlen sie, und in allgemeineren Gebrauch kamen sie nicht vor dem 10. Jahrhundert.

b) Der *Spiritus asper* wurde in alter Zeit von den Griechen als ein besonderer Buchstabe geschrieben, H (woraus das Lateinische H); so noch auf alten Denkmälern (z. B. *HOI* = *οἱ*), durchaus aber nicht in Handschriften. Durch Aristophanes von Byzanz wurde dafür das Zeichen ⊦ eingeführt, und ein entsprechendes für den Spiritus lenis ⊣ (die beiden Hälften der Figur des H); aus dieser Gestalt, worin sie sich z. B. im Cod. Vat. finden, hat sich die jetzige Gestalt derselben entwickelt. Aber in mehreren der ältesten Handschriften finden sich keine Accente, und höchst wahrscheinlich haben die neutestamentlichen Schriftsteller selbst sie nicht angewandt, wenigstens sicher nicht durchgehend.

c) Das *„Jota subscriptum"* wurde in alter Zeit als ein Jota hinter dem Vocale geschrieben, z. B. *ΤΥΧΗΙ, ΟΛΩΙ;* so noch auf alten Inschriften; aber öfters wird es schon auf

*) *Ἐπειδὴ δέ τινες κατὰ προσωδίαν ἔστιξαν τὰς γραφὰς, καὶ περὶ τῶν προσωδῶν τάδε· ὀξεῖα΄, θασεῖα῾, βαρεῖα`, ψιλὴ᾽, περισπωμένη῀ κ. τ. λ.*

**) S. 201 bei Gallandi: *Τὴν τε τῶν πράξεων βίβλον ἅμα καὶ καθολικῶν ἐπιστολῶν ἀναγνῶναι κατὰ προσωδίαν . . . . . προσέταξας, ἀδελφὲ Ἀθανάσιε.*

den ältesten ganz weggelassen. Für den gewöhnlichen Gebrauch kam es immer mehr ab, und in den ältesten Handschriften des N. T. findet es sich nicht, sondern erst wieder in späteren mit Cursivschrift, wo es indessen *gewöhnlich* als subscriptum geschrieben ist; dieses Jota subscriptum aber ist überhaupt erst mit der Currentschrift üblich geworden. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben die neutestamentlichen Schriftsteller es nicht gesetzt, weder als postscriptum noch als subscriptum.

Ist das Angeführte richtig, so lässt sich nicht nach Handschriften und andern äusseren Zeugen entscheiden, ob irgendwo αὕτη oder αὐτή oder αὐτῇ zu lesen ist, sondern nur nach dem Zusammenhange.

§. 264. 4) Die Eintheilung unserer neutestamentlichen Bücher in *Kapitel* und *Verse* rührt nicht von den Verfassern her, und die gegenwärtige ist erst ziemlich späten Ursprungs. Solche Abtheilungen wie unsere Verse haben die neutestamentl. Autoren sicher nicht gemacht, so wenig wie andere prosaische Schriftsteller alter und neuer Zeit ihre Schriften in solche kleine Theilchen zerschneiden. Ob sie *grössere* Abschnitte in der Schrift irgend wie bemerklich gemacht haben, durch eine neue Zeile, kleine Zwischenräume u. dergl., wissen wir nicht; aber gewiss ist es von ihrer Seite nicht so geschehen, dass man darauf ein besonderes Gewicht gelegt und die unveränderte Beibehaltung derselben als mit zur Integrität des Textes gehörend betrachtet hätte; am wenigsten haben die Verfasser selbst solche Abschnitte numerirt. Indess, als die Schriften in der Kirche zu Ansehen kamen und hier regelmässig gelesen und erklärt wurden, fing man wol an, nach dem Inhalte die einzelnen Abschnitte einer Schrift in ihrem Verhältnisse zu einander mehr zu beachten und auch äusserlich als solche zu bezeichnen, theilweise wol schon im 2. Jahrhundert.

Tertullian spricht mehrmals von capitulis einer Schrift, z. B. des Ev. Joh., des 1. Kor.-Br.; s. namentlich ad uxorem II. 2: numquid, inquam, de illo capitulo sibi blandiuntur primae ad Corinthios, ubi scriptum est: si quis frater infidelem habet uxorem; ferner de pudic. 16, de carne Christi 19. *Dionysius Al.* (bei Euseb. VII. 25) sagt, dass Einige vor ihm die Apokalypse von Kapitel zu Kapitel (κατ' ἕκαστον κεφάλαιον) geprüft hätten. Das sind wahrscheinlich nicht, wie Manche meinen (auch *de Wette, [Reuss,] Tregelles*), bloss ideelle Abtheilungen, die jeder Leser sich beim Lesen nach Belieben machte, sondern sie waren in den Hand-

schriften als einzelne Abschnitte auch irgendwie äusserlich bemerkbar gemacht.

Doch verfuhren die Abschreiber hierbei wol noch ganz frei, ohne dass sie an eine bestimmte Abtheilung, die sie vorfanden, gebunden waren. Dieses trat erst später ein, obwol noch lange vor unserer Kapitel-Eintheilung. Ich bemerke in der Beziehung Folgendes:

a) Bei den Evangelien ward eine Eintheilung in kleinere Abschnitte, vorzugsweise κεφάλαια genannt, viel kleiner als unsere Kapitel,*) sehr verbreitet. Diese Kapitel heissen die Ammonianischen oder Ammonianisch-Eusebianischen. *Ammonius* von Alexandrien, um die Mitte des 3. Jahrhunderts, besorgte eine Evangelien-Harmonie, τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον, wie Eusebius es in einem Briefe an Karpianus nennt; er hatte den Matthäus zu Grunde gelegt und den Erzählungen dieses Evangelisten die entsprechenden der anderen Evangelien gegenübergestellt, und dabei wol diejenigen, welche Matthäus überhaupt nicht hat, eingeschaltet. Daran schloss *Eusebius* sich bei der Anfertigung seiner zehn sogenannten *canones* an, in denen angegeben ward, welche der einzelnen Kapitel in den verschiedenen Evangelien einander entsprechen; im ersten Kanon führte er diejenigen Kapitel auf, welche alle vier Evangelisten mit einander gemein haben, im dritten, die bei Matthäus, Lucas und Johannes gemeinsamen u. s. w., im neunten solche, welche Lucas und Marcus allein haben, im zehnten diejenigen, welche sich nur in einem der Evangelien finden. Dabei wurden die Kapitel numerirt, für jedes Evangelium je besonders nach der Reihenfolge in demselben, bei Matthäus von 1—355, und so jedesmal mit eigener Zählung von No. 1 an auch bei den drei anderen Evangelien. Ob diese Numerirung schon von Ammonius herrührt, der sie vor der Anfertigung seiner Evangelien-Harmonie gemacht und bei derselben zu Grunde gelegt haben müsste, oder erst von Eusebius (wie *Wetstein* Prolegg. p. 69 f.), scheint nicht sicher zu sein. In den Handschriften aber, sowol den Griechischen

*) Matthäus enthielt 355, Marcus 234, Lucas 342, Johannes 231, zusammen 1162; so wird die Zahl derselben angegeben von *Cäsarius* (einem Bruder des Gregor von Nazianz) dial. 1 resp. 39 und von *Epiphanius* ancor. 50 p. 54, und damit stimmen auch die Handschriften, welche diese Eintheilung haben.

als den Lateinischen, wurden diese Kapitel mit der betreffenden Nummer notirt, und dabei zugleich der Kanon, in welchem die einzelnen Abschnitte gehören, angemerkt, das Letztere unterhalb der Ziffer des Kapitels.

Z. B. für Matth. 1, 19 ff.: $\frac{\Delta}{I}$, d. i. das 4. Kapitel des Matthäus, gehörend zum 10. Kanon, als ein Abschnitt, der sich bloss bei diesem Evangelisten findet; für Marc. 1, 7—8: $\frac{\Delta}{A}$, d. i. das 4. Kapitel des Marcus, zum ersten Kanon gehörend = ein Abschnitt, wofür sich Parallelen auch in den drei anderen Evangelien finden. Diese Angabe sowol jener Kapitel als der canones ist in manche besonders ältere Ausgaben des Griechischen Textes und der Lateinischen Uebersetzung der Evangelien aufgenommen; so auch noch für den Griechischen Text in der kleinen Ausgabe von Matthäi und in Tischendorfs ed. 7. crit. maj. [und min.], für die Vulgata in der grösseren Lachmannschen Ausgabe.

b) Später findet sich neben diesen Ammonianisch-Eusebianischen Kapiteln eine Eintheilung der Evangelien in grössere Abschnitte, welche τίτλοι heissen, ohne Zweifel daher, weil es gewöhnlich war, den einzelnen eine Inhaltsanzeige, einen titulum vorzusetzen; bei den Lateinern heissen sie *breves*, wie die Inhaltsverzeichnisse breviaria. Der Urheber dieser Eintheilung ist nicht bekannt; vor dem 5. Jahrhundert sind sie wol nicht üblich geworden; dagegen sind sie bei *Euthymius* und *Theophylakt* allein im Gebrauch und kommen in den Handschriften neben den anderen vor.

Ihre Zahl beträgt, wie schon *Suidas* z. d. W. angibt — in ausdrücklicher Unterscheidung von den κεφάλαια — und womit auch die Handschriften der Evangelien übereinstimmen, für Matthäus 68, für Marcus 48, für Lucas 83, für Johannes 18; sie kommen also der Grösse unserer gegenwärtigen Kapitel viel näher als die Ammonianisch-Eusebianischen κεφάλαια, sind aber mit Ausnahme des Johannes doch noch bedeutend kleiner.

c) Was die anderen neutestamentlichen Bücher betrifft, so hat *Euthalius* bei seiner stichometrischen Ausgabe der Apostelgeschichte und der Briefe τὴν τῶν κεφαλαίων ἔκθεσιν vorgesetzt, die er bei den Paulinischen Briefen schon vorfand,*) bei der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen aber selbst verfertigte, d. h. eine Inhaltsangabe der verschiedenen κεφάλαια. Die κεφάλαια selbst müssen also als fest-

*) ... ἐνὶ τῶν σοφωτάτων τινὶ καὶ φιλοχρίστῳ πατέρων ἡμῶν πεπονημένην. Man denkt hierbei an den Theodor von Mopsvestia; doch ist das nicht sicher.

stehende Abschnitte schon vorher üblich gewesen sein. Doch ist uns nicht bekannt, seit wann, und von wem sie herrühren.

In der Ausgabe des Euthalius wurden dieselben mit Buchstaben numerirt. Ihre Zahl s. bei *de Wette* §. 30 c. Anm. a; die Apostelg. hatte 40 Kapitel, der Römer-Br. 19, 1. Kor. 9, Gal. 12, 1. Joh. 7, 1. Tim. 18; sie waren also bei verschiedenen Büchern von verschiedener Grösse, meistens kleiner, als unsere gegenwärtigen Kapitel, nur selten grösser.

Solche Inhaltsverzeichnisse, bei den Lateinern *capitulationes* genannt, wurden später gewöhnlich den Handschriften am Ende hinzugefügt. — Euthalius spricht auch noch von kleineren Abtheilungen (*ὑποδιαιρέσεις*), die er durch Asterisken bezeichnet habe.

d) Die Apokalypse wird von *Andreas Cäsareensis* in 24 *λόγους* und 72 *κεφάλαια* eingetheilt.

e) Unsere gegenwärtige Kapitel-Eintheilung ist erst aus dem 13. Jahrhundert und rührt wahrscheinlich von dem Cardinal *Hugo Carensis* (a sancto Caro, St. Cher † 1263) her.

Dieser machte sie in seiner Lateinischen Postille über die Bibel für das A. u. N. T. (vgl. Einl. i. A. T. §. 334), um für eine von ihm beabsichtigte Concordanz über die Vulgata genauer citiren zu können. Diese neue Eintheilung fand in der abendländischen Kirche bald Eingang, und schon im saec. 13 fingen hier auch andere Theologen an, nach ihr zu citiren. Erst aus der Vulgata ist sie auch auf den Grundtext übertragen, wol nicht vor saec. 15 med. (vgl. *Tregelles* S. 33). Sie findet sich schon in den ersten und allen folgenden gedruckten Ausgaben des N. T.

f) Unsere Versabtheilung rührt von *Rob. Stephanus* 1551 her.

Hugo hat auch die einzelnen Kapitel wieder in kleinere Abschnitte eingetheilt, jedoch grössere als unsere Verse, die er mit grossen lateinischen Buchstaben ABCDEFG bezeichnete. Diese sind in die gedruckten Ausgaben nicht aufgenommen. Doch empfand man wol bald das Bedürfniss, zu genauern Citationen auch kleinere Abschnitte zu haben. So hat *Pagninus* in seiner neuen Lateinischen Uebersetzung der Bibel 1528 beim N. T. die Kapitel in Verse eingetheilt und diese numerirt; doch sind seine Verse länger als die gegenwärtigen. Die letzteren rühren von *Robert Stephanus* (Etienne) her; als er, wegen seiner grossen Ausgabe des N. T. (1550) von der Sorbonne in Paris angefeindet und verfolgt, sich nach Genf begab, hat er auf der Reise von Paris nach Lyon, und zwar meistens reitend (inter equitandum), diese Eintheilung gemacht. Diese Verse finden sich zuerst in der vierten Ausgabe des Stephanus'schen N. T. 1551, und von da sind sie bald allgemein üblich geworden, sowol in der katholischen, als in der evangelischen Kirche, für den Originaltext wie für die Uebersetzungen. Wenn übrigens *Stephanus* in der Vorrede zu jener Ausgabe von 1551 sagt, er sei bei dieser Einrichtung den ältesten Griechischen und

Lateinischen Handschriften gefolgt, so könnte er allenfalls nur die alte Stichen-Abtheilung gemeint haben, die er nachgeahmt habe; er drückt sich aber ohne Zweifel so nur aus, um nicht durch die Neuheit der Sache Anstoss zu erregen.

g) Diese Eintheilungen können also irgend eine bindende Autorität für uns nicht haben, da sie nicht von den Schriftstellern selbst herrühren, sondern aus viel späterer Zeit, von Männern, welche dabei *ihrer* Weise, die grösseren und kleineren Abschnitte der Schrift in ihrem Verhältnisse zu einander aufzufassen, gefolgt sind.

Für den Gebrauch der heiligen Schrift bietet diese jetzt feststehende Kapitel- und Verseintheilung grosse Bequemlichkeit dar, so dass es durchaus nicht rathsam ist, dieselbe wieder zu ändern. Freilich in zahlreichen Fällen ist nicht auf richtige, dem Sinne entsprechende Weise abgetheilt. Daher können diese Einrichtungen für die Auslegung leicht irreführend sein, wenn man ihnen ein besonderes Gewicht beilegt; dazu trägt die Unsitte bei, dass in so vielen Ausgaben auch des Griechischen N. T., nicht bloss die Kapitel, sondern auch die einzelnen Verse je mit neuen Zeilen anfangen, während die einzelnen Verse doch nichts weniger als stets einzelne selbständige Gedanken enthalten. Der Ausleger darf diesen Abtheilungen eben so wenig ein irgend bindendes Ansehen beilegen als z. B. der gewöhnlichen Interpunktion.

§. **265.** 5) Von den bisher betrachteten Abtheilungen verschieden sind die für die kirchliche Vorlesung bestimmten, die sich zuletzt zu unseren Perikopen gestaltet haben.

In der Kirche wurden schon ziemlich frühzeitig, nachdem die neutestamentlichen Schriften zu Ansehen gekommen waren, auch diese neben den alttestamentlichen Büchern zum öffentlichen Vorlesen zur Erbauung und Belehrung der Gemeinde angewandt. Doch dauerte es geraume Zeit, bis dieses auf gleichmässige Weise geschah. Lange wurden die Schriften in frei gewählten Abschnitten in den Gemeindeversammlungen vollständig gelesen. Nur an den Festtagen unterbrach man diese Lesung durch die auf die Feste sich beziehenden Abschnitte; so las man Ostern die Auferstehungsgeschichte nach den vier Evangelien, den einen Tag nach dem einen, den andern Tag nach dem andern; die Leidensgeschichte wurde nur an einem Tage gelesen, nach Matthäus. In der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten wurde in verschiedenen Gegenden der Kirche die Apostelgeschichte gelesen, in der Gallicanischen und Spanischen Kirche in demselben Zeitraume auch die Apokalypse. *Euthalius* hat nach seiner eigenen Angabe die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe in seiner stichometrischen Ausgabe in so viele *ἀναγνώσεις* eingetheilt, als es Sonntage gab, mit Einschluss der hohen Festtage, nämlich in 57, von denen die einzelnen meistens mehrere unserer Kapitel, 2—5, umfassen; s. *de Wette* §. 31 a. Anm. b. Diese Eintheilung scheint Euthalius selbst gemacht zu haben, jedoch wurde sie nicht gerade allgemeiner herrschend. Um diese

Zeit aber wurde es üblich, nicht mehr die ganzen neutestamentlichen Bücher in solche *ἀναγνώσεις* einzutheilen, sondern, wie die Juden mit den Haphtharen in Beziehung auf ihre prophetischen Schriften verfahren waren, bloss einzelne Abschnitte zum Behufe der Vorlesung auszuheben, für jeden Sonn- und Feiertag einen aus den evangelischen, einen aus den apostolischen Schriften. Das geschah in der abendländischen Kirche schon seit der Mitte des 5. Jahrhunderts; *Claudius Mamercus* verfertigte ein solches Lectionarium für die Gallicanische Kirche 450, *Musäus* 458 ein anderes für die Kirche in Marseille; in den Griechischen Kirchen wurden dergleichen Lectionarien erst seit dem 8. Jahrhundert, seit *Johannes Damascenus* üblich. Daraus sind unsere Perikopen hervorgegangen, deren genauere Bildungsgeschichte, die manches Dunkle darbietet, in die praktische Theologie gehört; s. darüber namentlich *E. Ranke,* Das kirchliche Perikopensystem etc. Berlin 1847. — Diese kirchlichen Vorlesestücke wurden denn auch in besondere Bücher geschrieben, *ἐκλογάδιον, lectionarium;* die mit dem Abschnitten aus den Evangelien heissen *evangeliarium* oder *evangelistarium,* die aus den Briefen *epistolare* oder, besonders aus den Paulinischen Briefen, *ἀπόστολος,* sowie aus der Apostelgeschichte *πραξαπόστολος.* Aber auch in anderen vollständigen Handschriften der neutestamentlichen Schriften finden sich Anfang und Ende derselben bemerklich gemacht; und so auch in verschiedenen gedruckten Ausgaben des Griechischen N. T., z. B. noch in beiden von *Matthäi.*

§. **266.** 6) Von den in den Handschriften und Ausgaben gewöhnlichen *Titeln* oder *Ueberschriften* der neutestamentlichen Bücher ist in Beziehung auf die Evangelien, die Apostelgeschichte, den Hebräerbrief, auch den Epheserbrief schon bei der Behandlung dieser Bücher selbst die Rede gewesen. Wie bei diesen Schriften rühren auch bei den anderen Schriften die Titel in der vorliegenden Gestalt im Allgemeinen nicht gerade von den Verfassern der Bücher her; das ergibt sich bei mehreren deutlich aus ihrer Beschaffenheit, z. B. erster oder zweiter Brief (des Paulus) an die Korinther, erster, zweiter oder dritter Brief des Johannes u. s. w. In der Form bieten auch theilweise die verschiedenen Handschriften etc. Abweichungen dar, aber nicht wesentliche; auch stimmen sie in sachlicher Beziehung sehr mit einander überein und entsprechen der alten kirchlichen Ueberlieferung über diese Schriften.

Ausserdem haben die meisten Handschriften am Ende der einzelnen Bücher *Unterschriften,* hinsichtlich deren aber viel weniger Uebereinstimmung herrscht. Sie geben zum Theil auch wieder den Verfasser der betreffenden Schrift an, oder dass das Buch zu Ende sei, so wie Zeit und Ort der

Abfassung u. dergl.; so z. B. namentlich bei den Paulinischen Briefen, wo einige auch den Ueberbringer bezeichnen. Diese rühren alle anerkannt erst von späteren Abschreibern her. In den ältesten Handschriften fehlen sie fast ganz, in anderen älteren sind sie einfacher als in den späteren. Die in den meisten Handschriften sich findenden sind die, welche Euthalius in seiner stichometrischen Ausgabe hat, und diese, obwohl zum Theil anerkannt falsch, sind auch in die meisten früheren Ausgaben des N. T. aufgenommen.

Z. B. wenn der Brief an die Galater bezeichnet wird als von Rom geschrieben, der 1. Thessal. von Athen. Die neueren kritischen Ausgaben haben sie mit Recht ganz fortgelassen.

Zur inneren Textgeschichte.

§. 267. Hat sich der Text der neutestamentlichen Bücher, so haben wir hier zu fragen, seit der Abfassung derselben ganz unverfälscht erhalten, oder hat er im Laufe der Zeit auch solche Veränderungen erfahren, die abgesehen von den bisher betrachteten Einrichtungen — welche theilweise allerdings auch mit der Abfassung zusammenhangen — nicht ohne Einfluss auf den Sinn des Geschriebenen sind oder wenigstens die Sprache betreffen? Schon die ersten gedruckten Ausgaben des Griechischen N. T. (1514 ff.) bieten im Texte Abweichungen von einander, doch im Ganzen nicht sehr bedeutende und wesentliche. Dasselbe gilt auch von den folgenden Ausgaben, in denen der Text eigentlich immer gleichmässiger wurde, und bald, schon in der zweiten Hälfte des 16., noch mehr in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine ganz fixirte Gestalt annahm, in der er, als der recipirte Text, *textus receptus*, sich für geraume Zeit ein grosses Ansehen erwarb, so dass es für bedenklich galt, von demselben auch nur im Einzelnen abzuweichen. Allmählich kam man zu der Voraussetzung, dass dieser Text der absolut richtige sei, und dehnte dieses Urtheil selbst auf Wortabtheilung, Interpunktion, Spiritus und Accente aus. Zwar wurde bald nach der Mitte des 17. Jahrhunderts durch gelehrte Englische Theologen — *Walton, Fell*

und später (1707) *Mill* — ein reichhaltiger kritischer Apparat durch Vergleichung von Griechischen Handschriften des N. T. und anderen Zeugen zusammengebracht; aber sie wagten nicht, darnach den Text in ihren Ausgaben zu emendiren. Erst *Bengel* gab in seiner Ausgabe (1734) einen von dem recipirten mannichfaltig abweichenden Text; doch wagte auch er im Allgemeinen nicht Lesarten aufzunehmen, die nicht schon in früheren Ausgaben sich fanden. Dieses ist erst in späteren, von anderen namentlich Deutschen Gelehrten besorgten Ausgaben geschehen, wie von *Griesbach, Matthäi, Lachmann, Scholz, Tischendorf* u. A. Der Text der von diesen Männern besorgten Ausgaben weicht nicht bloss von dem früher recipirten Texte mehr oder weniger ab, sondern bietet auch in jeder Ausgabe mannigfaltige Abweichungen von dem der andern. So findet denn jetzt hinsichtlich des Textes keine solche Sicherheit statt, wie man sie früher beim recipirten Texte zu haben sich einbildete. Der Leser wird jetzt schon durch die Verschiedenheit des Textes in den verschiedenen Ausgaben so wie etwa durch die angemerkten Varianten veranlasst, wenigstens bei Lesarten, die auf den Sinn von grösserem oder geringerem Einflusse sind, sich zu fragen, welches das Verhältniss der verschiedenen Lesarten sei und welche die ursprüngliche. Aber wie ist dieses zu ermitteln, und namentlich welches sind die urkundlichen Zeugen, welche uns für den neutestamentlichen Text zu Gebote stehen? Sehr einfach würde die Sache liegen, wenn sich uns die Autographen der neutestamentlichen Schriften erhalten hätten. Allein das ist anerkannt nicht der Fall; auch schon in den ersten Jahrhunderten finden wir keine sichere Spur, dass sie noch vorhanden und als solche bekannt waren (vgl. *de Wette* §. 27). Sonst würden die Kirchenlehrer, wie *Tertullian, Origenes* u. A., im Streite mit den Häretikern, z. B. mit den Marcioniten, über den echten Text von neutestamentlichen Stellen gewiss nicht unterlassen haben, sich auf die Autographen zu berufen. Die Autographen waren schon zur Zeit der Bildung des Kanons nicht mehr vorhanden. Diese waren durch den Gebrauch und durch Abschriften, welche von ihnen genommen wurden, wol bald beschmutzt und abgenutzt worden; selbst an den Orten, wohin sie ursprünglich gesandt waren, bediente

man sich wahrscheinlich bald neuerer sauberer Abschriften, indem man beim Empfange der Briefe und auch der andern Schriften nicht gerade von Anfang an auf die Autographen einen solchen Werth legte, dass man sie etwa zum Behufe künftiger Vergleichung zur Berichtigung der Handschriften aufbewahrt hätte. So waren daher wol schon sehr frühzeitig die Briefe und auch die anderen neutestamentlichen Schriften in der Kirche nur in Abschriften vorhanden und verbreitet, und bald auch nicht mehr in unmittelbaren aus den Autographen, sondern in solchen, die erst wieder aus diesen durch mehrere oder wenigere Mittelglieder geflossen waren. Daher müssen wir wenigstens zu ermitteln suchen, wie der Text in den der Abfassung der Bücher möglichst nahe kommenden Zeiten gelautet hat, und uns nach den Zeugen umsehen, welche uns darüber Auskunft geben. Diese Zeugen sind: A) die uns erhaltenen Griechischen Handschriften, B) die alten Uebersetzungen, C) Zeugnisse alter Schriftsteller.

A. Griechische Handschriften des N. T.

§. 268. Griechische Handschriften des N. T. gibt es eine grosse Menge, in den Bibliotheken verschiedener Länder, besonders zu Paris, in Spanien, Italien (namentlich zu Florenz und Rom) und in den Klöstern der Europäischen Türkei und Asiens. Davon sind bis jetzt — ausser den Lectionarien — etwas über 700 benutzt oder wenigstens bekannt (s. *Guericke* (3) S. 620 f. Anm. 4), aber diese bei weitem nicht alle vollständig und genau verglichen.*) Im Allgemeinen ist Folgendes zu bemerken:

*) *Griesbach* hatte zu seiner Ausgabe des N. T.'s einen apparatus criticus von 356 Codd. zu den Evv., 161 Codd. zu den Paulin. Br., 134 Codd. zu den Acta und Epp. Cathol., 54 zu der Apok., von denen freilich eine ganze Reihe, je nachdem sie für mehrere Classen neutestamentl. Schriften den Text bieten, mehrfach gezählt sind; *Scholz* hatte durch seine umfassende Collation die Zahl der uns bekannten Codd. auf 1042 gebracht, von denen aber 335 mehrfach gezählt werden müssen. Auf Grund der neuerdings auch namentlich durch *Tischendorf's* Bemühungen herbeigeführten Bereicherung des kritischen Apparats (Cod. Sinaiticus und andere Nachträge) zählt *Reuss* (a. a. O. §. 392), abgesehen von ganz kleinen Bruchstücken, für die Evv. 26 Uncialcodices und c. 480 Minuskeln, für die Paulin. Br. 9 Ucodd. und c. 250 M., für Acta und Epp. Cathol. 8 Ucodd. und c. 190 M., für die Apokalypse 3 Ucodd. und c. 90 M.;

1) Einige Handschriften enthalten die ganze Griechische Bibel, das N. T. und die Bücher des A. T. sammt den Apokryphen nach der LXX; andere bloss das N. T., jedoch viele dasselbe nicht vollständig, sondern nur einen Theil desselben, oder nur einzelne Schriften.

Am meisten Handschriften gibt es von den Evangelien, demnächst von den Paulinischen Briefen; geringer an Zahl sind die Handschriften der katholischen Briefe und der Apostelgeschichte, am geringsten die der Apokalypse, welche man in der Griechischen Kirche während mehrerer Jahrhunderte den andern kanonischen Schriften nicht gleichstellte, und auch, wo sie als kanonisch anerkannt war, doch weniger las und somit auch weniger abschrieb als die übrigen Bücher.

2) Die neutestamentlichen Schriftsteller benutzten für ihre Briefe und anderen Schriften ohne Zweifel die charta, *χάρτη* (2. Joh. 12), ein aus der besonders in Aegypten wachsenden Papyrusstaude verfertigtes Material, wovon in der Zeit verschiedene Sorten in Gebrauch waren, theils stärkere, wie das priesterliche Papier, theils dünnere, wie das Augustei'sche, das Livi'sche, das Claudius'sche, nach Augustus, Livia und Claudius benannt, von denen das letztere etwas stärker war als die beiden vorhergehenden und zwischen diesen und dem priesterlichen Papier die Mitte hielt. Auf solchem Material sind nun auch in der ersten Zeit wol die Abschriften der neutestamentlichen Bücher angefertigt; doch haben sich uns, so viel bekannt, auf diesem Aegyptischen Papier keine Handschriften erhalten,*) sondern alle entweder auf Pergamen oder auf später gebräuchlichen Arten von Papier. Das Pergamen war das dauerhafteste, aber auch kostbarste Material. Für die Kirchen von Constantinopel liess Constantin d. Gr. durch *Eusebius* v. Cäsarea 50 splendide Exemplare der heiligen Schrift — nicht bloss der Evangelien, wie *Tregelles* S. 43 sagt — auf Pergamen anfertigen (Euseb. vita Constant. IV. 36 f.). Die codices auf Papier sind theils auf Baumwollen- oder Seidenpapier (charta bombycina, serica) geschrieben,

im Ganzen also c. 1061 Handschriften, die sich wegen mehrfacher Zählung etwa auf 900 Nummern reduciren. Dazu kommen noch c. 180 Lectionarien für die Evv. und c. 60 mit epistolischen Perikopen. M.

*) *Wetstein* glaubte, der Cod. Cottonianus im britischen Museum sei auf Papyrus geschrieben; es ist aber nachgewiesen, dass er aus Pergamen besteht; es scheint sich also keine Papyrushandschrift des N. T.'s erhalten zu haben. M.

welches seit dem 8. Jahrhundert statt des Aegyptischen Papiers und im Anfang neben demselben in Gebrauch kam, theils auf Linnenpapier (charta lintea), welches seit dem 13. Jahrhundert üblich war, neben dem sich aber auch noch das Baumwollenpapier bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts in Gebrauch erhielt.

3) Die *äussere* Gestalt der Handschriften anlangend, bedienten sich die Alten für ihre Schriften der Rollen, auf denen die Blätter zusammengerollt, und, um sie zu lesen, wieder abgerollt werden mussten; so auch ohne Zweifel die neutestamentlichen Autoren so wie deren erste Abschreiber. Doch scheint diese für den Gebrauch und das Nachschlagen so unbequeme Form bei den neutestamentlichen Schriften bald abgekommen zu sein; man fing an, die Blätter zusammenzufalten, wie bei uns; so sind wenigstens alle uns bekannten Handschriften des N. T. gewöhnlich je 4, 5, 6 oder 8 doppelte eingebogene Blätter, die in verschiedenem Format, meistens in Folio oder Quart, andere in kleinerem Format, in einander gelegt oder zusammengeheftet sind, was man Quaternionen, Quinternionen, Septernionen, Octernionen nennt. Eine solche Form (Ternionen und Quaternionen) hatten z. B. auch die von Eusebius für Constantin besorgten Exemplare.

4) Die uns erhaltenen Handschriften gehören sehr verschiedenen Zeitaltern an, wahrscheinlich vom 5. oder schon dem 4. Jahrhundert an bis zum 16., und sind darnach in verschiedener Schrift geschrieben, manche und zwar die ältesten in Uncialschrift, die späteren und bei weitem die meisten in Cursivschrift, in der scriptio continua oder mit Wortabtheilung und Absätzen, mit oder ohne Accentuation, Interpunktion in verschiedener Ausführung u. s. w. Diese verschiedene Beschaffenheit der Schrift und des Materials wie auch der Orthographie u. dergl. bildet ein Hauptmoment mit, um das Zeitalter, auch das Vaterland der verschiedenen Handschriften zu ermitteln.*) Anderswo lassen sich dafür Bemerkungen in

*) **Bern. de Montfaucon* Palaeographia Graeca. Paris 1708 fol. Als Beiträge zur Paläographie vgl. die §. 269 ff. angeführten Facsimiles verschiedener einzelner Handschriften, namentlich auch die Tafeln im 1. Bde. von *Tischendorfs* Prachtausgabe des Cod. Sinait., von welchen die 20. u. 21. Tafel eine Zusammenstellung von Facsimiles aus den ältesten Griechischen Handschriften bis ins 7. Jahrhundert bieten. B.

den Handschriften selbst benutzen, z. B. hinzugefügte Menologien, worin die Festtage der Heiligen angegeben sind, an denen einzelne Abschnitte der Schrift in der Kirche sollen vorgelesen werden; denn hier werden öfters solche Tage mit aufgeführt, welche zu Ehren gewisser Heiligen erst von einer bestimmten Zeit an oder nur in bestimmten Provinzen und Gegenden gefeiert werden. Mitunter ist auch der Schreiber eines Codex und der Ort oder das Jahr der Abfassung ausdrücklich angegeben; freilich findet dabei zuweilen die Unsicherheit statt, ob sich diese Angaben auf den vorliegenden Codex selbst beziehen oder auf einen früheren, aus dem dieser hervorgegangen ist, so dass der oder die späteren Abschreiber dieselben nur mechanisch mit abgeschrieben haben. Wo aber solche ausdrückliche Angaben sich nicht finden, da bietet die Beurtheilung der anderen Momente immer einen nicht unbedeutenden Spielraum und manche Unsicherheit dar; so lauten denn auch die Urtheile über das Zeitalter der codices verschieden. Vielfach lässt sich nur im Allgemeinen mit einiger Sicherheit angeben, ob sie zu den ältesten oder zu den jüngeren gehören, aber nicht einmal mit Bestimmtheit das Jahrhundert, noch weniger etwas Genaueres. Ueberhaupt aber befähigt zum Urtheil hierüber erst eine längere sorgfältige Beschäftigung mit diesen Gegenständen, eine genauere Kenntniss der einschlagenden Momente und daneben ein besonderes Geschick und Takt.

5) Die Handschriften, welche bloss den Griechischen Text enthalten, heissen *codices puri;* manche aber enthalten ausserdem einen Commentar, Scholien oder eine Uebersetzung = *codices mixti.* Die mit einer Uebersetzung begleiteten Handschriften heissen *codices bilingues;* die Uebersetzung ist meistens eine Lateinische (daher codices graeco-latini), entweder die Vulgata, oder bei den älteren Handschriften eine andere vor-Hieronymianische. Die Uebersetzung steht entweder in einer eigenen Columne, oder am Rande, oder reihenweise über dem Griechischen Texte (cum versione interlineari).

Ueber den Werth dieser Codd. Graeco-Latini und namentlich der älteren derselben ist früher viel Streit gewesen; man hat sie in Verdacht gehabt, dass in ihnen der Griechische Text auf willkührliche Weise nach dem Lateinischen geändert sei; so *R. Simon, Chr. Ben. Michaelis* und besonders *Wetstein,* welcher den Verdacht der Verfälschung nach dem La-

teinischen auch auf verschiedene andere Handschriften und darunter grade mit die ältesten, die wir besitzen, übertragen hat; ohne eine Lateinische Uebersetzung neben sich zu haben, harmoniren diese doch vielfach mit Lateinischen Zeugen und sind daher von ihm als *codices latinizantes* bezeichnet. Hiergegen haben andere Gelehrte diese codices zu rechtfertigen gesucht, wie *Semler, Griesbach, Woide, J. D. Michaelis.* Gegenwärtig wird diese Beschuldigung wol ziemlich allgemein als unbegründet erkannt; sie ist in sich durchaus unwahrscheinlich, da auch in der abendländischen Kirche, so lange dort noch eine genauere Kenntniss des Griechischen Textes und Beschäftigung damit stattfand, die Lateinischen Uebersetzungen nicht in solchem Ansehen standen, dass man ihnen grössere Autorität als dem Griechischen Texte beigelegt hätte. Es gibt zwar Handschriften, die Aenderungen nach der Vulgata erfahren zu haben scheinen; allein das sind nur sehr junge, aus dem 15. Jahrhundert, und auch da hat das nur an einzelnen Stellen stattgefunden, nicht irgend durchgehend.

6) Ausser den Handschriften, welche den fortlaufenden Text des N. T. oder einzelner Theile oder Bücher desselben enthalten (codices textus perpetui), gibt es auch manche, in denen nur die zum Vorlesen in der Kirche bestimmten Abschnitte, die ἀναγνώσεις, Perikopen, zusammengestellt sind, *codices ecclesiastici, lectionaria.* Sie haben öfters am Anfange der einzelnen Lectionen kleine Aenderungen des Textes vorgenommen, wie es für den Abschnitt als besondere selbständige Lection angemessen war, z. B. Uebergangspartikel sind weggelassen, oder einleitende Worte hinzugefügt: der Herr spricht u. dergl. Solche kleine Umänderungen, Zusätze oder Auslassungen sind dann öfters auch in andere Handschriften übergegangen, welche zwar den fortlaufenden Text enthalten, die aber auch zum Vorlesen in der Kirche benutzt wurden und in denen die einzelnen Vorlesestücke bemerklich gemacht sind. Daher ist es für die Kritik nicht unwichtig, den Anfang der einzelnen kirchlichen Vorlesestücke zu wissen.

Z. B. Luc. 7, 31 beginnt eine neue Perikope; für deren Verlesung wurde vorgesetzt εἶπεν ὁ κύριος, und darnach lesen viele spätere Handschriften εἶπε δὲ ὁ κύριος. Apg. 10, 21 hat der recipirte Text hinter ἄνδρας noch τοὺς ἀπεσταλμένους ἀπὸ τοῦ Κορνηλίου πρὸς αὐτόν; dieser Zusatz ist hier am Beginn einer kirchlichen Lection im Interesse der Hörer hinzugefügt, um diesen sogleich bemerklich zu machen, von welchen Männern die Rede sei, was für die Leser des fortlaufenden Textes sich von selbst aus dem Zusammenhange ergiebt.

7) Die Bezeichnung der einzelnen Handschriften geschieht — seit Wetstein — gewöhnlich für die Uncialen mit grossen Lateinischen Buchstaben, A, B, C u. s. w., für die Minuskeln

(mit Cursivschrift) mit Arabischen Ziffern 1, 2, 3 u. s. w., aber je besonders für verschiedene Abtheilungen des N. T., nämlich 1) die Evangelien, 2) die Apostelgeschichte und katholischen Briefe, 3) die Paulinischen Briefe, 4) die Apokalypse.

Daher bezeichnen dieselben Buchstaben und Ziffern bei diesen verschiedenen Abtheilungen vielfach verschiedene Codices, und öfters ist auch, besonders bei den Minuskeln, ein und derselbe Codex für die verschiedenen Abtheilungen verschieden bezeichnet. Das ist ein Uebelstand, der sich aber kaum beseitigen lässt, ohne neue Verwirrung hervorzubringen.

Notizen über einzelne Handschriften.

§. **269.** Zu den wichtigsten und ältesten Handschriften gehören anerkannt A, B, C [zu welchen jetzt die Sinaitische Handschrift = ℵ kommt], die alle wenigstens ursprünglich die ganze Griechische Bibel, A. u. N. T., umfasst zu haben scheinen und wol einer Zeit angehören, wo die Einrichtungen des Euthalius, namentlich die stichometrische Schreibart, entweder überhaupt noch nicht eingeführt, oder wenigstens noch nicht herrschend geworden waren.

1) A oder *Alexandrinus*, der 1628 als Geschenk des Constantinopolitanischen Patriarchen Cyrillus Lucaris an Karl I. nach England kam und sich seit 1753 auf dem Britischen Museum zu London befindet, in 4 Folio-Bänden, von denen die drei ersten das Griechische A. T. enthalten, der vierte das N. T. Der Codex hat mehrere Lücken, im N. T. fehlen Matth. 1, 1—25, 6; Joh. 6, 50—8, 52; 2. Kor. 4, 13—12, 6. Er ist auf Pergamen, mit Uncialschrift, in zwei Columnen, ohne Accente und Spiritus, in der scriptio continua geschrieben; doch ist das Ende der Wörter zuweilen, besonders das der Eigennamen, durch Häkchen oder kleine Striche bemerklich gemacht, das Ende der Sätze durch einen Punkt in der Höhe, das der Abschnitte meistens durch Absetzung der Zeile oder durch einen grösseren Anfangsbuchstaben des folgenden Abschnittes. Die neutestamentlichen Schriften enthält er in folgender Ordnung: 1) die Evangelien, 2) die Apostelgeschichte, 3) die katholischen Briefe, 4) die Paulinischen Briefe — darunter den Hebr.-Br. zwischen 2. Thessal. und 1. Tim. —, 5) die Apokalypse. In den Evangelien sind die Ammonianischen Kapitel und die Euseb. Canones so wie die τίτλοι bezeichnet; die übrigen Bücher sind ohne alle Eintheilung in Kapitel und Anagnosen. Cyrillus, früher Patriarch zu Alexandrien, hatte den Codex von dort nach Constantinopel gebracht; daher Codex Alexandrinus genannt.*) Nach einer andern Nachricht, die

*) Daher schon bei Walton Cod. A, d. i. Alexandrinus bezeichnet; diese Bezeichnung hat Wetstein beibehalten und das ist für ihn wol

von einem Diacon Cyrill's herrührt, habe dieser ihn vom Berge Athos erhalten, wo er sich eine Zeitlang aufhielt, ehe er Patriarch zu Alexandrien wurde. Doch ist der Codex in älterer Zeit ohne Zweifel in Alexandrien gewesen; nach einer vorne im Codex sich findenden Notiz in Lateinischer Sprache würde das Alexandrinische Patriarchat ihn 1098 n. Chr. zum Geschenk erhalten haben. In Alexandrien ist er auch höchst wahrscheinlich geschrieben. Die Urtheile über sein Zeitalter schwanken zwischen dem 4. u. 10. Jahrhundert. Nach einer von Cyrillus geschriebenen Notiz soll er nach der Tradition von einer edlen Aegyterin *Thecla* im 4. Jahrhundert geschrieben sein (nach einer Unterschrift in Arabischer Sprache von der Märtyrerin Thecla — also der angeblichen Schülerin des Paulus!); darauf ist wol nicht zu bauen. Aber höchst wahrscheinlich ist der Codex sehr alt, fällt wol nicht nach der Mitte des 5. Jahrhunderts und ist in Aegypten geschrieben. Er enthält hinter den neutestamentlichen Büchern auch den Brief des Clem. Rom. an die Korinther und das Fragment eines angeblich zweiten Briefes desselben, die sich handschriftlich allein in unserem Codex finden; in einem dem Codex vorgesetzten Verzeichnisse der in demselben enthaltenen Bücher sind jene beiden Briefe hinter der Apokalypse mit als neutestamentliche Schriften aufgeführt, ganz auf dieselbe Weise wie die anderen Briefe des N. T. (s. *Tregelles* S. 154); das spricht sowol für ein ziemlich hohes Alter des Codex als für seinen Aegyptischen Ursprung. Für das Erstere spricht auch, dass sich in demselben nichts von den durch Euthalius eingeführten Einrichtungen findet, und das gerade um so mehr, wenn er in Alexandrien geschrieben ist.

Von diesem Codex hat *Woide* das N. T. in einem sehr treuen und sorgfältigen Facsimile mit eigens dazu gegossenen Lettern herausgegeben. London 1786. gr. fol.*) Woide's Prolegomenen hat *Spohn* besonders abdrucken lassen, mit Zusätzen und einer vollständigen Collation der Lesarten des Codex (Woide notitia Cod. Alex. cum var. eius lectt., cur. Spohn. Leipz. 1788). Vorher schon war der Text des Codex von verschiedenen Gelehrten verglichen, namentlich von *Walton, Mill, Wetstein.* Letzterer beschuldigt den Codex, dass er nach der Lateinischen Uebersetzung geändert sei, dagegen hat ihn schon *Semler* (*De aetate Cod. Alex. 1760. 4.) und ausführlicher *Woide* gerechtfertigt; schon an sich ist die Annahme höchst unnatürlich, dass die Alexandriner oder Griechen im Oriente überhaupt, zumal in so früher Zeit, ihre Codices der heiligen Schrift nach der Lateinischen Uebersetzung umgeändert haben. — Ein Specimen der Schrift des Codex nach Woide s. bei *Tregelles* S. 157.

die nächste Veranlassung gewesen, dass er die anderen Uncial-Codices mit den im Alfabet folgenden Buchstaben bezeichnet hat; s. *Tregelles* p. 151.

*) Eine neue wohlfeilere Ausgabe mit gewöhnlichen Lettern hat *Cowper* veranstaltet (London, Edinb. u. Leipz. 1860), worin Woide's Text an manchen Stellen nach dem Original verbessert ist. Bei den Lücken des Codex tritt Küsters Ausg. des Millschen N. T. ein. — In Spohn's Collation sind nach Cowpers Urtheil die Druckfehler Woide's meistens wiederholt und durch viele neue vermehrt. B.

2) Ein Codex der Vaticanischen Bibliothek zu Rom, no. 1209, vorzugsweise der *Cod. Vaticanus* genannt, = *Cod.* B Auch dieser Codex hat die Griechische Bibel enthalten, die neutestamentlichen Bücher in derselben Ordnung wie Cod. A. Vom A. T. fehlt am Anfange der grösste Theil der Genesis und ein Theil der Psalmen; vom N. T. ist das Ende des Hebräerbriefes von 9, 15 an, die Pastoralbriefe, der an den Philemon so wie die Apokalypse zu Grunde gegangen. Die 4 Paulinischen Briefe fehlen ganz; der Schluss des Hebr.-Briefes und die Apokalypse sind durch eine andere, sehr späte Hand (aus dem 15. Jahrh.) ergänzt. Der Codex ist auf dem feinsten Pergamen, in Quart, in 3 Columnen auf jeder Seite, ohne alle Wortabtheilung, mit weniger Abbreviatur geschrieben. Am Ende einzelner Abschnitte findet sich ein kleiner leerer Raum, von der Breite eines ganzen oder halben Buchstabens; weiter hat der ursprüngliche Text keine Interpunktion. Die Schriftzüge sind aber, da die Dinte erblasst war, von einer späteren Hand mit neuer Dinte wieder aufgefrischt; diese zweite Hand hat auch hin und wieder, wiewol selten, Interpunktionszeichen gesetzt und auch grössere Anfangsbuchstaben beim Anfange von Absätzen hinzugefügt, so wie auch Accente und Spiritus; denn diese scheinen nicht, wie *Birch* meint, von der ersten Hand zu sein, sondern von der zweiten (wie *Hug, Tregelles,* welcher letztere sich auf mikroskopische Untersuchungen beruft). Der Codex hat für die verschiedenen Bücher eigenthümliche Abtheilungen, die sonst nicht vorkommen; in den Evangelien fehlen die Ammonianisch-Eusebianischen Kapitel und die *τίτλοι,* dagegen ist Matthäus in 170 Abschnitte getheilt, Marcus in 62 [nach *Mai;* nach Anderen 72 oder 61], Lucas in 152, Johannes in 80. Die Paulinischen Briefe sind — und nur in diesem Codex — als *ein* Ganzes behandelt; dabei ist merkwürdig, dass, obwol der Hebräer-Brief hinter 2. Thessal. steht, doch die Zahl der Abschnitte desselben sich an die des Galater-Briefes anschliesst; der Galater-Brief schliesst mit dem 59. Abschnitte, der Hebräer-Brief fängt mit dem 60., dagegen der an die Epheser mit dem 70. an; wahrscheinlich ist also diese Handschrift eine ziemlich genaue Abschrift einer älteren, welche schon diese Eintheilung hatte, und worin der Hebräer-Brief auf den an die Galater folgte. Auch die Abtheilungen der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe sind andere als die Euthalianischen, wie sich überhaupt im Codex nichts findet, was auf einen Einfluss des Euthalius führte; so auch z. B. nicht in den Unterschriften der einzelnen Bücher, die kürzer und einfacher sind als die gewöhnlichen, bei denen die Angaben des Euthalius zu Grunde liegen. Nicht minder spricht für ein hohes Alter des Codex, dass Eph. 1, 1 die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* nicht im Texte stehen, sondern nur am Rande (vgl. §. 169). Höchst wahrscheinlich gehört der Codex noch dem 4. Jahrhunderte an, spätestens dem Anfange des 5., wahrscheinlicher aber dem 4. So urtheilen auch *Hug* (*De antiquitate Cod. Vat., Freiburg 1809. 4., u. Einl. i. N. T.), *Tischendorf, Tregelles. Sehr* wahrscheinlich ist, dass auch dieser Codex, den Wetstein wieder der Verfälschung aus dem Lateinischen beschuldigt, in Aegypten, in Alexandrien geschrieben ist. Proben des Codex in seiner eigenthümlichen Gestalt [mit einem Facsimile] finden sich bei *Blanchinus*

Evangeliarium quadruplex I. 492, *Hug* in d. angef. Dissert., *Tischendorf* Stud. u. Krit. 1847. 1, *Tregelles* p. 165.

Zu bedauern ist, dass es uns noch an einer zuverlässigen vollständigeren Kenntniss von diesem Codex, wol dem allerältesten und wichtigsten,*) den wir vom N. T. besitzen, im Einzelnen fehlt. Es gibt zwar mehrere Collationen desselben, aber keine derselben ist vollständig und auch keine ganz zuverlässig, und öfters weichen ihre Angaben ab. a) Eine auf der Pariser Bibliothek, angefertigt 1669 unter dem Namen eines Julius de St. Anastasia von dem Custos der Vaticanischen Bibliothek *Bartolocci* (Verf. der Biblioth. rabbinica). Diese Collation ist sehr unvollständig. Benutzt ist sie zuerst von *Scholz*, aber nicht sorgfältig, dann von *Tischendorf*, der aus derselben Einiges mitgetheilt hat, Stud. u. Krit. 1847. 1. S. 137 f., auch von *Tregelles*. b) Die sog. Bentley'sche, besorgt für die von *Richard Bentley* beabsichtigte Ausgabe des neuen N. T., und zwar meistens durch einen Italiener *Mico* (c. 1720), an dem Rande eines Exemplars des N. T. der Ausgabe Strassb. 1524; aus jenem Exemplare hat *Woide* sie in ein Exemplar der Fell'schen Ausg. v. J. 1675 übertragen und *hiernach* ist sie veröffentlicht von *H. Ford*, in s. Appendix zu Woide's Ausgabe des Cod. Alexandrinus des N. T. *Oxf. 1799. fol. In dieser Collation sind die Lesarten des Cod. Vat., wo derselbe Correcturen hat, nach diesen mitgetheilt, nicht nach dem ursprünglichen Texte. [Wol um diesem Mangel abzuhelfen, liess Bentley später durch den Abt *Rulotta* die betr. Stellen mit Bezug auf die Lesarten erster Hand, sowie die Randbemerkungen aufs neue vergleichen. Diese Collation hat Tischendorf 1855 unter Bentley's Papieren in der Bibliothek des Dreieinigkeitscollegiums zu Cambridge wieder entdeckt. B.] c) Die Collation von *Andr. Birch*, zuerst mitgetheilt in s. Ausgabe der 4 Evangelien Kopenh. 1788, fol. u. 4., dann genauer und vollständiger in seinen Variae Lectiones zur Apostelgesch. und den Briefen 1798 und zu den Evangelien 1801. Dabei scheint aber Birch die Evangelien des *Lucas* und *Johannes* nicht selbst verglichen, sondern hier nur die ihm von Woide mitgetheilten Varianten der Bentley'schen Collation angegeben zu haben (s. Lachmann N. T. ed. maj. Tom. I. Praef. p. XXII). Auch ist die Collation nicht sonst in jeder Beziehung genau. — Die vollständigste und genaueste von diesen drei Collationen ist wol die Bentley'sche, jedoch auch sie nicht in jeder Beziehung vollständig und zuverlässig. Einen Abdruck des ganzen Codex, A. und N. T., unternahm der Cardinal *Mai* zu Rom († 1854). Schon 1838 hatte er den Druck, bis auf die Prolegomenen, vollendet, erhielt aber von der Römischen Curie nicht die Erlaubniss zur Herausgabe, ohne Zweifel weil manche Lesarten der jetzigen Vulgata ungünstig sind; auch ist nach der Weise, wie dem Vernehmen nach Mai bei Besorgung dieses Abdruckes zu Werke gegangen ist, nicht zu erwarten, dass er einen zuverlässigen Text geben würde.**)

*) Vgl. *Phil. Buttmann*, Stud. u. Krit. 1860. S. 341 ff. Nur Cod. ℵ könnte ihm jetzt den Rang streitig machen. B.

**) Dieses bestätigt sich leider durch die endlich erfolgte Veröffentlichung (*5 Bde. 4. Rom 1857. 60 Thlr.). Nach der Vorrede des Herausgebers *Vercellone* hatte Mai die Publication des Werkes eben

Ebenso war, so lange Mai lebte, dessen gelehrte Eifersucht mit Ursache, dass der Codex andern Gelehrten, welche eine zuverlässige Collation besorgen mochten, fast verschlossen war, und sie nur mit Mühe ihn eben zu sehen bekamen; das scheint auch nach seinem Tode noch so fortzudauern. Nur für einzelne Stellen haben in neuerer Zeit einige Gelehrte ihn vergleichen können, wie *Tischendorf* 1843 (s. Stud. u. Krit. 1847. 1), *Tregelles* 1845 u. 1846; Ed. *v. Muralt* behauptet, im Jahre 1844 ihn drei Tage benutzt zu haben, um die Differenzen der Collationen von Bartolocci, wovon er sich eine Abschrift hatte kommen lassen, und von Birch auszugleichen, und hat darnach herausgegeben: N. T. graece ad fidem cod. principis Vat. editum. Hamb. 1846. gr. 16., und mit kritischem Apparate 1848. gr. 16. Aber diese Ausgabe ist nichts weniger als geeignet, uns zuverlässig über den Text des Cod. Vat. zu unterrichten (s. *Tischendorf* ed. 2 Lips. [1849]. Prolegg. p. XLVII sqq.).*)

[3) Cod ℵ, *Sinaiticus*, in Petersburg befindlich, welchen *Tischendorf* am 4. Febr. 1859 in einem Kloster am Sinai entdeckte, nachdem er 1844 von demselben schon Bruchstücke des A. T. (Cod. Friderico-Augustanus, jetzt zu Dresden, herausg. Leipz. 1846) gefunden hatte. Er enthält ausser einem Theile des A. T. (s. Einl. i. A. T. 2. Aufl. §. 344) das ganze N. T.,

wegen seiner Mangelhaftigkeit unterlassen. Nach seinem Tode wurde daher eine Commission mit der Revision des Werkes beauftragt und viele Bogen umgedruckt, doch gesteht Vercellone selbst, dass noch viele Fehler stehen geblieben seien. In dem neuen von *Vercellone* besorgten Abdruck des N. T. (*1859, in einem Oktavband) ist der Text an manchen Stellen verbessert. Ein wohlfeilerer Abdruck der ersten Röm. Ausgabe vom N. T. ist 1859 zu London, Edinb. u. Leipz. erschienen. — Den wirklichen Text des Cod. Vat. suchen auf Grund der Mai'schen Ausgabe *Kuenen* u. *Cobet* zu geben (Leyden 1860. 3 Thlr.), wobei sie aber nicht nur offenbare Versehen der Schreiber, sondern auch die eigenthümliche Orthographie und grammatische Formen des Codex aus dem Texte selbst entfernen und nur in den Prolegg. bemerken. Vgl. darüber die Recension von *Alex. Buttmann* in den Theol. Stud. u. Krit. 1860. S. 151 ff. [und *Tischendorf*, Ed. VII. Prolegg. I. pag. 136 sqq.] — Genauer hält sich an den Wortlaut des Codex die Ausgabe von *Phil. Buttmann* (N. T. Graece ad fidem cod. Vat. recensuit. Berl. 1862. gr. 8.), welche am Schluss ein Verzeichniss solcher Stellen gibt, an welchen die Angaben über die Lesart des Codex von einander abweichen. B. [Ein vorläufiger Abschluss ist erreicht durch folgende Publicationen *Tischendorfs:* Novum Testamentum Vaticanum. Post Angeli Maii aliorumque imperfectos labores etct. 1867; Appendix Novi Testamenti Vaticani. Inest apocalypsis ex cod. Vat. 2066 etct. 1869; Responsa ad calumnias Romanas 1870. M.]

*) Für die *Apokalypse*, welche dieser Codex nicht enthält, ist seit Wetstein die Bezeichnung B für einen anderen Codex üblich, jetzt ebenfalls auf der Vaticanischen Bibliothek (No. 2066), welcher unter Homilien des Basilius und des Gregor v. Nyssa die ganze Apokalypse enthält, verglichen für *Wetsteins* N. T., jedoch nicht vollständig, jetzt abgedruckt in *Tischendorfs* Monumenta sacra inedita etc. Leipz. 1846. 4. (18 Thlr.) p. 407—432, mit einem Facsimile. [Nach dieser Handschrift ist in *Mai's* Ausgabe die Apokalypse gedruckt; auch *Tischendorf* hat sie in seinem Appendix Novi Testamenti Vaticani 1869 wieder abdrucken lassen.]

in folgender Ordnung: 1) die Evangelien; 2) die Paulin. Briefe, darunter den Hebr.-Br. hinter 2. Thess.; 3) die Apgesch.; 4) die kathol. Briefe; 5) die Apokalypse; ferner den *Brief des Barnabas* (zum ersten Mal vollständig im Griechischen Original), u. einen Theil des *Pastor Hermas*, welcher bis dahin, abgesehen von der Handschrift des Simonides — überhaupt nur Lateinisch vorhanden war. Zwischen dem Briefe des Barnabas und dem Pastor scheinen sechs Blätter ausgefallen zu sein, auf welchen noch ein Apokryphum gestanden haben mag; ob an den Pastor, dessen letzter Theil defect ist, sich noch Anderes angeschlossen hat, muss dahingestellt bleiben. Der Codex ist nach *Tischendorf* im 4. Jahrhundert von vier verschiedenen Schreibern gleichzeitig verfertigt, ausser denen sich noch eine Anzahl Correctoren (bis zum 12. Jahrh.) erkennen lassen. Er ist auf besonders feinem Pergament geschrieben, ohne Accente und Spiritus, ohne Wortabtheilung und ohne grosse Initialen. Wie weit die sehr einfache und seltene Interpunktion sich ursprünglich im Codex fand oder von den Correctoren herrührt, ist zweifelhaft; und ebenso, ob die Ammon. Kapitel und Euseb. Canones den Correctoren oder, was *Tischendorf* jetzt als Möglichkeit zugibt, schon dem Codex selbst angehören. Mit Cod. B. hat er das Fehlen der Einrichtungen des Euthalius gemein. Eine besondere Eigenthümlichkeit dieser Handschrift ist es, dass mit Ausnahme der poetischen BB. des A. T. die einzelnen Seiten in *vier* Columnen getheilt sind. Wie in Cod. B., so fehlt auch hier der Schluss des Ev. Marc. (16, 9 ff.), und sind die Worte ἐν Ἐφέσῳ Eph. 1, 1 von späterer Hand. Von besonderem Werthe ist der Codex auch wegen seiner Vollständigkeit, indem keine der andern Uncialhandschriften das ganze N. T. ohne Lücke enthält.

Von dieser Handschrift erschien zunächst zu Petersburg 1862 eine Prachtausgabe (Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus .... ed. *Const. Tischendorf.* 4 Bde. fol.), welche die alten Schriftformen, die Columnen, die verschiedenen Correcturen u. s. w. möglichst treu wiederzugeben sucht. Bd. 1 enthält die Prolegomena und den kritischen Commentar nebst 21 photographisch-lithographischen Tafeln, Bd. 4 das N. T. nebst dem Pastor und Br. des Barnabas. Gleichzeitig wurde vom N. T. eine Handausgabe mit Cursiv-Lettern gedruckt, aber ebenfalls mit Wiedergabe der einzelnen Columnen, Zeilen, der ältesten Interpuktion u. s. w.: N. T. Sinaiticum sive N. T. cum epistola Barnabae et fragmentis Pastoris ex cod. Sinaitico .... accurate descripsit *Tischendorf.* Lipsiae 1863. LXXXI. u. 296 S. gr. 4., mit einer Tafel. Eine neue Handausgabe ganz in gewöhnlicher Druckweise erschien 1865 in Leipzig: N. T. Graece ex Sinaitico codice omnium antiquissimo, Vaticana itemque Elzeviriana lectione notata, ed. *Tischendorf.* Mit einer Tafel. (4 Thlr.) — Ueber den Werth dieser Handschrift vgl. [*Muralt*, Stud. u. Krit. 1860, IV;] *K. Wieseler* in den Theol. Stud. u. Krit. 1861, IV u. 1864. S. 399—438; *Phil. Buttmann* in Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. 1864. S. 367 ff. u. 1866, II; **Scrivener*, A full collation of the Codex Sinaiticus with the received text, to which is prefixed a critical introduction. Cambridge u. London 1864. Während *Tischendorf* sie geradezu für die älteste und werthvollste aller vorhandenen neutest. Handschriften erklärt und auch über Cod. Vat. stellt,

urtheilt *Buttmann:* „Ein sehr hohes Alter und grosse kritische Bedeutung wird ihr nicht streitig gemacht werden können. Ihr Werth wird aber dadurch vermindert, zunächst dass sie ausserordentlich nachlässig geschrieben und von frühester Hand nicht hinreichend berichtigt ist, und sodann dass sie überhaupt zu sehr die Occidentalische Färbung an sich trägt. Diese Quelle würde also wol mehr zur Berichtigung als zur ersten Grundlegung des neutest. Textes zu gebrauchen sein." Gegen *Hilgenfeld* (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1864. Heft 1 u. 2), welcher sie mit Berufung auf die Unterschrift des Buches Esther ins 6. Jahrh. setzt, vgl. *Tischendorf* ibid. Heft 2 und in s. Ausgabe des Codex von 1865. p. LXII sq. B.] *)

4) Cod. C oder *Ephraemi,* auf der Pariser Bibliothek, ein Codex rescriptus, dessen obere Schrift (aus d. 13. Jahrh.) ascetische Schriften des Ephraem Syrus in Griechischer Sprache enthält, die untere Stücke der Griechischen Bibel A. und N. T. Er besteht aus 209 Blättern, von denen 62 Blätter Fragmente aus alttestamentlichen Büchern enthalten (aus Hiob, den Sprüchen, Prediger, Hohelied, Weisheit Salomos, Sirach), welche *Tischendorf* in einem Facsimile herausgegeben hat, Leipzig 1845. 4. (9 Thlr.), die übrigen das N. T., jedoch mit vielen Lücken, indem wol über ein Dritttheil des N. T. fehlt; die einzelnen Bücher in derselben Ordnung wie im Cod. Alex. — Der Text ist ohne Wortabtheilung geschrieben, ohne Accente und Spiritus, die einzelnen Seiten ohne Columnenabtheilung; in den Evangelien mit den Ammonianischen Kapiteln, ohne die Euseb. Canones; bei Lucas und Johannes sind die τίτλοι vor diesen Evangelien verzeichnet, aber nicht im Texte der Evangelien selbst angegeben; die anderen Schriften ausser den Evangelien sind ohne alle Abtheilungen, wie denn Nichts in der ursprünglichen Gestalt des Codex auf Euthalius zurückweist. Die Interpunktion bestand ursprünglich nur in einem Punkte, der in einigen Büchern häufiger, in anderen sparsamer angewandt ist; durch spätere Correctoren ist aber öfters ein Kreuz als Interpunktionszeichen angewandt und sind auch häufig Accente und Spiritus asper hinzugefügt. Der Codex gehört auf jeden Fall zu den ältesten, fällt wahrscheinlich in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts, zwischen den Cod. Vat. u. Alex., und ist wol auch in Aegypten geschrieben.

Benutzt für das N. T. ist er zuerst für die Küstersche Ausgabe des Millschen N. T. (1710); dann mit grosser Ausdauer und Anstrengung besonders von Wetstein verglichen; doch war auch auf den erhaltenen Blättern Vieles nicht lesbar; erst seit vor einigen zwanzig Jahren (1834/35) ein chemisches Mittel, die Gioberti'sche Tinktur, angewandt ist, um die alte Schrift wieder hervortreten zu lassen, ist es gelungen fast Alles so weit es erhalten ist zu lesen; darnach hat *Tischendorf* einen splendiden Abdruck des ganzen Codex besorgt (Leipzig bei Tauchnitz 1843 fol.; 18 Thlr.), mit Beifügung eines genauen Facsimile's. Andere Facsimile's s. bei *Montfaucon* Palaeogr. p. 214, *Scholz* bibl. krit. Reise. 1823. Tafel No. IV, und in *Fleck's* Anecdota in itineribus Italicis et Gallicis collecta.

*) Vgl. auch *Tischendorf,* Die Sinaibibel. Ihre Entdeckung, Herausgabe und Erwerbung. Mit einer Tafel. Leipz. 1871. M.

Leipzig 1837. tab. 1. — Vgl. über den Codex auch *Griesbach* Symb. S. III—LIV, *Fleck* Stud. u. Krit. 1841. 1. S. 126—152.

Auf der Bibliothek des Dreieinigkeits-Collegiums bei Dublin findet sich ein alter Codex rescriptus, spätestens wol aus dem 6. Jahrh., dessen ältere ausgewaschene Schrift unter andern auf 32 Blättern bedeutende Stücke aus verschiedenen Theilen des Evangeliums des Matthäus enthält.

Dieselben hat ihr erster Entdecker *John Barret*, fellow an diesem Collegium, so weit der Cod. lesbar war, in einem Facsimile, auf 64 Kupferplatten stechen lassen und herausgegeben (Ev. sec. Matth. ex cod. rescr. in Bibl. Collegii SSae. Trinit. juxta Dublin. etc., Dublin 1801), mit Vorrede, krit. Anmerkungen und einem Nachtrage.*) Darnach ist der Codex für den Text des N. T. zuerst benutzt von *Dav. Schulz* in s. Ausg. des Griesbachschen N. T. (1827) und mit Z bezeichnet. *Tregelles* hat ihn 1853 von neuem untersucht und chemische Mittel angewandt, wodurch die alte Schrift noch deutlicher hervorgetreten ist. Der Text ist ohne Accente und Spiritus; als Interpunktionszeichen findet sich ein Punkt nebst einem kleinen Zwischenraum bei Absätzen; der Codex hat die Ammonianischen Kapitel, ohne die Euseb. Canones, und die τίτλους am Rande angemerkt. Eine Schriftprobe bei *Tregelles* S. 182.

§. **270.** Nicht weniger wichtig sind auch manche *Codices graeco-latini*, obwol sie erst etwas später zu setzen sind als wenigstens die [vier] ersten der bisher betrachteten, in eine Zeit nach Euthalius, wie schon die stichometrische Schreibweise zeigt. Ihre Heimath ist ohne Zweifel das Abendland, wo das Lateinische die herrschende Sprache war; denn in Aegypten und im Oriente überhaupt hat man solche Codices mit Lateinischer Uebersetzung wol kaum angefertigt; doch können für den Griechischen Text solche Handschriften zu Grunde liegen, die aus dem Oriente nach dem Abendlande gebracht sind.

6) *Cod. D* der Evangelien und der Apostelgeschichte, auf der Universitätsbibliothek zu Cambridge und vorzugsweise *Cantabrigiensis* genannt. Nach Cambridge kam er 1581 als ein Geschenk von Theodor Beza (daher auch *Codex Bezae*), der, wie er selbst sagt, ihn 1562 während der bürgerlichen Kriege zu Frankreich in Lyon erhalten hatte, wo er in einem Kloster des heil. Irenäus gefunden ward. Vor Beza hat ihn höchst wahrscheinlich auch schon Robert Stephanus für seine Ausgabe des N. T. vom J. 1550 benutzt; es ist wol der am Rande mit β bezeichnete Codex. — Der Griechische Text steht auf der einen Seite, die Lateinische Uebersetzung auf der anderen, und zwar nicht die Hieronymianische. Auf

*) Eine neue Ausg. bereitet *Todd* vor. B. [Englische Kataloge weisen noch nicht nach, dass sie erschienen sei. M.]

Matthäus folgt hier, wie sonst nur besonders in einzelnen Handschriften der alten Lateinischen Uebersetzung üblich ist, Johannes (vgl. §. 18). Der Codex hat manche Lücken (am meisten in der Apostelgesch.), von denen einige durch eine spätere Hand ergänzt sind; überhaupt finden sich viele Correcturen von spätern Händen. Beide Texte sind von derselben Hand stichometrisch geschrieben, mit Uncialbuchstaben, ohne Accente und Spiritus und ohne Wortabtheilung; die Angabe der Ammonianischen Kapitel am Rande ist von späterer Hand. Einen splendiden Abdruck hat *Thomas Kipling* besorgt, mit eigens dazu gegossenen Lettern, Cambridge 1793, 2 Bde. fol.; er hat ihn hier so abdrucken lassen, wie er jetzt vorliegt, nach den Veränderungen durch spätere Correctoren, hat aber am Ende in Anmerkungen die verschiedenen Correcturen und Rasuren angezeigt. [Neue Ausgabe von **Scrivener*, Bezae codex Cantabrigensis 1581, with notes. Lond. 1867. 8.] Der Text dieses Codex bietet manches Eigenthümliche dar, manche selbst apokryphenartige, obwohl nicht uninteressante Zusätze und Aenderungen. Sein Vaterland ist ohne Zweifel der Occident und zwar wol das südsiche Gallien (s. besonders *Scholz* in d. Zeitschr. f. Philos. u. kath. Theol. V. 1833. S. 83 ff.), und hier ist er wol nicht nach der Mitte des 6. Jahrhunderts geschrieben, aber wol nach einem Texte, der von Alexandrien ausgegangen war. Der Lateinische Text ist dem Griechischen entsprechend, unrichtig meinen *Wetstein* u. A., der Griechische Text sei nach dem Lateinischen geändert. Eine Schriftprobe bei *Tregelles* S. 176.

7) *Codex Laudianus*, die Apostelgeschichte enthaltend und für diese mit *E* bezeichnet, auf der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford, wohin er um die Mitte des 17. Jahrhunderts als Geschenk des Erzbischofs von Canterbury, William Laud, kam. Jede Seite enthält je zwei Columnen, und zwar gegen die gewöhnliche Weise rechts den Griechischen, links den Lateinischen Text, beide in ganz kurzen einander entsprechenden Reihen meistens nur ein oder zwei Wörter enthaltend, nur selten drei; mit Uncialbuchstaben, das Griechische ohne Accente und Spiritus; der Codex ist defect von Kap. 26, 29—28, 26. Benutzt ist er schon für die Ausgaben von *Fell* (1675) und *Mill* (1707). Einen sorgfältigen genauen Abdruck des Codex — jedoch nicht mit den eigenthümlichen Schriftzügen desselben — hat *Thomas Hearne* besorgt, Oxford, 1715. 8. Ladenpr. 1/2 Lvre. Da hiervon nur 120 Exemplare abgezogen sind, so ist die Ausgabe selten und wird in England mit 6 Lvre. und mehr bezahlt. [Neue Ausg. im Vol. IX. 1870. von *Tischendorfs* Monum. sacra. Nova Collectio.] Eine Schriftprobe bei *Tregelles* S. 189. — Der Codex ist gewiss nicht in Alexandrien geschrieben, wie *Hug* meint, sondern, zumal hier der Lateinische Text unverkennbar eine Hauptsache bildet, im Abendlande. Am Ende ist ein von jüngerer Hand geschriebenes Edict eines Sardinischen Herzogs, deren es von 534 bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts gab, angehängt. Der Codex muss also zur Zeit, als dieses Edict eingetragen ward, sich auf Sardinien befunden haben; und vielleicht ist er dort auch geschrieben, obwol das weniger sicher ist. Wahrscheinlich hat, wie *Wetstein* meint, schon *Beda Venerabilis* († 735) aus demselben die Lesarten

genommen, welche er in seiner Expositio Actuum apostolorum retractata anführt, da die betreffenden 74 Lesarten sich sämmtlich in demselben befinden. Der Codex müsste also schon damals nach England gekommen sein, spätestens am Anfange des 8. Jahrhunderts; s. *Tregelles* S. 188. Die Abfassung des Codex selbst kann spätestens in das 7. Jahrhundert fallen; nach Tischendorf vor dem Ende des 6. Jahrhunderts. Das Lateinische ist genau dem Griechischen angepasst, nicht umgekehrt, wie man wol gemeint hat.

8) Ein Codex der Paulinischen Briefe (D; bei *Lachmann Δ*), jetzt auf der Pariser Bibliothek no. 107, früher im Besitz von Beza, der ihn, wie er sagt, aus Clermont in der Diöcese Beauvais erhalten hatte, daher *Cod. Claromontanus.* — Der Griechische Text steht auf der Seite links, der Lateinische auf der gegenüberstehenden Seite rechts; beide Texte sind stichometrisch geschrieben, mit Uncialbuchstaben, mit Accenten und Spiritus wol meist erst von einer späteren Hand. Es fehlt der Anfang des Römerbriefes (1, 1—7) und in der Lateinischen Uebersetzung die letzten Verse des Hebräerbriefes; in der Mitte sind zwei Blätter (1. Kor. 14, 13—22) von einer späteren, jedoch ziemlich alten Hand; ausserdem hat der Codex viele spätere Correcturen von verschiedenen Händen und aus verschiedenen Jahrhunderten. Der Brief an die Hebräer steht hier zuletzt, und hinter dem Brief an Philemon findet sich ein Verzeichniss der Stichen der sämmtlichen Bücher des A. und N. T., worin Ev. Joh. auf Matth. folgt, und der Hebräerbrief nicht mit aufgeführt ist.*) Dieser Brief könnte also erst von späterer Hand hinzugefügt sein; so *Marsh* u. A. Doch behauptet *Tischendorf* (schon Stud. u. Krit. 1844. 2. S. 486 f. Anm.), dass er ohne alle Frage von derselben Hand geschrieben ist, wie die übrigen Briefe. Es ist nur wahrscheinlich, dass der Schreiber für die anderen Briefe einen Codex hatte, in welchem der Hebräerbrief sich nicht fand, und der ohne Zweifel Lateinischen Ursprungs war; wahrscheinlich ist auch unser Codex selbst im Occidente geschrieben, vielleicht von einem Griechischen Librarius, da er sich der Lateinischen Sprache nicht sehr kundig zeigt. Als occidentalischer Zeuge ist der Codex sehr wichtig und wird wol mit Recht in das 7. oder gegen das Ende des 6. Jahrhunderts gesetzt. Benutzt ist er schon für die Ausgaben von *Beza, Curcellaus, Walton* und *Mill.* Später haben *Wetstein* und *Griesbach* ihn verglichen, ersterer zweimal, und in neuester Zeit sehr genau *Tischendorf* und *Tregelles* (s. *Treg.* S. 192). Tischendorf hat ihn dann vollständig herausgegeben, Leipz. 1852. gr. 4. 24 Thlr.

Nur beiläufig erwähne ich *Cod. E* der Paulinischen Briefe, *Sangermanensis* genannt von der ehemaligen Abtei St. Germain in Paris, wo er sich früher befand, jetzt zu Petersburg, wohin er zur Zeit der ersten

*) Doch wird *Credner's* Meinung, dass er unter der „Barnabae epistola" zu verstehen sei, welche hier vor der Apokalypse u. Apostelgesch. genannt wird, durch den Umstand begünstigt, dass die Stichenzahl derselben (850) zu der des Hebr.-Br. ungefähr stimmt, während die Stichenzahl des jetzt sog. Barnabasbriefes in der Stichometr. Niceph. auf 1360 angegeben ist. [Vgl. auch S. 602 Anm. 3.] B.

Französischen Revolution durch Dobrowsky gebracht ward. Denn es ist dieses blos eine Abschrift des bereits durchcorrigirten Cod. Claromontanus, ohne dass der Abschreiber den ursprünglichen Text von den Correcturen gesondert hat, und öfters so, dass durch Verbindung derselben mit einander ganz sinnlose Lesarten entstanden sind. Der Codex gehört wol dem 9. oder 10. Jahrhundert an. Er hat jetzt einige Lücken.

9) Ein Codex der 13 Paulinischen Briefe, [der auch noch die Ueberschrift eines 14. *πρὸς Λαυδαχήσας* mittheilt,] aber den Hebräerbrief nicht enthält, (G), jetzt auf der Königl. Bibliothek zu Dresden (Codex Dresdensis), wohin er aus dem Nachlasse des Leipziger Theologen Ch. F. Börner († 1753), kam, daher *Boernerianus;* Börner selbst hatte ihn aus Leiden erhalten. Die Lateinische Uebersetzung, eine versio interlinearis, ist verschieden von der Hieronymianischen und schliesst sich genau dem Griechischen Texte an; auf Pergamen; die Griechischen Buchstaben halten die Mitte zwischen Uncial- und Cursivschrift, die Lateinischen sind Cursivschrift; das Griechische ist mit Wortabtheilung, ohne Accente. Die Stichen sind bemerklich gemacht, jedoch nicht durch neue Zeilen für die einzelnen, sondern durch grössere Anfangsbuchstaben. Der Codex hat in mehreren Briefen einige doch nicht gerade bedeutende Lücken (Röm. 1, 1—5; 2, 16—25; 1. Kor. 3, 8—16; 6, 7—14; Kol. 2, 1—8; Philem. 21—25). Benutzt ist er zuerst von *Küster* für seine Ausgabe des Mill'schen N. T. Einen im Ganzen recht sorgfältigen Abdruck des Codex hat *Ch. F. Matthäi* besorgt: *XIII. epp. Pauli Cod. ..... olim Boernerianus, nunc. Bibl. Elect. Dresd. Meissen 1791. 4., mit neuem Titel ibid. 1818; mit 2 Kupfertafeln, die ein Facsimile des Codex geben. — Der Codex hat Randanmerkungen von der ersten Hand, in denen auch *Gottschalk* genannt wird, ein Beweis, dass er nicht vor dessen Zeitalter (um die Mitte des 9. Jahrh.) geschrieben; aber viel später als im 9. Jahrhundert ist er auch nicht entstanden, wie auch *Tischendorf* und *Lachmann* (Tom. I. p. XX) urtheilen; wahrscheinlich in St. Gallen; Lachmann stellt ihn unter den occidentalischen Zeugen sehr hoch (s. unten no. 11).

10) Ein anderer Codex graeco-latinus der Paulinischen Briefe (*Cod. F*), genannt *Augiensis*, von der Abtei Augia major oder Reichenau, einem Benedictiner-Stifte auf einer Insel bei Constanz, wo derselbe früher sich befand; 1718 kam er an Bentley, 1787 an das Dreieinigkeits-Collegium zu Cambridge, wo er sich noch befindet. Die Lateinische Uebersetzung steht als besondere Columne neben dem Griechischen Texte, auf derselben Seite, und zwar, was in den älteren codicibus graeco-latinis gewöhnlich nicht der Fall ist, die Hieronymianische, die Vulgata. Es fehlt Röm. 1, 1—3, 18, und der ganze Hebräer-Brief ist darin nur Lateinisch. Die Griechische Schrift sind Uncialbuchstaben, ohne Accente, mit Wortabtheilung, indem zwischen den einzelnen Wörtern oft ein kleiner Zwischenraum mit einem Punkte ist. Der Griechische Text ist dem des Cod. Boernerianus sehr verwandt, was auf einen gemeinschaftlichen Ursprung beider zurückzuführen ist; *Wetstein* meinte sogar, aber mit Unrecht, der eine sei Abschrift des anderen. Der Codex ist wol auch aus dem 9. Jahrhundert. Ausser Wetstein hat auch *Bentley* ihn genau verglichen, dessen Collation

sich auf der Bibliothek des Dreieinigkeits-Collegiums zu Cambridge findet; in neuerer Zeit ist er wieder verglichen von *Tischendorf* und *Tregelles*. Vgl. *Tischendorf* Anecdota sacra et profana. Leipz. 1855. (ed. 2. 1860.) gr. 4. p. 209—216. *)

11) Ein Codex graeco-latinus (mit Lateinischer Interlinearversion) der 4 Evangelien (*Δ*) auf der Bibliothek zu *St. Gallen*, zuerst von Scholz erwähnt, obwol nicht verglichen; defect ist bloss Joh. 19, 17—35. Die Griechische Schrift hält die Mitte zwischen Uncial- und Cursivschrift, ohne Accente, Spiritus und Jota subscriptum; die Stichen durch grosse Anfangsbuchstaben bezeichnet; das Lateinische current. Ein schönes Facsimile des ganzen Codex hat *Rettig* herausgegeben (Antiquissimus 4 evangg. canon Cod. Sangallensis etc. Zürich 1836. 4.) und daraus eine Schriftprobe von ihm mitgetheilt: Stud. u. Krit. 1836. 2. Die Lateinische Uebersetzung ist nicht die Vulgata, noch eine vor-Hieronymianische, sondern eine spätere Privat-Arbeit, das gemeinschaftliche Werk der Ellenici fratres Notkeri Balbuli,**) mit Hülfe der Vulgata auf wenig geschickte Weise gemacht (s. *Lachmann* I. p. XIX). Der Codex bietet auch in der Handschrift eine unverkennbare Aehnlichkeit mit dem Cod. Boerner. dar, so dass wol beide, wenn nicht von demselben librarius, so in demselben Kreise geschrieben sind, von den Mönchen zu St. Gallen, und früher zusammen *einen* Codex gebildet haben; und zwar sind sie wol von gebornen Irländern oder Schotten geschrieben (s. *Tregelles* S. 196). Der Codex stammt wol aus dem Ende des 9. oder dem Anfang des 10. Jahrhunderts.

§. 271. Einige andere ziemlich alte und an sich oder in geschichtlicher Beziehung wichtige Uncial-Codices sind folgende:

12) Codex K der vier Evangelien, oder *Cyprius*, 1637 aus Cypern gekommen und jetzt auf der Pariser Bibliothek (no. 63), auf Pergamen, mit grossen Uncialbuchstaben, mit Accenten, die jedoch oft fehlen; mit einem Punkt als Interpunktionszeichen, vielleicht um das Ende der Stichen anzuzeigen, mit den Ammonianischen Kapiteln, ohne die Eusebianischen Canones. Verglichen ist er von *R. Simon* für *Mill;* in neuerer Zeit auf Veranlassung von *Hug*, in dessen Ansicht über die neutestamentliche Textgeschichte der Codex eine viel zu grosse Rolle spielt, von *Scholz*, der ihn ausführlicher, jedoch nicht sehr genau, beschreibt: De Cod. Cyprio et familia, quam sistit, hinter seinen Curae criticae in historiam textus evangeliorum. Heidelb. 1820. 4; genauer haben ihn neuerdings *Tischendorf* und *Tregelles* unabhängig von einander verglichen. Er gehört an das Ende des 8., wahrscheinlicher wol in das 9. Jahrhundert.

13) Der Codex der 4 Evangelien E, auf der Bibliothek zu Basel; auf Pergamen, in Uncialschrift, mit Accenten und Spiritus, die aber öfters

*) Ein Abdruck (exact transscript) des Cod. ist von *Scrivener* erschienen (Cambridge 1859), nebst „a full collation of 50 mss. containing various portions of the Greek N. T. in the libraries of Cambridge, Parham, Leicester, Oxford, Lambeth, the British Museum etc." B.

**) Notker Balbulus, Mönch von St. Gallen, † 912, unter die Heiligen versetzt.

fehlen; mit Interpunktionszeichen. Im Ev. Luc. hat er mehrere Lücken, von denen einige von neuerer Hand ergänzt sind. Benutzt ist er für das N. T. von *Mill* (*Basil.* 1), *Bengel* (*Bas.* α); dann wieder verglichen von *Wetstein*, und neuerdings wieder von *Tischendorf*, *Müller* in Basel und *Tregelles*. Der Codex besteht aus 40 Quaternionen in Octav; eine gestochene Schriftprobe in *Hug's* Einl. ins N. T. Thl. I. Aus einigen Randbemerkungen scheint hervorzugehen, dass er früher in Constantinopel als Kirchenbuch gebraucht ist. Nach Basel kam er um die Mitte des 15. Jahrhunderts, durch den Cardinal de Ragusio, den Abgeordneten des Concils von Basel an die Griechen, der ihn an eine Klosterbibliothek zu Basel vermachte, aus der er 1559 in die dortige öffentliche Bibliothek kam. Die τίτλοι und die Bezeichnungen der Ammonianischen Kapitel sind von späterer Hand, nach *Hug* aus dem 9. Jahrhundert, der Codex selbst aus dem 8. Jahrhundert; auch *Tischendorf* setzt ihn in die Mitte des 8. Jahrhunderts.

14) Cod L der 4 Evangelien, auf der Pariser Bibliothek (no. 62); auf Pergamen, mit Uncialschrift, mit Accenten und Spiritus, die aber häufig fehlen; in der scriptio continua, in zwei Columnen auf jeder Seite, mit Interpunktion (einem Kreuze und dem Beistrich), mit Bezeichnung der Ammonianischen Kapitel, der Eusebianischen Canones, der τίτλοι und der kirchlichen Lectionen. An 5 Stellen hat der Codex Lücken, doch nicht bedeutende. Verglichen ist er für die Ausgabe des *Rob. Stephanus* 1550 (hier η d. i. octavus), dann von *Wetstein* und genauer von *Griesbach*. Jetzt ist er vollständig abgedruckt in *Tischendorf's* Monumenta sacra inedita. Leipz. 1846. 4. (18 Thlr.) p. 59—399) mit Schriftproben; eine solche, jedoch wenig genaue, findet sich bei *Hug* Thl. I. — Der Codex, [vorzüglich geschätzt, aber von unkundiger Hand geschrieben], zeigt in seinem Texte eine besondere Verwandtschaft mit Cod. B; *Tischendorf* setzt ihn ins 8. Jahrhundert, *Griesbach*, *Hug*, *Tregelles* ins 9.

§. 272. Von den anderen Uncialhandschriften sind noch einige durch ihr Alter und ihre Beschaffenheit von bedeutendem Werthe, wenn sich auch nur einzelne Bruchstücke derselben erhalten haben.*)

1) Auf der Wolfenbütteler Bibliothek findet sich seit 1699 ein — wahrscheinlich früher zu Bobbio in Piemont befindlicher (s. *Tregelles* S. 179 Anm. 1) — Codex rescriptus, dessen obere Schrift die Origines und 6 Briefe des Isidorus Hispalensis enthält, geschrieben ungefähr im 9. Jahrhundert, die untere ausgewaschene Schrift aber — ausser einigen Fragmenten der Gothischen Uebersetzung des Römerbriefes — Stücke aus zwei Griechischen Handschriften der Evangelien: a) *Cod. P*, 43 Blätter, enthaltend Stücke aus verschiedenen Theilen der 4 Evangelien, drei aus Johannes, die anderen aus den drei ersten Evangelien; b) *Cod. Q*, zwei

*) Hierhin gehören auch 6 Fragmente von Uncialhandschriften aus dem 6. u. 7. (oder 8.) Jahrh., welche *Tischendorf* 1859 aus dem Orient nach Petersburg gebracht hat; s. *desselben* Notitia editionis Cod Bibl. Sinait. Leipz 1860. 4. S. 50. B.

Stücke aus Ev. Joh. und mehrere aus Lucas. Beide Codices sind auf Pergamen, mit Uncialschrift, mit den Ammonianischen Kapiteln, ohne die Eusebianischen Canones; sie werden in das 6. Jahrhundert gesetzt [Cod. Q von Tischendorf in das 5. Jahrh.]. — Was er davon entziffern konnte, hat *Knittel* zugleich mit jenen Bruchstücken der Gothischen Uebersetzung herausgegeben (*Ulphilae vers. Goth. nonnullorum cpp. ep. Pauli ad Rom. .... una cum variis variae litteraturae monimentis. Braunschw. 1762. 4), mit Facsimile's aus jedem Codex.*)

2) *Cod. H* der Paulinischen Briefe; es sind 14 Blätter mit Fragmenten aus Paulinischen Briefen (1. Kor., Gal., 1. Tim., Tit., Hebr.), aus der Bibliothek des Bischofs Coislin zu Metz (*Coislinianus* 202) auf der Pariser Bibliothek; abgedruckt von *Montfaucon* Bibliotheca Coislin II. 253—263 mit einer Schriftprobe; von neuem untersucht von *Griesbach* und von *Tischendorf*. Zwei dieser Blätter (die Stücke aus dem Galater-Briefe) sind nach einer Feuersbrunst abhanden gekommen, befinden sich aber jetzt auf der Kaiserlichen Bibliothek zu Petersburg. Früher war der Codex auf dem Berge Athos, wo er im J. 1218 als altes Pergamen zum Einbinden anderer Bücher verwandt ward. Er ist mit grossen Uncialbuchstaben, stichometrisch und mit Accenten geschrieben; nach einer Unterschrift von sehr zweifelhaftem Werth will der Codex mit einem Exemplar des Pamphilus auf der Bibliothek zu Cäsarea verglichen sein. Aber alt ist der Codex jedenfalls, wol aus dem 6. oder 7. Jahrh.

3) *Cod. T* (Borgianus), 13 Blätter, zwei Stücke aus dem Ev. Joh. (aus Kpp. 6—8) enthaltend, und zwar deren Griechischen Text mit der Aegyptisch-Thebaischen Uebersetzung auf der Seite gegenüber; jetzt in der Bibliothek der Propaganda in Rom, früher in der Borgianischen; beide Texte sind edirt von *Aug. Anton Georgi* (*Fragm. ev. S. Joh. graeco — copto — thebaicum seculi IV. etc. Rom 1789); von neuem verglichen von *Tischendorf*, der den Codex ins 5. Jahrh. setzt.

Ein anderes, ebenfalls sehr altes Bruchstück eines Griechisch-Thebaischen Codex, enthaltend Luc. 12, 15—13, 32, ist mitgetheilt von *Woide* im Appendix zur Ausg. d. Cod. Alexandr. *Oxf. 1799. Vgl. *Tregelles* S. 180.**)

4) Von einem alten Codex [Cottonianus], aus dem Ende des 6. oder Anfange des 7. Jahrhunderts, auf purpurgefärbtem Pergamen, mit silbernen, zum Theil vergoldeten Buchstaben, existiren 12 Blätter, Stücke aus den Evangelien enthaltend: a) 4 Blätter auf dem Britischen Museum, Stücke aus Ev. Matth. und Joh., seit *Wetstein* als *Cod. J* der Evangelien

*) Beide Codd. hat *Tischendorf* noch genauer verglichen, beinahe vollständig entziffert, u. *Cod. Q* auch schon herausgegeben im 3. Bde. der Monumenta sacra. Nova collectio 1860 p. 265—290, mit Schriftproben beider Codd.

**) *Tregelles* findet grosse Aehnlichkeit zwischen diesem u. Cod. T. — Ausserdem befindet sich bei *Woide* noch ein Griech.-Theb. Bruchstück, enthaltend Joh. 8, 33—42, welches gerade da anfängt, wo Cod. T aufhört. Dieses sowie das oben genannte ist jetzt von *Tischendorf* zum Nov. Test. ed. 7 benutzt, nach welchem (Prolegg. p. CLXVII) beide derselben Handschrift wie Cod. T angehören. B.

bezeichnet, b) 2 Blätter zu Wien, Fragmente aus Lucas, als *Cod. N* der Evangelien seit Wetstein, c) 6 Blätter auf der Vaticanischen Bibliothek, zuerst von *Scholz* verglichen, und bei ihm und Tischendorf *Cod. Γ* bezeichnet; angemessener bezeichnete Tischendorf später alle drei als *Cod. N* der Evangelien, und so auch Tregelles. *Tischendorf* hat alle drei Stücke herausgegeben in s. Monumenta sacra 1846. No. 3. 4. 7 (pag. 11—36). Eine Schriftprobe auch bei *Tregelles* p. 178.*)

5) In der genannten Sammlung von Tischendorf finden sich ausser dem schon bisher gelegentlich angegebenen Inhalte noch Stücke, besonders der Evangelien, aus 4 andern alten Handschriften mitgetheilt, die er auch schon für die zweite Leipziger Ausgabe seines N. T. (1849) benutzt hat, nämlich: a) p. 1—10 *Cod. Θ, Tischendorfianus I,* von Tischendorf aus dem Oriente gebracht, auf der Leipziger Bibliothek, 4 Blätter aus Matthäus, aus dem 7. Jahrh. In Tischendorfs Nova collectio der Monum. sacr. vol. II. (1857) p. 321 finden sich zwei Bruchstücke des Matthäus (12, 17—19. 23—25), mit einem Facsimile No. 9, von denen Tischendorf meint, dass sie ursprünglich demselben Codex des Matthäus angehört haben. b) No. 5, p. 37—50, *Cod. Y*, Joh. 16, 3—19, 41, schon von Scholz benutzt, aus der Barberinischen Bibliothek zu Rom (vor einem Codex des Commentars des Theophylakt über die Evangelien); Tischendorf setzt ihn in das 8. Jahrhundert. c) No. 6, p. 51—56, *Cod. W* [bei Tischend. N. T. ed. VII. W^a], auf der Pariser Bibliothek (N. 314), zwei Blätter mit Luc. 9, 34—47; 10, 12—22, nach Tischendorf aus dem 8. Jahrhundert, auch schon von *Scholz* (ungenau) verglichen.**) d) No. 8, p. 400 ff., *Cod. F^a, Coislinianus,* zu Paris, 20 Stücke aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Paulinischen Briefen enthaltend.

6) Auf der Hamburger Bibliothek finden sich 2 Blätter eines Codex (Uffenbachianus) mit dem Anfange und Ende des Hebräer-Briefes (1, 1—4, 3; 12, 20—13, 25); bezeichnet seit Wetstein mit No. 53 der Paulin. Briefe, als wäre es ein Codex mit Cursivschrift, obwol die Buchstaben mehr uncial sind, auf jeder Seite 2 Columnen, mit rother Dinte; verglichen schon von *Bengel* und *Wetstein,* dann von *Henke* näher beschrieben, Helmst. 1800. 4, mit einem Facsimile, neuerdings wieder verglichen von *Tregelles* und *Tischendorf* [welcher ihn *M* bezeichnet]; letzterer hat ihn herausgegeben in s. Anecdota sacra et profana etc. p. 174—189 (ed. 1), mit einem Facsimile. Er setzt ihn in das 9., Andere in das 10. Jahrh.

*) Diesen Fragmenten ist in der Form der Buchstaben eins von den S. 820 Anm. erwähnten Bruchstücken, aus Einem Blatte bestehend, sehr ähnlich; dasselbe enthält Matth. 21, 19—24, fängt also an demselben Verse an, wo die Vaticanischen Fragmente aufhören. B.

**) Ueber einen Cod. rescriptus von 14 Blättern, welchen *Tischendorf* derselben Handschrift zuzuweisen geneigt ist (= W^b), s. dessen Nov. Test. ed. 7. p. CLXIX. — In der Nova collectio Bd. III (1860) finden sich drei Blätter aus der St. Galler Bibliothek mit Stücken aus Marc. 2 und Luc. 1, wahrscheinlich Reste eines Cod. graeco-latinus, von denen aber nur noch die Griechischen Columnen übrig sind. Diese letzteren hat Tischendorf grösstentheils entziffert und a. a. O. S. 293—298 herausgegeben, mit Schriftprobe (*Cod. W^c*). B.

Demselben Cod. haben höchst wahrscheinlich 2 Blätter mit Stücken aus den Korintherbriefen (1. Kor. 15, 52 — 2. Kor. 1, 15 und 2. Kor. 10, 13—12, 5) angehört, in einem Codex Harlejanus 5613, jetzt auf dem Britischen Museum (bei Griesbach No. 64 der Paulin. Briefe), welche Tischendorf ebenfalls herausgegeben hat a. a. O. p. 190—205.

7) Unter den in neuester Zeit in einem Koptischen Marien-Kloster in der Nitrischen Wüste in Aegypten entdeckten und 1838 u. 1847 nach dem Britischen Museum gebrachten Syrischen Handschriften findet sich ein Codex rescriptus, dessen obere Schrift Schriften des Severus, Bischofes von Antiochien, in Syrischer Uebersetzung enthält, die untere Schrift aber — ausser einigen Büchern der Iliade, von Cureton 1851 veröffentlicht, und einem Buche des Euklid — auf 45 Blättern Bruchstücke des Evangeliums des Lucas [bei *Tischendorf* ed. 7 = *R*], welche unabhängig von einander *Tregelles* und *Tischendorf* so gut wie möglich zu entziffern gesucht und der Letztere dem Ersteren zuvorkommend herausgegeben hat in s. Monumenta sacra inedita. Nova collectio. Vol. II (16 Thlr.) p. 3—92, s. Proleg. p. XIV—XXII, mit einem Facsimile. Die Schrift ist uncial, mit grossen Buchstaben; mit Bezeichnung der Ammonianischen Kapitel, ohne die Euseb. Canones. Das Lesen dieser unteren Schrift ist sehr schwierig. Als Vaterland des ursprünglichen Codex des Lucas ist höchst wahrscheinlich Aegypten anzunehmen, als Zeitalter etwa das 6. Jahrh.

Bei einem andern dieser Syrischen Codices auf dem Britischen Museum enthält die untere Schrift auf 4 Blättern in Sedez acht kurze Bruchstücke aus dem Ev. Joh. [bei *Tischend.* ed. 7 = N^b], aus Kpp. 13 u. 16, welche Tischendorf, der sie in das 4.—5. Jahrhundert setzt, in demselben Bande hat abdrucken lassen p. 311—312, mit Schriftprobe; s. Prolegg. p. XXXXII f.

8) Unter den Handschriften, welche *Tischendorf* 1843 und 1853 aus dem Oriente mitgebracht hat, findet sich ein Armenischer Codex rescriptus, dessen untere Schrift auf 28 Blättern Bruchstücke aus den vier Evangelien, der Apgesch., 1. Kor. u. Tit. enthält, welche Tischendorf herausgegeben hat in der Nova collectio Vol. I. (1855. 16 Thlr.) p. 3—48, mit 6 Schriftproben [eine siebente s. in den Anecdota sacra et profana Tab. III.], und welche er für Aegyptischen Ursprungs hält, aber verschiedenen librariis aus dem 5. bis höchstens zum 7. Jahrh. beilegt [= *J* bei Tischend.].*)

9) *Cod. Tischendorfianus* III [= Λ], ein Uncialcodex von 157 Blättern in Quart, die Evangelien des Lucas und Johannes vollständig enthaltend, zugleich mit einer Unterschrift für das Ev. des Marcus; mit einzelnen Scholien; verglichen von *Tischendorf*, der ihn in das 8. Jahrh. setzt (s. dessen Anecdota sacra et profana p. 4 f. [ed. 1] und Schriftprobe Tab. I) und *Tregelles* (p. 203 f.); jetzt auf der Bodlejan. Bibliothek zu Oxford; wie eben so *Cod. Tischend.* IV [= Γ], gleichfalls von 157 Blättern in

*) In demselben Bande der Collectio nova finden sich: a) p. 201—206 Bruchstücke aus einem alten Evangelistarium, der unteren Schrift eines Codex rescriptus zu Venedig, und b) p. 207—210 zwei Bruchstücke aus Matth. u. Joh., aus einem Evangelistarium, einem alten Codex rescriptus der Barberinischen Bibliothek.

gross Quart, enthaltend das Ev. des Lucas vollständig, den grössten Theil des Marcus (ausser 3, 35—6, 20) und Fragmente des Matth. und Johannes;*) verglichen von Tischendorf, der ihn ins 9. Jahrhundert setzt (s. Anecdota p. 5 f. [ed. 1] und Facsimile Tab. I No. 4) und *Tregelles* (s. p. 203).**)

§. 273. Schliesslich noch einige Notizen über einige Handschriften und Lesarten, welche zwar nicht an sich, durch ihren Werth, aber in geschichtlicher Beziehung merkwürdig sind.

a) *Codex Ravianus*, s. *Berolinensis*, jetzt (seit c. 1672) auf der Berliner Bibliothek, früher im Besitz des Professors Rave in Upsala, der ihn für 200 Thlr. aus dem Oriente erhalten haben wollte. Er enthält das ganze N. T., in Uncialslschrift, ohne Accente. Er wurde berühmt und auch verdächtig dadurch, dass er die Stelle 1. Joh. 5, 7 enthält, und daher bei den Streitigkeiten über deren Echtheit vielfach besprochen. Längst ist allgemein anerkannt, vorzüglich durch die gründliche Beleuchtung von *Pappelbaum* (Unters. der Ravischen Griech. Handschr. des N. T. Berl. 1785. — Codicis ms. N. T. Gr. Raviani examen etc. 1796), dass er ein Werk des Betruges sei, nämlich eine Abschrift des Griechischen N. T. aus der Complutensischen Polyglotte und, an einigen Stellen, aus der Stephanischen Ausgabe. Rave hat wol selbst den Betrug gespielt. Vgl. auch *Michaelis* Einl. S. 638—642.

*) Die fehlenden Stücke des Matth. und Joh. (ausser 115 Versen aus Matth. Kpp. 5—9. 21. 22) hat Tischendorf 1859 nach Petersburg gebracht; s. Notitia ed. cod. Sin. p. 53. B.

**) Vollständigere Verzeichnisse der bis dahin verglichenen Griechischen Handschriften, sowol der Uncialen als der Minuskeln, so wie auch der kirchlichen Lectionarien finden sich in den Prolegomenen der grösseren kritischen Ausgaben des N. T., namentlich von *Wetstein*, *Griesbach*, *Scholz*, *Tischendorf*, [besonders in sr. ed. VII. critica major]. Verglichen sind dieselben meistens für diese und andere, zum Theil schon frühere Ausgaben, von den Herausgebern selbst und auf deren Veranlassung, wie wir bei der Geschichte der Ausgaben sehen werden. Genauere Beschreibungen und Notizen über manche einzelne Codices finden sich auch in den neutestamentlichen Einleitungen von *Michaelis* und besonders den Zusätzen von *Marsh*, von *Hug* u. A., bei *Tregelles* und *Tischendorf* in den angeführten Werken; so auch in *Griesbach's* Symbolae criticae ad supplendas et corrigendas variarum N. T. lectionum collectiones; accedit multorum N. T. codicum graecorum descriptio et examen. 2 Thle. Halle 1785. 1793; *Scholz* bibl.-krit. Reise in Frankreich, der Schweiz, Italien, Palästina und im Archipel in den Jahren 1818—21, nebst einer Gesch. des Textes des N. T. Leipz. u. Sorau 1823; *Rinck* Lucubratio crit. in Acta App., epp. Paul. et Cathol. Basel 1830, Heidelb. 1833 (genauere Vergleichung von 7 auf der St. Marcus-Bibliothek zu Venedig befindlichen, bisher nicht vollständig verglichenen Codd. minusc., die für die Paulinischen Briefe mit no. 106/112 bezeichnet werden); *Reiche* Codicum mss. N. T. graecorum aliquot insigniorum in biblioth. reg. Paris. asservatorum nova descriptio et cum textu vulgo recepto collatio etc. Gött. 1847. 4. (über 10 Codd. minusculos dieser Bibliothek, die, bis auf einen, auch wol schon früher verglichen waren, doch nicht irgend vollständig).

b) *Codex Montfortianus*, s. *Dublinensis*, jetzt auf der Bibliothek des Dreieinigkeits-Collegiums zu Dublin, früher im Besitz von *Thomas Montfort* (gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts); auf Papier in Duodez mit Cursivschrift geschrieben, umfasst er das ganze N. T. (in den Evanglien no. 61, Apostelgesch. und kathol. Briefe 34, in den Paulin. Briefen 40, in der Apokalypse bei Tregelles 92). Der Codex ist auch viel besprochen, besonders weil er die Stelle 1. Joh. 5, 7 enthält, die Erasmus in der 3. Ausgabe seines N. T. (1522) nach demselben aufgenommen hat (e codice Britannico). Eine Collation des Codex findet sich als Anhang von Barret's Ausgabe des Cod. Dublinensis des Matthäus (Z).*) Der Codex ist in seinen einzelnen Bestandtheilen von (3) verschiedenen Händen geschrieben, die Evangelien wol gegen das Ende des 15. Jahrhunderts, die Apokalypse erst nach der Mitte. die anderen Schriften wol am Anfange des 16. Jahrhunderts, und ist dabei die Stelle 1. Joh. 5, 7 ohne Zweifel nach einer Uebersetzung aus der Vulgata eingeschaltet, vielleicht erst auf Veranlassung der Streitigkeiten über die Echtheit und über die Auslassung derselben durch Erasmus in den ersten Ausgaben seines N. T. — S. besonders *Marsh* I. 337 ff., *Tregelles* S. 213—217, wo sich auch S. 217 ein Facsimile der fraglichen Stelle in diesem Codex findet; ferner *Orlando T. Dobbin* the codex Montfort. etc. Lond. 1854. Dobbin sucht nachzuweisen, dass dieser Codex für die Apostelgeschichte und die Briefe eine Abschrift eines zu Oxford befindlichen Codex (Lincolniensis 2; für die Paulin. Briefe 39; für die Apgesch. und kathol. Briefe 33) sei, und dass, da letzterer Codex die fragliche Stelle nicht hat, sie erst vom Schreiber des Cod. Montfort. aus der Vulgata übersetzt und eingeschaltet sei.

Auf einen anderen Codex (Apgesch. und Briefe), welcher die fragliche Stelle enthält, hat zuerst *Scholz* aufmerksam gemacht (bibl.-krit. Reise S. 105) auf der Vatikanischen Bibliothek (no. 298), ebenfalls sehr jung, mit der Lateinischen Uebersetzung, woraus ohne Zweifel die Stelle, abweichend von Cod. Montfort., auch in den Griechischen Text eingetragen ist; ein Facsimile dieser Stelle bei *Tregelles* S. 217.

c) Die sog. *Codices Barberini.* Für die vom Papst Urban VIII. (1623—44) beabsichtigte neue Ausgabe des N. T., die jedoch nicht zu Stande gekommen ist, hatte auf Befehl des Papstes ein gelehrter Cretenser *Johann Matthäus Caryophilus* (später Erzb. in Iconium in partibus, † 1635) Varianten gesammelt aus einer Anzahl von Handschriften, die er mit dem Texte der Antwerpener Polygotte verglich. Diese Collationen kamen in die Bibliothek des Cardinals *Franc. Barberini* zu Rom. Von dort wurden sie von dem Jesuiten *Peter Possinus* (Poussines), als Anhang der Catena Patrum Graecorum in Marcum. Rom. 1673. fol. herausgegeben. *Mill* nahm die ganze Sammlung von Varianten in seine Ausgabe des N. T. (1707) auf. Da die Lesarten aber vielfach mit der Vulgata stimmten, so schöpfte man Verdacht, dass die verglichenen Codd. nach der Lateinischen

*) Fragmente des Matthäus aus einem sehr alten (saec. 6?) Palimpseste, die nicht vollständig entziffert sind; von *J. Barrett* (1801. 4) als Facsimile herausgegeben. Supplemente dazu von *Tregelles.* Lond. 1863. M.

Uebersetzung interpolirt seien, oder, wie *Wetstein*, dass die ganze Sammlung ein Betrug zu Gunsten der Vulgata sei. Jedoch mit Unrecht. *Birch* hat im Archiv der Vatikanischen Bibliothek noch die Bittschrift gefunden, worin Caryophilus um die Mittheilung von 6 nach den Nummern angegebenen Vaticanischen Handschriften nachsucht; von diesen hat Birch noch 5 in der Vaticanischen Bibliothek wiedergefunden und sich überzeugt, dass Caryophilus dieselben verglichen hat; eine derselben ist no. 1209 (Cod. B). Ein Werk des Betruges ist also diese Sammlung nicht, doch hat sie für uns auch keinen grossen Werth: a) weil in derselben die einzelnen Codices für diese oder jene Lesart nicht bestimmt geschieden sind, und b) weil die Excerpte doch nicht vollständig, und mit Vorliebe besonders solche Lesarten angegeben sind, welche mit der Vulgata stimmen, die davon abweichenden aber häufig mit Stillschweigen übergangen sind.

d) Anders verhält es sich mit den sog. *Velezianischen* Lesarten. Der Jesuit *Joh. Ludw. de la Cerda* theilt in seinen *Adversariis sacris. Leiden 1626. fol. c. 91 eine grosse Anzahl — beinahe 1900 — Varianten mit, welche der Marquis *Petrus Faxard von Velez* am Rande seines Exemplars der Stephanischen Ausgabe des N. T. vom J. 1550 angemerkt hatte, angeblich aus 16 Griechischen Handschriften. Diese wurden aufgenommen in die Londoner Polyglotte, in die Ausgaben von *Fell*, *Mill* und *Bengel*. Diese stimmen aber so auffallend mit der Vulgata, dass Wetstein u. A. entschiedenen Verdacht gegen dieselben hegten, der sich, obwol sie von Anderen etwas in Schutz genommen worden, doch im Allgemeinen durch eine mit dem mühsamsten Fleisse und der äussersten Genauigkeit angestellte Untersuchung von *Marsh*, im 3. Anhange seiner Briefe an Travis (Deutsch als Anhang zu der Deutschen Uebersetzung von Marsh's Zusätzen zu Michaelis Einl. S. 477—553) bestätigt hat; er liefert den vollständigsten überzeugendsten Beweis, dass diese Lesarten unmittelbar weder aus Griechischen noch auch aus Lateinischen Handschriften genommen sind, sondern aus der 4. Stephanischen Ausgabe der Vulgata (1540), und zwar so, dass, wo die Texte beider Ausgaben von einander abweichen, die Lesart des Lateinischen Textes ins Griechische übersetzt und als Variante hingesetzt ist, ausser wo sich schon in der Griechischen Ausgabe selbst solche Varianten, die dem Lateinischen Texte entsprechen, angegeben finden; diese sind nur als Lesarten der verglichenen Handschriften abgeschrieben. Die Angabe, dass Velez diese Lesarten aus 16 Griechischen Handschriften genommen habe, ist auf jeden Fall eine reine Erdichtung; es hat aber noch nicht ausgemacht werden können, ob sie von Velez selbst oder einem Andern ausgegangen ist.

B. Alte Uebersetzungen.

§. 274. Diese können als Zeugnisse benutzt werden für die Gestalt des Textes zur Zeit ihrer Abfassung und in dem Lande, dem sie angehören, zunächst des oder der Griechischen Codices, aus denen sie angefertigt sind. Dafür kommen natürlich eigentlich nur die unmittelbaren Uebersetzungen in Betracht, die aus dem Griechischen Texte selbst gemacht sind, die mittelbaren aber, welche wieder aus einer andern Uebersetzung geflossen sind, nur als Zeugen für *die* Uebersetzung, aus der sie angefertigt sind. Die unmittelbaren Uebersetzungen aber sind zum Theil als urkundliche Zeugen für den Text von grosser Wichtigkeit, da sie meistens älter sind als auch die ältesten unserer Griechischen Handschriften; auch ist bei ihnen im Allgemeinen sicherer bekannt, in welchem Lande sie angefertigt sind, so dass sie mit grösserer Bestimmtheit uns die Gestaltung des Textes in verschiedenen Gegenden unterscheiden lassen. Aber auf der andern Seite wird die Brauchbarkeit und Zuverlässigkeit ihres Zeugnisses auch durch verschiedene Umstände gemindert, besonders durch die unsichere unzuverlässige Beschaffenheit des Textes mancher dieser Uebersetzungen selbst. Diese bieten in ihren Handschriften meistens eben so wohl Abweichungen dar als die Griechischen Handschriften; und nur einige derselben haben bis jetzt eine solche kritische Bearbeitung erfahren, als nach den vorhandenen Hülfsmitteln möglich ist. Mitunter hat aber selbst der Text einer Uebersetzung in späterer Zeit in der Kirche, wo sie in Gebrauch war, eine theilweise kirchliche Verarbeitung erfahren, entweder mit Zuratheziehung des Griechischen Textes, wie er in *der* Zeit der gewöhnliche war, also doch des Textes einer späteren Zeit als der die Uebersetzung ursprünglich angehört, oder gar einer anderen kirchlichen Uebersetzung, namentlich der Vulgata oder der Peschito. Mitunter sind dergleichen theilweise Interpolationen namentlich nach der Vulgata oder nach dem späteren Griechischen Texte auch erst bei dem Drucke einer alten Uebersetzung vorgenommen worden; daher bietet die Gestalt, worin uns gegenwärtig eine alte Uebersetzung in den gedruckten Aus-

gaben, theilweise auch selbst in den Handschriften vorliegt, öfters wenig Sicherheit über ihre ursprüngliche Gestalt dar. Besonders ist das der Fall, wenn es sich um Varianten handelt, welche in dogmatischer Beziehung wichtig oder gar schon in der Kirche Gegenstand von Streitigkeiten gewesen sind. Es bedarf daher bei der Benutzung der alten Uebersetzungen als urkundlicher Zeugnisse für den neutestamentlichen Text immer grosser Vorsicht; man muss so viel wie möglich ihren eigenen ursprünglichen Text kritisch zu ermitteln suchen, durch Zurückgehen auf die ältesten Handschriften etc., welche sich uns erhalten haben, und durch Berücksichtigung ihrer Geschichte, so weit dieselbe bekannt ist. Wenn z. B. eine Uebersetzung später etwa nach der Vulgata corrigirt ist und ältere Handschriften aus der Zeit vor dieser Correction nicht benutzt werden können, so lässt sie sich nicht wohl als Zeugniss gebrauchen in Fällen, wo sie mit der Vulgata zusammentrifft, namentlich für dogmatisch wichtige Lesarten, wohl aber, wo sie mit der Vulgata nicht stimmt; und so in ähnlichen Fällen. Im Allgemeinen aber können Uebersetzungen als Zeugen für die Beschaffenheit des Griechischen Textes, aus dem sie geflossen sind, nur dienen, wo es sich um solche Varianten handelt, deren Verschiedenheit auch in der Uebersetzung selbst hervortreten würde; z. B. nicht, wo es sich bloss um eine verschiedene Orthographie oder eine verschiedene grammatische Form handelt — ohne allen Einfluss auf den Sinn —, vielfach auch nicht, wo es sich um verschiedene grammatische Constructionen, um die Auslassung oder Hinzufügung des Artikels oder kleiner Partikeln handelt. Um aber ein richtiges Urtheil zu haben, bis zu welchem Grade eine Uebersetzung als Zeugniss für den Griechischen Text dienen kann oder nicht, muss man jedesmal sowol den Charakter der Sprache kennen, in der die Uebersetzung verfertigt ist, in Vergleich zu der Sprache des Originals, der Griechischen, als auch den allgemeinen Charakter der Uebersetzung selbst berücksichtigen, wiefern sie überhaupt eine genaue, möglichst an die Worte des Originals sich anschliessende ist, oder eine mehr freie, paraphrasirende. Immer aber ist das Zeugniss der alten Uebersetzungen, mit gehöriger Umsicht benutzt, im Allgemeinen von nicht geringer

Wichtigkeit, um die Beschaffenheit des alten Textes zu ermitteln, und besonders wenn verschiedene Uebersetzungen zusammenstimmen, die in ganz verschiedenen Gegenden und ohne dass die eine auf die andere Einfluss geübt, verfasst sind.

Orientalische Uebersetzungen.

I. Syrische.

§. 275. Nach Syrien wurde das Christenthum schon frühzeitig verbreitet, und Antiochien ward bald der Mittelpunkt für die Mission in andere heidnische Länder. In Antiochien zwar war die herrschende Sprache das Griechische; aber auf dem Lande war die Volkssprache fortwährend das Syrische, und noch mehr jenseit des Euphrats, in Mesopotamien, wo das Christenthum auch zeitig Eingang gefunden zu haben scheint, und wo wir schon im 2. Jahrhundert eine Syrische Literatur unter den dortigen Christen erblühen sehen (vgl. *Hug* I. §. 68). Dem bald sich regenden Bedürfniss, die heiligen Schriften auch in Syrischer Uebersetzung zu besitzen, kam die älteste Syrische Uebersetzung derselben entgegen:

1) Die *Peschito,* welche sowol das A. als das N. T. umfasst.*) Ueber den Ursprung derselben fehlt es uns an zuverlässigen Nachrichten. Aber sie gehört einer frühen Zeit an, ohne Zweifel schon dem 2. Jahrhundert n. Chr. Es fehlen in ihr vier katholische Briefe (2. Petr., 2. u. 3. Joh., Judä) und die Apokalypse, und in diesem Umfange ist sie bei den Syrischen Christen der verschiedenen Partheien, den Nestorianern wie den Monophysiten, als kirchliche Uebersetzung angenommen (vgl. §. 253). Wahrscheinlich hatte also die Peschito bei den Syrern schon kirchliches Ansehen zu einer

*) *Wichelhaus* de N. T. vers. Syriaca antiqua quam Peschito vocant. Halle 1850; [*Roediger,* „Peschito" in: *Ersch* u. *Gruber,* Encyklopaedie. Sect. III. Thl. 18, S. 292 ff.; *Arnold* in: *Herzog,* RE., Thl. 15, S. 398 ff.; *G. Bickell,* Conspectus rei Syrorum literariae. Monasterii 1871, pag. 5—12]. — Das Wort ܦܫܝܛܐ bedeutet *simplex, einfach, gerade, treu,* und daher ist auch die Benennung zu erklären, wodurch die Uebersetzung als eine einfache und treue bezeichnet wird; sprachwidrig erklärt *Bertholdt* es durch *κοινή,* vulgata. Der Name ist jedoch nicht ursprünglich, sondern wol erst später gewählt im Gegensatze gegen andere Syrische Uebersetzungen (Tregelles S. 258 f.).

Zeit, wo jene 5 Bücher in der christlichen Kirche überhaupt noch nicht allgemein als Bestandtheile des neutestamentlichen Kanons galten; auch ist die Uebersetzung der übrigen Bücher wol *gleichzeitig,* nicht als ein blosses Privatunternehmen, sondern auf Veranlassung der Syrischen Kirche oder der Vorsteher derselben angefertigt; so konnte es kommen, dass das Vorhandensein und die Anerkennung dieser Uebersetzung selbst dazu beitrug, den Kanon als abgeschlossen zu betrachten und ihn auch später nicht durch Aufnahme jener Bücher zu erweitern.

Mit Unrecht nimmt *Hug* an (§. 65), dass jene 5 Bücher ursprünglich einen Bestandtheil der Peschito gebildet haben und erst später daraus verdrängt seien. Er stützt sich darauf, dass *Ephraem Syrus* († 373), von dem wir aus glaubwürdigen Zeugnissen wissen, dass er zur Unterhaltung mit Griechischen Kirchenlehrern sich eines Dolmetschers bediente, doch von diesen Schriften Gebrauch macht. Allein es lässt sich denken, dass, wenn er auch nicht geläufig Griechisch reden konnte, er es doch so weit verstand, um es zu lesen; auch wäre möglich und ist an sich nicht unwahrscheinlich, dass zu seiner Zeit von jenen Büchern eine später angefertigte Syrische Uebersetzung vorhanden war, als Privatarbeit, ohne bei den Syrern gerade kirchliches Ansehen zu haben.*) Wenn diese Bücher sich aber von Anfang an in der kirchlichen Uebersetzung der Syrer befunden hätten und von da her noch zur Zeit des Ephraem, so würde sich schlechterdings nicht begreifen lassen, wie sie später aus derselben herausgeworfen sein sollten, zu einer Zeit, wo diese Bücher in allen übrigen Theilen der Kirche schon fast allgemein zu festem kanonischen Ansehen gekommen waren. Es fehlen aber diese Bücher in allen Handschriften, welche sonst vollständig das N. T. nach der Peschito enthalten (über eine Bodlejanische Handschrift s. unten); daneben ist in den Handschriften das ganze N. T. in Lectionen eingetheilt, das Evangelium in besondere, und die Apostelgeschichte und Briefe wieder in besondere, wobei auf jene 5 Schriften auch keine Rücksicht genommen ist, also hatten wenigstens zu der Zeit, wo diese Lectionarien in der Syrischen Kirche festgesetzt wurden, jene Bücher in derselben kein kirchliches Ansehen.

Ob die Peschito für das N. T. ganz von Einem Uebersetzer angefertigt worden ist oder von mehreren, ist noch nicht gehörig ermittelt; nur so viel steht nach dem Obigen fest, dass die sämmtlichen darin enthaltenen Bücher wol zu

*) Vgl. jedoch §. 253, Anm. Sind viele unter Ephraems Namen laufende Schriften unecht, so ist der Gebrauch der in der Peschito nicht enthaltenen Schriften durch Ephraem, ehe die kritische Vorfrage gelöst ist, nicht hinlänglich sicher gestellt. M.

gleicher Zeit, und im Allgemeinen gleichzeitig auch wol die kanonischen Bücher des A. T. übersetzt sind.*)

Ihrem Charakter nach ist sie, wie ihr Name andeutet, einfach, treu, doch nicht sklavisch wörtlich (vgl. *de Wette* §. 11 d. Anm. a); sie verletzt nicht den Charakter der Syrischen Sprache von dem Bestreben aus, sich genauer an die Form der Griechischen Ausdrucksweise anzuschliessen. Ueber ihren kritischen Charakter s. *de Wette* §. 11 e. Schon durch ihr Alter ist sie für die Kritik des neutestamentlichen Textes von grosser Bedeutung und würde es in noch höherem Grade sein, wenn wir von ihr eine recht kritische Ausgabe besässen, was zur Zeit noch nicht der Fall ist.

In Europa wurde die Peschito erst 1552 bekannt, durch *Moses*, Priester von Mardin, den der damalige Jakobitische Patriarch *Ignatius* an den Papst Julius III. abgesandt hatte, um sich diesem zu empfehlen und zugleich um die Uebersetzung zum Drucke zu besorgen; so erschien die erste gedruckte Ausgabe, Wien 1555. 4., auf Kosten Ferdinands I., besorgt durch den Oesterreichischen Kanzler *Alb. Widmanstadius*, der durch *Moses von Mardin* unterstützt ward. Benutzt sind dabei 2 Handschriften. Die Ausgabe enthält das N. T. nach der Peschito in ihrem ursprünglichen Umfange, und es fehlen darin: a) jene 5 Bücher; b) die Stellen 1. Joh. 5, 7 und Joh. 7, 53—8, 11, welche beide den Handschriften der Peschito fremd sind. So ist es auch in einigen der folgenden Ausgaben, namentlich der von *Tremellius* (excud. H. Stephan. 1569), der von *Trost* (Köthen 1621) und der in der *Antwerpener Polyglotte* (5. Bd. 1572), bei denen im Ganzen noch 2 Codd. benutzt sind. Die späteren Ausgaben der Peschito haben aber auch eine Syrische Uebersetzung jener derselben nicht angehörenden Bücher und Abschnitte aufgenommen, worüber ich Folgendes bemerke: a) Eine Syrische Uebersetzung der vier Antilegomenen unter den *katholischen Briefen* findet sich in einem Bodlejanischen Codex, welcher zugleich die 3 anderen katholischen Briefe und die Apostelgeschichte von der Peschito enthält; darnach hat jene 4 Briefe zuerst *Ed. Pococke* herausgegeben (*Leyden 1630. 4.), und darnach sind sie in die späteren Ausgaben der Peschito aufgenommen, zuerst in die *Pariser* (9. u. 10. Bd. 1645) und *Londoner* (5. Bd. 1655) Polyglotte, so wie in die Ausgaben von *Gutbier* (Hamb. 1664), von *Leusden* und *Schaaf* (Leyden [*1708. gr. 4.] 2. Ausg. 1717), so wie in die von der Londoner Bibelgesell-

*) Während es feststeht, dass sich im A. T. der Peschito verschiedene Uebersetzer unterscheiden lassen (*Bertheau* (Comm. zur Chronik. Leipz. 1854. Einl. S. 48; Richter und Ruth erklärt. Leipz. 1854. Einl. S. 35), *Perles* (Meletemata Peschitthoniana. Bresl. Diss. 1860) *Jahnichs* (Animadversiones Criticae in vers. Syr. Pesch. libr. Koheleth et Ruth. Diss. Marburg. Lips. 1869)), nehmen die Meisten für die Uebersetzung des N. T.'s nur einen Verfasser an. Vgl. *Arnold*, a. a. O. S. 401. M.

schaft besorgte (Lond. 1816. 4.). Diese Uebersetzung ist aber anerkannt jüngeren Ursprungs als die Peschito und steht ihr an Werth sehr nach; sie ist mühsam dem Buchstaben angepasst, ähnlich wie die Philoxenianische (s. unten; vgl. *de Wette* §. 11 b). b) Eine Uebersetzung der *Apokalypse* hat zuerst *L. de Dieu* herausgegeben (*Leyden 1627. 4., wieder abgedruckt in s. Critica sacra 1693), nach einem Exemplar der Londoner Bibliothek, welches früher Scaliger gehörte, und darnach ist auch dieses Buch in die Pariser und Londoner Polyglotte und die späteren Ausgaben der Peschito aufgenommen; geschrieben ist dieser Codex 1580 zu Rom durch einen aus Indien gebürtigen *Caspar von Aden.**) — Von derselben Uebersetzung gibt es noch eine Handschrift zu Florenz, vom J. 1582, nach der Angabe des Abschreibers als Abschrift eines 622 von *Thomas Charklensis* geschriebenen Exemplars, der wahrscheinlich selbst die Uebersetzung verfertigt hat (s. z. d. Philox. Uebers.). c) Der Abschnitt Joh. 7, 53—8, 11 ist zuerst von *L. de Dieu* herausgegeben (*Animadversiones in 4 evv. Leyden 1633. 4., wiederholt in s. Critica sacra 1693) und so in die Londoner Polyglotte aufgenommen — und darnach auch in die folgenden Ausgaben. Er findet sich in 2—3 Handschriften der Philoxenianischen Uebersetzung, obwol er dieser selbst nicht angehört (s. *Tregelles* S. 282 ff.). Aus einer noch ungedruckten Uebersetzung in einem Florentinischen Codex hat diesen Abschnitt *Bernstein* mitgetheilt (Zeitschr. d. Deutschen morgenl. Gesellsch. 1849). d) Die Stelle 1. Joh. 5, 7 hatte Tremellius nach eigener Uebersetzung an den Rand gesetzt, und darnach haben *Gutbier* und *Schaaf* sie in den Text aufgenommen, nicht aber die von der Londoner Bibelgesellschaft besorgte Ausgabe, Lond. 1816. 4. Bei dieser durch *Buchanan* und nach dessen Tode durch *Lee* besorgten, zunächst für die Syrischen Christen zum kirchlichen Gebrauche bestimmten Ausgabe liegt der Schaaf'sche Text zu Grunde, mit dem 2 Cambridger Handschriften und Collationen zweier Bodlejanischen, so wie die Citationen des Ephraem Syrus und ein Syrisches Lectionarium verglichen sind (s. *Tregelles* S. 262). Sie enthält auch einzelne kritische Andeutungen, jedoch nur wenige; es ist versprochen, bald Collationen der verglichenen Handschriften nachzuliefern, die aber leider nicht erschienen sind. [*Lee* hat später noch eine kritische, mehrfach verbesserte Ausgabe ohne Vokale für die Londoner Bibelgesellschaft besorgt *London 1823. 4.] — Seitdem ist in England noch eine andere Ausgabe der Peschito erschienen, begonnen durch *W. Greenfield*, nach seinem Tode vollendet (*Lond. 1828. fol., 4. u. kl. 8.), wobei der Widmanstad'sche Text zu Grunde liegt, aber mit vollständiger Vocalisation und mit Zusätzen aus der Lee'schen Ausgabe. [Auch die amerikanischen Missionare in Urmia haben das N. T. der Peschito mit gegenüberstehender neusyrischer Uebersetzung *1846. 4. herausgegeben.] Immer aber fehlt es noch an einer eigentlich

*) *P. de Lagarde*, Die vier Evv. Arabisch. Leipz. 1864. S. XVI macht auf folgende Stelle in Scaligerana secunda (Amsterdam 1740. p. 200) aufmerksam: Ecclesia Syriaca hanc (Apocalypsie) non agnoscit, quamvis Scaliger habeat Syriacam, que le Patriarche lui avait envoyée, quam Maronitae vertendam curarunt. [Vgl. §. 253. 248.] B.

kritischen Ausgabe, mit vollständiger Collation der uns zu Gebote stehenden Handschriften.

Ueber die aus der Peschito angefertigte *Arabische* Uebersetzung der Apostelgeschichte und Briefe („Arabs Erpenii") und die *Persische* der Evangelien s. *de Wette* §. 12 a b. [Ueber die aus ihr geflossene *Arabische* Uebersetzung der Evangelien s. *Gildemeister's* Programm: De Evangeliis in Arabicum e simplici Syriaca translatis. Bonn 1865. 4.]

2) Eine der jetzt auf dem Britischen Museum befindlichen Handschriften aus den Klöstern der *Nitrischen Wüste* enthält bedeutende Stücke aus den Evangelien (aus Matth., Joh., Luc. nebst den vier letzten Versen des Marc.), nach einer bisher unbekannten Syrischen Uebersetzung. Nach *Tregelles* S. 267 bis 269 soll dieselbe in den verschiedenen Evangelien nicht gleichartig, aber älter als die Peschito sein.*) *Cureton* hat sie herausgegeben, den Syrischen Text mit Englischer Uebersetzung und Erläuterungen.**)

§. 276. 3) Die *Philoxenianische Uebersetzung* ist im Auftrage des monophysitischen Bischofes von Mabug oder Hierapolis, des *Xenajas,* der auch *Philoxenus* hiess, durch dessen Chorbischof *Polykarpus* angefertigt und im J. 508 — [sicher wenigstens fällt die Vollendung der Evangelien nach der Unterschrift der Handschriften in dieses Jahr] — vollendet; später ist sie revidirt durch *Thomas von Charkel* [Heraclea in Palästina, Syrien oder Mesopotamien] (einem jetzt unbekannten Flecken in Palästina, wie er sich selbst nennt: den *armen Thomas*) im J. 616 n. Chr. in einem Kloster der Antonianer zu Alexandrien, wohin er sich begeben hatte, nachdem er von seinem Bisthum in Mabug durch einen Melitinischen Bischof Domitian vertrieben war; er corrigirte sie nach einigen wenigen Griechischen Handschriften, aus denen er Varianten an den Rand setzte, zum Theil aber auch, mit Beifügung kritischer Zeichen, in den Text selbst aufnahm; nach *Hug* corrigirte er zum Theil auch nach der Peschito.

Ausdrücklich übrigens wird dieser *Thomas* als Verbesserer der Philoxenianischen Uebersetzung in einer Unterschrift genannt, welche sich

*) Das Letztere ist auch *Ewald's* Meinung, Jahrb. IX. 69 ff. Die dem Ev. Matth. vorgesetzte Ueberschrift wird verschieden gedeutet; s. *Cureton, Ewald* Jahrb. IX. 74 f. V. 145 f., *Gildemeister* in d. Zeitschr. d. Deutschen morgenl. Gesellsch. 1859. S. 472 ff., u. in dem angeführten Programm p. 10—13 Anm. B.

**) Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac, hitherto unknown in Europe. London 1858. 4. mit einem Facsimile.

am Ende der Evangelien in allen Handschriften findet, ausser in einer Mediceischen zu Florenz, welche, im J. 757 zu Edessa geschrieben, bloss die Evangelien enthält. Wahrscheinlich — so auch *Adler* (s. u.) —, darauf führt das Fehlen dieser Unterschrift, gibt dieser Codex den Text der noch nicht revidirten Uebersetzung. [Indess nach *Bernstein* (Ev. Joh. (s. u.) S. 3. 25—33) ist das ein Irrthum; aber auch Bernstein irrt, wenn er meint, ein Bruchstück der eigentlich Philoxen. Recension habe sich in dem Codex Angelicus des Ev. sec. Joann., Eigenthum der zu dem Augustinerkloster in Rom gehörenden Bibliotheca Angelica, erhalten; zwar habe dieser Codex die betreffende Unterschrift, aber offenbar sei sie ein späterer Zusatz. Die ursprüngliche Philoxen. Uebersetzung scheint durch die Herakleensische Recension sehr rasch verdrängt (*Bickell*, a. a. O. p. 10).]

Diese Uebersetzung [die aber, soweit sie die in der Syrischen Kirche als kanonisch anerkannten Schriften mittheilt, nur in der Herakleensischen Textrecension auf uns gekommen ist,] enthält das ganze N. T., auch die vier Antilegomenen unter den katholischen Briefen, aber keine der Handschriften derselben die Apokalypse. Zum Theil hat man geglaubt, dass die von L. de Dieu herausgegebene Uebersetzung der Apokalypse die Philoxenianische sei. Doch ist dieses Buch, und darauf führt die Unterschrift des Florentinischen Codex (s. S. 832), wol erst von Thomas Charklensis selbst übersetzt, welcher dazu durch das Ansehen desselben in der Aegyptischen Kirche veranlasst ward.*)

Die einzige Ausgabe dieser Uebersetzung ist die von *J. White* († 1814), die Evangg. Oxf. 1778. 4., die Apostelgesch. und kathol. Briefe 1799, die Paul. Briefe 1803; die Evangelien nach 2 Handschriften, die andern Bücher nach Einer Handschrift; diese Codices waren aus der Bibliothek des Englischen Predigers *Ridley* in die Oxforder Bibliothek gekommen; beigefügt ist eine Lateinische Uebersetzung. Eine dieser Handschriften hatte früher schon *Wetstein* von Ridley auf 14 Tage für sein N. T. benutzt (s. Prolegg. S. 112 f.). Nach dem Erscheinen der White'schen Ausgabe der Evangelien hat *Adler* diesen Theil von neuem genau verglichen und schätzbare Beiträge geliefert in s. Schrift: N. Ti. versiones Syriacae Simplex, Philox. et Hieros., denuo examinatae. Kopenh. 1789. 4. Die Uebersetzung des Ev. Joh. hat neuerdings *Bernstein* herausgegeben (Das heil. Ev. d. Joh. Syrisch in Harkl. Uebers. Leipz. 1853),**) nach einer Vaticanischen Handschrift, früher im Besitz von Jos. Sim. Assemani,

*) Auf jeden Fall befolgt die Uebersetzung der Apokalypse eine ganz andere Methode als die der Philoxenianisch-Herakleensischen; sie ist incerti auctoris. *Bickell*, a. a. O. p. 10. M.

**) Vgl. *Bernstein:* De Hharklensi N. T. translatione Syriaca comment. recognita et aucta. Breslau 1854. 4. (die erste Ausg. erschien 1837).

welche die 4 Evangelien enthält uud welche weder Noten am Rande, noch Asterisken und Obelen im Texte hat.

Ueber den Charakter dieser Uebersetzung s. *de Wette* §. 13 a u. c. Unverkennbar liegt die Peschito zu Grunde; aber sie selbst ist bis zum Uebermaasse wörtlich und so dass sie öfters ohne Zurückgehen auf den Griechischen Originaltext kaum verständlich ist.*) Dadurch gerade ist sie für die Textkritik sehr wichtig. Nach dieser ihrer Beschaffenheit hat man aber bei ihrer Anfertigung, wie man zum Theil gemeint hat, schwerlich den Zweck gehabt, sie als kirchliche Uebersetzung an der Stelle der freieren Peschito einzuführen, oder sie nur, wie *Hug* und *Eichhorn* meinen [vgl. *Tischend.* N. T. ed. 7], zu kirchlichen Partheizwecken (der Monophysiten) herstellen lassen. Höchst wahrscheinlich [?] ist vielmehr, wie *Bertholdt* annimmt, der Zweck ein kritischer gewesen, ähnlich wie bei der Hexapla des Origenes über die LXX; man wollte den Syrischen Christen ein Mittel an die Hand geben, überall genau zu ersehen, wo etwa die Peschito den Worten des Griechischen Textes nicht entsprechend sei.**)

Darauf beziehen sich auch höchst wahrscheinlich die diakritischen Zeichen, Asterisken und Obelen, welche sich in den Handschriften dieser Uebersetzung, auch in der Mediceischen, finden (nur nicht in dem von Bernstein edirten Codex des Johannes), und die daher wol, wenigstens theilweise, von Polykarp selbst herrühren;***) wenig wahrscheinlich ist aber, dass dieser [oder richtiger *Thomas*], wie *Hug* und *Bertholdt* meinen, sie aus den von ihm benutzten Griechischen Handschriften sollte genommen haben, sondern ohne Zweifel hat er sie selbst gesetzt, und am wahrscheinlichsten, um theils die Abweichungen von der Peschito, theils die der Peschito vom Griechischen Texte anzudeuten.

Die Philoxenianische [d. h. Herakleensische] Uebersetzung der vier Antilegomenen unter den katholischen Briefen zeigt

*) Z. B. wird gegen den Geist der Syrischen Sprache der Griechische Artikel durch ein besonderes Wort, das Pronomen personale, ausgedrückt; zusammengesetzte Griechische Wörter werden etymologisch zergliedert. Dieselben Griechischen Wörter werden durch dieselben Syrischen ausgedrückt, auch wo sie in verschiedenen Bedeutungen stehen, welche sich im Syrischen nicht in denselben Wörtern miteinander vereinigt finden.

**) Der Ursprung der Philoxen. Uebersetzung lässt eher darauf schliessen, dass Hug richtig gesehen hat; die Monophysiten wollten sich unanfechtbare Beweise aus der Schrift verschaffen. M.

***) Aus dem Mediceischen Codex lässt sich nicht erweisen, dass schon Polykarp die diakritischen Zeichen zur Anwendung gebracht hat; denn auch dieser Cod. gibt erst die Herakleensische Textrecension. M.

eine grosse, zum Theil wörtliche Uebereinstimmung mit der von Pococke herausgegebenen, so dass beide auf keinen Fall unabhängig von einander sind; und nicht unwahrscheinlich vermuthet man, dass diese letztere den ursprünglichen Text der Philoxenianischen Uebersetzung vor ihrer Bearbeitung durch Thomas von Charkel enthalte.*)

4) *Hierosolymitanisch-Syrische Uebersetzung,* oder (Assemani, Hug) Palästinisch-Syrische. Auf der Vatic. Bibliothek findet sich ein Evangelistarium in dieser Uebers., welches *Adler* dort entdeckte und Proben davon bekannt machte (a. a. O.). Sie ist in einer Aramäischen Mundart geschrieben, nach Adler der des Talmud von Jerusalem,**) wahrscheinlich in Palästina, wenigstens nach gewissen Spuren Matth. 27, 27 in einem von den Römern besetzten Lande. Der Codex ist der Unterschrift zufolge in einem Kloster zu Antiochien 1031 gefertigt. Die Abfassung der Uebersetzung setzt Adler zwischen dem 4.—6. Jahrhundert; doch mag sie später fallen, da sie wol Uebersetzung aus einem Griechischen Lectionarium ist, dergleichen es in so früher Zeit kaum schon gab; s. *Tregelles* S. 287. Deutlich ist aus ihrer Beschaffenheit, dass sie unmittelbar aus dem Griechischen geflossen ist.***)

II. Aethiopische Uebersetzung.

§. 277. In Aethiopien oder Abessynien ward die christliche Kirche im 4. Jahrhundert zur Zeit Constantins des Gr. gegründet durch zwei Tyrier, *Frumentius* und *Aedesius;* namentlich war der erstere als Bischof von Axum mit grossem

*) So auch *de Wette* §. 11 b, *Tregelles* S. 279, *Davidson.* [Richtiger ist wohl die Ansicht, welche diese 4 Antilegomena nicht dem ursprünglichen Text der Philoxen. Uebersetzung, sondern ihrem Charakter nach einem Uebersetzer, welcher die Peschito vervollständigen wollte, zuweist, von dem sie auch Thomas in sein Werk aufgenommen hat. *Bickell,* a. a. O. p. 6. M.]

**) Ueber den Dialect dieser Uebersetzung — chaldäisch, mit Hebraismen und syrischen Elementen — vrgl. *Nöldeke* in Zeitschr. der Deutsch-Morgenländischen G. 1868, S. 443; eine Ausgabe (Evangeliarium Hierosolym. ex cod. Vat. Palaestin. depromsit) hat der Graf *Francesco Minischalchi Erizzo* 1861—1864 erscheinen lassen. M.

***) Aehnlichkeit mit dieser Uebersetzung haben Palimpseste mit Fragmenten aus den Evangelien, welche Tischendorf theils 1853, theils 1859 aus den Orient nach Petersburg gebracht hat; er setzt sie in das 5. (—6.) Jahrh. (s. Anecdota sacra et prof. p. 13 mit Facsimile tab. I., N. T. ed. 7 p. CCXXX, Notitia ed. Cod. Sinait. p. 49). B.

Erfolge für die Bekehrung der Eingeborenen thätig (s. *Neander* K. Gesch. II. 1. S. 254 ff.). Ohne Zweifel ist die noch jetzt vorhandene Aethiopische Uebersetzung der Bibel, A. u. N. T., schon zu dieser Zeit angefertigt.*) *Chrysostomus* redet auch schon von einer Aethiopischen Uebersetzung, zunächst des Johannes (Homil. 1 in Ev. Joann.). Sie ist verfasst in dem damals in Aethiopien herrschenden Dialekt, der sogenannten *Geez-Sprache*, auch vorzugsweise *Aethiopische Sprache* genannt, und zwar anerkannt unmittelbar aus dem Griechischen**) (das A. T. aus LXX).

Entschieden falsch ist eine Sage der Aethiopier selbst, dass die Uebersetzung des A. und N. T. aus dem Arabischen durch einen ihrer ersten Glaubensprediger, *Abba Salama.* angefertigt sei. Die Geez-Sprache ward im 14. Jahrhundert durch den Amharischen Dialekt als Volkssprache verdrängt (vgl. Einl. ins A. T. §. 22). Seitdem blieb sie nur gelehrte und besonders kirchliche Sprache, in der die kirchlichen Schriften der Abessynier noch jetzt geschrieben werden; auch die Bibel wird in jener alten Uebersetzung vorgelesen, obwol das Volk die Sprache nicht mehr versteht.

Zum Druck besorgt ist die Uebersetzung durch drei Aethiopische Geistliche unter Papst Paul III. zu Rom *1548. 49. 2 Bde. 4. Da ihr Exemplar aber in der Apostelgeschichte bedeutende Lücken hatte, so wurde der grösste Theil dieses Buches***) erst von ihnen selbst theils aus dem Griechischen, theils und besonders aus der Vulgata übersetzt. Auch in den übrigen Büchern soll der Text wenig correct gedruckt sein. Aus dieser Ausgabe ist die Uebersetzung in der Londoner Polyglotte abgedruckt (1657), freilich aus einem schadhaften Exemplar, wesshalb die Herausgeber selbst fehlende oder unleserliche Stellen übersetzt haben. Auch haben sie eine Lateinische Uebersetzung hinzugefügt, die aber auch sehr fehlerhaft ist. Eine genauere Lateinische Uebersetzung des Aethiopischen Textes, wie er in der Polyglotte gedruckt ist, hat *Chr. A. Bode* († 1796) besorgt (*Braunschw. 1752. 55. 2 Bde. 4.) auch eine Collation dieses Textes mit dem Griechischen gemacht [in Bezug auf das Ev. Matth. Halle 1749. 4., mit Vorrede von *Ch. B. Michaelis;* in Bezug auf das ganze N. T. *Braunschw. 1753. 4.]. Daher hat die Uebersetzung in der Gestalt,

*) Nach *Gildemeister* dagegen (s. bei Tischend. N. T. ed. 7 crit. maj. p. CCXXXV) fällt sie später. B.

**) Nach einer Mittheilung des Hrn. Prof. *Gildemeister* finden sich aber in der Apostelgeschichte, namentlich in Kpp. 16—23, viele sichere Spuren einer Umarbeitung nach der Arabischen, von Erpenius edirten Uebersetzung dieses Buches, die selbst aus dem Syrischen ist. B.

***) Nach einer Mittheilung *Gildemeister's* zeigt sich Apg. 9, 29—10, 32 u. 27, 8 bis Ende des Buches sicher als aus der Vulgata ergänzt; die Erwähnung des Griechischen aber in der Angabe der Herausgeber scheint blosser Redeschmuck zu sein. B.

worin sie hier gedruckt vorliegt, für die Kritik des N. T. nur geringen Werth. Eine neue Ausgabe hat im Auftrage der Englischen Bibelgesellschaft *Thomas Pell Platt* besorgt (die Evangelien London 1826. 4., die übrigen Bücher 1830), für die Abessynischen Christen, und daher nicht für einen kritischen Zweck. Dabei sind für die Evangelien mehrere Handschriften verglichen (für die anderen Bücher *eine*); der Herausgeber hat eigene Bemerkungen hinzugefügt, jedoch nur für die Evangelien, und ohne eine vollständige Collation zu geben (vgl. *Tregelles* S. 317 ff.).

Der Verfasser dieser Uebersetzung war ohne Zweifel ein Aethiop, kein Grieche, wie so manche falsche Auffassung Griechischer Wörter und Verwechselung derselben zeigt (s. *Tregelles* S. 319). Die Uebersetzung der Evangelien ist noch die beste; doch werden hier öfters zweierlei Lesarten nebeneinander ausgedrückt (s. bei *Schmidt* §. 213, *Hug* §. 98), wol weil der Uebersetzer mehrere Griechische Handschriften zugleich benutzt und sie, wenn auch nicht durchgehends, doch theilweise für seine Arbeit verglichen hat. Die Uebersetzung der Paulinischen Briefe ist vielfach paraphrasirend.

Von einer *Amharischen* Uebersetzung findet sich ein kleines Stück (Luc. 11, 1—13) auf der Giessener Bibliothek; sie ist wahrscheinlich aus der Aethiopischen Uebersetzung angefertigt, womit sie jedenfalls sehr verwandt ist.

Eine Lateinische Uebertragung des Fragments (von *J. H. May* jun.) s. in *Schmidt's* Bibl. f. Krit., Exegese und KGesch. I. 307 ff. — Weiter ist uns über diese Amharische Uebersetzung nichts bekannt, und auch in Abessynien selbst scheint von einer älteren Amharischen Uebersetzung des N. T. nichts bekannt zu sein, so dass es wenigstens sehr fraglich ist, ob eine solche je vollständig vorhanden war. Eine neuerdings durch die Englischen protestantischen Missionare veranlasste Uebersetzung kommt in *kritischer* Hinsicht natürlich nicht in Betracht.

III. Aegyptische Uebersetzungen.

§. 278. In Aegypten war seit Alexander dem Gr. theilweise die Griechische Sprache sehr verbreitet worden. Bei den Ptolemäern war sie von Anfang an Hofsprache; Alexandrien ward selbst der Hauptsitz der Griechischen Literatur, und in Unter-Aegypten war das Griechische auch in anderen Städten herrschend, auch unter den zahlreich im Lande wohnenden Juden. Doch blieb auf dem Lande die eigentliche Volkssprache das Aegyptische und so noch mehr in Ober-Aegypten oder Thebais. Mit dem Sturze der Ptolemäer wurde das Griechische nicht gleich verdrängt, am wenigsten in Alexandrien und Unter-Aegypten überhaupt. Aber es breitete sich doch auch nicht gerade weiter aus, und mehr im Innern des Landes und besonders in Ober-Aegypten wich es der Aegyptischen Volks-

sprache, die mit Beibehaltung mancher Griechischer Wörter allmählich die allein herrschende wurde. — Das Christenthum ward in Aegypten zuerst ohne Zweifel bei den Griechisch-Redenden — Juden und Heiden — verbreitet. Aber es muss auch bei den nationalen Aegyptern ziemlich frühzeitig Eingang gefunden haben, auch in Thebais. Daher musste man den Aegyptischen Christen die heil. Schrift durch Uebersetzung in ihre Sprache zugänglich machen. Die Aegyptische Sprache, wie sie sich damals gestaltete, nennt man die *Koptische*, sowie die nationalen Aegypter, welche sich im Lande auch nach der Eroberung und Ueberschwemmung desselben durch die Muhamedaner bis jetzt erhalten haben — es sind etwa 30,000 christliche Familien und zwar Monophysiten — *Kopten* heissen, entweder als Verstümmelung von *Αἴγυπτος* (so *Renaudot, Quatremère*), oder von der berühmten Handelsstadt *Koptos* in Ober-Aegypten. Gegenwärtig ist zwar schon lange die allgemeine Landessprache in Aegypten das Arabische, und auch die Koptischen Christen verstehen das Koptische nicht mehr, kaum einmal die Priester; doch ist als Kirchensprache das Koptische bei ihnen festgehalten, und das N. T. wird z. B. noch in Koptischer Sprache öffentlich vorgelesen, jedoch dann das Vorgelesene Arabisch wiederholt (vgl. *Niebuhr's* Beschr. von Arabien S. 86).

Es haben sich uns mehrere Uebersetzungen biblischer Bücher in Koptischer Sprache erhalten, nach den verschiedenen Dialekten, in welche diese Sprache sich theilt, namentlich zweie:

1) Im Nieder-Aegyptischen oder *Memphitischen* Dialekt. Diese Uebersetzung heisst auch vorzugsweise die *Koptische*, da man früher von Aegyptischen Uebersetzungen bloss diese kannte.

2) Im Ober-Aegyptischen oder *Thebaischen* Dialekt, den die Araber den Sahidischen صعيدى d. i. den oberländischen nennen; daher diese Uebersetzung gewöhnlich als die *Sahidische* bezeichnet wird.

Von der Memphitischen Uebersetzung finden sich Handschriften auf den Bibliotheken zu Rom, Paris, Oxford, Berlin u. a., über das A. und N. T., von denen jedoch die ältesten nicht über das 10. Jahrhundert hinausgehen. Benutzt ist dieselbe für die Textkritik des N. T. zuerst von *Mill*, nach Collationen, welche *Th. Marshal* aus Handschriften gemacht hatte, zum Behufe einer von ihm beabsichtigten Ausgabe dieser Uebersetzung, an deren Herausgabe er aber durch den Tod verhindert ward. Später wurde das N. T. vollständig herausgegeben von *Dav. Wilkins* (*Wilke*, einem geborenen Preussen), *Oxf. 1716. 4., mit Benutzung von 21 Handschriften, nebst Lateinischer Uebersetzung. Doch hat er nicht die ältesten, sondern vielmehr die am meisten interpolirten jüngsten Handschriften zu Grunde gelegt, so dass öfters *Marshal's* Collationen bei Mill werthvoller sind als der Wilkins'sche Text, bei dem mehrfach auch Lesarten verschiedener

Handschriften auf ungeschickte Weise combinirt sind. Eine neue kritische Ausgabe fing *M. G. Schwartze* († 1848) an, deren erster Theil (die 4 Evangelien) in 2 Bdn. erschienen ist, Leipz. 1846. 47. 4. Er hat ausser der Wilkins'schen Ausgabe bloss die Berliner Handschriften, welche nicht gerade die ältesten und vorzüglichsten sind, benutzt und eine Collation mit dem Griechischen Texte angestellt. Nach seinem Tode übernahm die Fortsetzung *Paul Bötticher:* Acta apostolorum Coptice. Halle 1852. Epistulae N. T. Coptice 1852 (Jak., 1. u. 2. Petr., 1—3. Joh., Jud., dann die 14 Paul. Briefe); doch lässt diese Ausgabe Vieles zu wünschen übrig, um für die Kritik des neutestamentlichen Textes recht brauchbar zu sein. Dieses ist wol auch nicht der Fall mit der durch *R. T. Lieder* zu Kairo besorgten Ausgabe für die Koptischen Christen, mit einer Arabischen Uebersetzung zur Seite, *Lond. 1847. 52. 2 Bde. fol.

Von der Sahidischen Uebersetzung sind bis jetzt nur Bruchstücke, jedoch ziemlich bedeutende, aus dem A. und N. T. in England (besonders zu Oxford) und Italien (besonders aus der Sammlung des Cardinals Borgia, † 1804) bekannt, unter anderen fast die ganze Apostelgeschichte, die Johannes-Briefe, der Brief Judä, Philipp. u. a., und davon nur Einiges durch den Druck bekannt gemacht, seit 1779. Von Wichtigkeit ist unter anderen ein alter Codex in der Borgianischen Sammlung, welcher Fragmente aus Joh. Kap. 6—8 in dieser Uebersetzung mit beigefügtem Griechischen Texte in Uncialschrift enthält (*Cod. T* der Evangelien, s. §. 272), herausgegeben von *Georgi* *1789. Ausser ihm haben sich um die Bekanntmachung von Ueberresten dieser Uebersetzung verdient gemacht *Woide, Mingarelli, Münter, J. D. Michaelis, Heinr. Ford* (in s. Appendix zu Woide's Ausgabe des Cod. Alex. des N. T. 1799, wo das bis dahin Bekannte gesammelt ist), dann noch die Dänischen Gelehrten *Zoega* (*Catal. Codd. Copt. mss. qui in Museo Borgiano Velitris adservantur. Rom 1810. fol.) und *Engelbreth* (*Fragm. Basmurico-Coptica V. et N. T. Kopenh. 1811. 4.). Jetzt befinden sich noch zahlreiche andere bis jetzt nicht herausgegebene Fragmente dieser Uebersetzung in England, namentlich in der Sammlung des Dr. *Tattam* zu Bedford — aus dem Pentat., den historischen Büchern des A. T., dem grössten Theile der Psalmen, den Evangelien und Briefen; auch in Rom und Neapel sind andere noch nicht benutzte Codices.

Es lässt sich geschichtlich nachweisen, dass schon am Ende des 3. und Anfange des 4. Jahrhunderts Aegyptische Uebersetzungen der heiligen Schrift vorhanden waren; bestimmte Spuren davon finden sich in der Geschichte der in dieser Zeit lebenden Aegyptischen Mönche Antonius und Pachomius und in anderen geschichtlichen Zeugnissen (vgl. *Hug* I. §. 91). Höchst wahrscheinlich waren damals schon jene beiden Aegyptischen Uebersetzungen vorhanden. Die Sahidische Uebersetzung ist wahrscheinlich die ältere; denn in Thebais machte sich bei geringerer Verbreitung der Kenntniss der Griechischen Sprache das Bedürfniss einer Ueber-

setzung der Bibel früher und stärker noch fühlbar als in Unter-Aegypten; ihre Abfassung fällt wahrscheinlich nicht später als um die Mitte des 3. Jahrhunderts; und viel später auch nicht die der Memphitischen Uebersetzung. Ob bei derselben auch die Sahidische Uebersetzung mit zu Rathe gezogen ist — wie *Bertholdt* für die apostolischen Schriften meint —, ist noch nicht gehörig untersucht.

Ich erwähne noch, dass in den Handschriften der Memphitischen Uebersetzung der Brief a. d. Hebr. hinter 2. Thessal. steht, vor den an einzelne Personen gerichteten Briefen; in der Thebaischen aber zwischen 2. Kor. und Gal.

Daneben gibt es noch Ueberreste einer *dritten* Aegyptischen Uebersetzung, in der Borgianischen Sammlung.*) Ihr Dialekt ist verschieden von dem der Sahidischen und Memphitischen, aber, wie es scheint, steht er in der Mitte zwischen beiden, schliesst sich jedoch näher an den Thebaischen an. In welchem Theile von Aegypten dieses Idiom herrschend gewesen sei, lässt sich nicht sicher ermitteln.

Die Araber nennen ausser dem Sahidischen und dem Küsten- (d. i. Memphitischen) Dialekte noch einen dritten, den *Baschmurischen*, und so hat man von der Voraussetzung aus, dass dieses die Sprache unserer Uebersetzung sei, dieselbe zum Theil die *Baschmurische* genannt. Doch ist die Frage, ob dieses richtig ist; nach *Quatremère's* Untersuchungen (Recherches crit. et hist. sur la langue et la litterature de l'Égypte. Paris 1808) würde Baschmur eine Gegend im östlichen Theile des Delta gewesen sein, während der sprachliche Charakter dieser Uebersetzung wenigstens wahrscheinlicher macht, sie mehr in die Nähe von Thebais zu verweisen; *Champollion jun.* setzt sie in die Landschaft Phajom.

Hug zweifelt auch, ob diese Uebersetzung unmittelbar und selbständig aus dem Griechischen Texte geflossen, und nicht vielmehr bloss aus der Thebaischen in dieses Idiom umgeschrieben sei; wenigstens scheint diese stark mit benutzt zu sein; vgl. überhaupt *Hug* I. §. 96.

Aus der Koptischen Uebersetzung des N. T. wurden später zum Behufe der Aegyptischen Christen, die das Koptische nicht mehr verstanden, *Arabische* Uebersetzungen angefertigt; dergleichen gibt es meh-

*) Von diesen haben zuerst *Georgi* u. *Münster* (*De indole vers. N. T. Sahidicae etc. Kopenh. 1789. 4.) unabhängig von einander 1789 Fragmente aus 1. Kor., und dann 1810/1811, ebenfalls unabhängig von einander, *Zoega* und *Engelbreth* die später von Borgia erworbenen Bruchstücke aus Jesaja, Ev. Joh., 1. Kor., Ephes., Philipp., 1. Thessal. und Hebr. bekannt gemacht, Zoega bloss den Text, Engelbreth mit Uebersetzung u. Anmerkk.

rere, und auf verschiedenen Bibliotheken finden sich Handschriften der Koptischen Uebersetzung mit einer aus derselben geflossenen Arabischen Uebersetzung zur Seite; z. B. ein solches Exemplar der vier Evangelien auf der Pariser Bibliothek (s. *Hug* I. §. 103); und ebendaselbst ein anderes mit den Paulinischen Briefen, woraus *Hug* a. a. O. den Brief an Philemon hat abdrucken lassen. Dahin gehört *vielleicht* auch die Arabische Uebersetzung der *Apokalypse* in dem von *Erpenius* herausgegebenen Arabischen N. T. (1616), vgl. *de Wette* §. 17; doch ist das weniger sicher.

IV. Armenische Uebersetzung.

§. 279. Die Entstehung dieser Uebersetzung ist uns durch äussere Zeugnisse genauer bekannt als die der meisten anderen alten Uebersetzungen, durch die Erzählung eines Mitarbeiters an derselben, des *Moses Chorenensis* (Historiae Armen. libri III.; herausgegeben Armenisch, mit Latein. Uebersetzung u. Anmerkungen, von den Brüdern *Wilhelm* u. *Georg Whiston*, Lond. 1736. 4.). In wesentlicher Uebereinstimmung damit, obwol weniger zuverlässig, ist in einer auf der Pariser Bibliothek befindlichen Lebensbeschreibung der Heiligen das, was diese über Miesrob hat, was *R. Simon* nach einer auf seinen Wunsch angefertigten Lateinischen Uebersetzung benutzt hat.

Das Christenthum ist schon im 2. Jahrhundert nach Armenien gekommen; in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts schrieb Dionysius v. Alexandrien an die Armenischen Christen unter dem Bischofe Meruzanes eine Schrift *περὶ μετανοίας* (Euseb. K. Gesch. VI. 46). Mehr Verbreitung fand das Christenthum dort am Anfange des 4. Jahrhunderts durch die Thätigkeit Gregors des Erleuchters. Am Ende des 4. und am Anfange des 5. Jahrhunderts war besonders der Armenier *Miesrob* (früher Königl. Secretär, später Einsiedler) thätig, der für sein Volk eine eigene Buchstabenschrift, mit 36 Buchstaben, erfand, während dasselbe sich früher wol der Syrischen Schrift und hauptsächlich der Syrischen Bibel bediente. Miesrob und der Patriarch Isaak waren auch die Hauptbeförderer der Armenischen Bibelübersetzung, A. und N. T. Anfangs wurde (durch Isaak) ins Armenische aus der Peschito übersetzt, da man keine Griechischen Exemplare der Bibel hatte. Zwei Schüler des Miesrob aber, *Joseph* und *Eznak*, brachten von der Synode zu Ephesus 431 ein Exemplar der Griechischen Bibel mit, worauf Miesrob und Isaak die Uebersetzung aus dem Syrischen verwarfen und von vorn wieder anfingen aus dem Griechischen zu übersetzen. Da es ihnen aber an hinreichender Kenntniss des Griechischen gebrach, so schickten

sie jenen Joseph und Eznak und mit ihnen den Moses Chorenensis nach Alexandrien, sich dort im Griechischen zu vervollkommnen. Nach deren Rückkehr wurde die Arbeit zum dritten Male wieder aufgenommen und nun zu Ende gebracht. — Aus diesem Hergange der Sache ergibt sich, dass die Armenische Uebersetzung zwar unmittelbar aus dem Griechischen (beim A. T. aus der LXX) übertragen ist, aber die Peschito, an die man bisher in Armenien am meisten gewöhnt war, wird wol auf die Gestaltung derselben einen nicht unbedeutenden Einfluss geübt haben; sie wird wol besonders bei denjenigen Theilen, die ursprünglich aus dem Syrischen übersetzt waren, die Grundlage geblieben und nur aus dem Griechischen emendirt sein; doch ist wenigstens sehr zweifelhaft, ob das überhaupt Theile des N. T. waren. Aber ein gewisser Einfluss der Peschito auf die Armenische Uebersetzung ist wol nicht zu verkennen. Wahrscheinlich ist die Apokalypse damals nicht mit übersetzt — wol weil sie sich in dem Ephesinischen Exemplare nicht fand —, sondern erst später aufgenommen, da die Sprache der Uebersetzung dieses Buches sich von der der anderen Bücher sehr zu ihrem Nachtheile unterscheiden soll (*Scholz* I. 598).

Nach Einigen soll die Armenische Uebersetzung im 13. Jahrhundert eigens der Vulgata mehr angepasst sein. Damals regierte (1224—70) der König *Haitho* oder *Haithom*, welcher, der Römischen Kirche sehr zugethan, eine Vereinigung der Armenischen Kirche mit derselben wünschte; kurz vor seinem Tode überliess er die Regierung seinem Sohne und ward selbst Franciscaner-Mönch. Man hat nun gemeint, in diesem conciliatorischen Interesse habe er auch die Armenische Uebersetzung nach der Vulgata ändern lassen; so sei z. B. 1. Joh. 5, 7 hineingekommen, zumal da der damalige Patriarch der Armenier, Gregor Bischof zu Sis, in einer Zuschrift an Haitho sich wegen des Gebrauchs des Wassers bei der Messe auf diese Stelle berufe, und dieselbe auch auf einer 1307 zu Sis gehaltenen Synode citirt und geltend gemacht werde. Allein höchtens könnte die Stelle damals in einzelne Handschriften der Uebersetzung hineingekommen sein, da sie auch jetzt bei weitem in den meisten Codices sich nicht findet; noch weniger ist wahrscheinlich, dass damals eine durchgehendere Verarbeitung der Uebersetzung nach der Vulgata stattgefunden hat.

Gedruckt ist die Uebersetzung erst nach der Mitte des 17. Jahrhunderts. Da die Handschriften der Armenischen Bibel so kostbar waren (ein einzelnes Exemplar kam gegen 500 Thlr. zu stehen), so wurde auf Anordnung einer 1662 gehaltenen Synode der Armenischen Bischöfe ein

Geistlicher aus dem Kloster Usci (daher *Uscanus* genannt, auch wol Bischof Uscanus) zur Besorgung des Druckes derselben nach Europa gesandt, welcher, nachdem er in Frankreich und zu Rom auf Schwierigkeiten gestossen war, zu *Amsterdam* die ganze Armenische Bibel drucken liess *1666. 4., und das N. T. besonders *1668 (wiederholt *1680. kl. 8. u. *1698. 12.; die ganze Bibel nach Uscans Ausgabe, auch mit denselben Lettern, wieder zu *Constantinopel 1705, ferner zu *Venedig 1733). Dabei hat er Einzelnes, was in seinem Armenischen Codex sich nicht fand, nach der Vulgata eingeschaltet, wie 1. Joh. 5, 7; Joh. 5, 4, ohne Zweifel auch Joh. 7, 53—8, 11, was in den Armenischen Handschriften entweder ganz fehlt oder an einer anderen Stelle steht. Später bemühte sich um den Druck der Armenischen Uebersetzung besonders der gelehrte Armenier *Johann Zohrab*, in dem Mechitaristen-Kloster auf der Insel St. Lazaro bei Venedig. Er veröffentlichte: a) das N. T. *Venedig 1789 (wiederholt *1816), nach Vergleichung einiger Armenischer Handschriften und mit kurzen Anmerkungen. Die Stelle 1. Joh. 5, 7 ist mit einem Asteriscus versehen, als der Uebersetzung nicht angehörend. b) Eine grössere kritische Ausgabe der ganzen Armenischen Bibel *1805, mit Benutzung vieler Handschriften, deren Varianten am unteren Rande notirt sind, auch mit Hinzufügung kurzer Armenischer Scholien; 1. Joh. 5, 7 ist getilgt, als in keiner der verglichenen Handschriften sich findend. — Dem Vernehmen nach beabsichtigt *Aucher* mit anderen Mönchen zu St. Lazaro eine neue kritische Ausgabe (s. *Tregelles* S. 311).

V. Georgische Uebersetzung.

§. **280.** Nach Georgien oder Grusien, dem alten Iberien, kam das Christenthum um 320—330. Erst später, nicht vor dem Ende des 6. Jahrhunderts (nach *Scholz* I. 504 im 8. Jahrhundert) verschafften die Georgier sich eine Uebersetzung der ganzen Bibel aus dem Griechischen, nach einem aus Griechenland herbeigeschafften Exemplare und durch junge Gelehrte, welche sich in Griechenland die gehörigen Kenntnisse erworben hatten.

Tregelles S. 329 stellt es als zweifelhaft hin, ob sie vielleicht aus der Armenischen angefertigt sei. — Gedruckt ist dieselbe zu *Moskau 1743. fol., aber hier nach der Slavisch-Russischen Bibel revidirt und stark verändert, und daher in dieser Gestalt für die neutestamentliche Text-Kritik so gut wie unbrauchbar. Dasselbe gilt auch wol von der auf Kosten der Bibelgesellschaft besorgten Ausgabe *Moskau 1816.

VI. Persische Uebersetzungen.

§. **281.** Persische Uebersetzungen sind in Europa zwei bekannt; beide enthalten die vier Evangelien und sind ohne kritischen Werth.

Die eine, in der Londoner Polyglotte (1655) gedruckt, ist eine mittelbare aus der Peschito, angefertigt erst nach der Zeit Muhameds; abgedruckt nach einem Codex vom J. 1341, den Pococke besass. Eine Lateinische Uebersetzung ihres Matth. und Marc. hat *Bode* herausgegeben, *Helmst. 1751. 4. — Die andere ist von *Abr. Wheloc* herausgegeben und nach dessen Tode von *Pierson*, *London 1652. 57. fol. vollendet. Diese Uebersetzung scheint unmittelbar aus dem Griechischen angefertigt zu sein. Für den Druck sind 2 Handschriften zu Cambridge benutzt; aber auch der Pococke'sche Codex der ersteren Uebersetzung ist mit zugezogen und deren Lesarten sind mit eingemischt, so dass auch diese Uebersetzung in der vorliegenden Gestalt ziemlich unbrauchbar ist. Die Abfassung fällt auch wol erst etwa ins 14. Jahrhundert. Vgl. *de Wette* §. 20.

VII. Arabische Uebersetzungen.

§. 282. Arabische Uebersetzungen der neutestamentlichen Bücher gibt es verschiedene; doch sind dieselben bis jetzt für die Textkritik des N. T. nur von untergeordneter Wichtigkeit, da die meisten nur mittelbare Uebersetzungen sind, die unmittelbaren aber nicht in unverfälschter Gestalt vorliegen und theilweise auch aus anderen kirchlichen Uebersetzungen Veränderungen erfahren haben. Mit der Unterjochung der Länder Asiens, Africas und in Europa namentlich Spaniens durch die Muhamedaner war grossentheils die Ausrottung der christlichen Kirche in diesen Ländern verbunden; wo aber diese bestehen blieb, wie in Asien und Africa namentlich sowol Nestorianische als Monophysitische Partheien sich erhielten, gelangte doch die Arabische Sprache zu einer solchen Herrschaft, dass die bisherigen einheimischen Sprachen auch den Christen unbekannt wurden, wesshalb die biblischen Bücher, theilweise aus den bisher in den betreffenden Kirchen üblichen Uebersetzungen, in's Arabische übertragen werden mussten.

So entstanden Arabische Uebersetzungen namentlich aus der Peschito (s. *Gildemeister*, de evv. im Arabicum e Simplici Syriaca transtatis. Bonn 1865. 4.) und aus der Koptischen Uebersetzung (§. 275. 278). [Der häufig erwähnten Arabischen Uebersetzung des A. u. N. T., welche um die Mitte des 8. Jahrhunderts *Johann, Bischof von Sevilla*, aus der Vulgata — da die Lateinische Sprache in Spanien nur Wenigen mehr bekannt war — angefertigt haben soll, meint *Juynboll* (Letterkundige Bijdragen. II. Leyden 1838), gehöre ein zu Franeker befindlicher Arabischer Codex der Evangelien v. J. 1610 an (ebenso *Tregelles* S. 325); aber auf Grund einer Vergleichung seines Textes mit dem der unten zu nennenden Römischen Ausgabe von 1590, der unmittelbar aus dem Griechischen übertragen ist,

modificirt er die recipirte Ansicht über die sogenannte Uebersetzung Johann's von Sevilla dahin, dass diese nicht aus der Vulgata entstanden sein könne, sondern, dass sie die aus dem Griechischen geflossene Uebersetzung der editio Romana ebenfalls zu Grunde gelegt, dann aber nach der Vulgata überarbeitet habe. Indess nach *Gildemeister* (a. a. O. S. 44 ff.), *de Lagarde* (Die 4 Evv. Arabisch. Lpz. 1864. S. XII) hat eine Uebersetzung Johann's von Sevilla nie existirt; sie verdankt ihre Scheinexistenz einem Missverständniss der Spanischen Berichterstatter; und der Codex von Franeker ist eine einfache Abschrift (*Gildemeister* a. a. O.) der editio Romana, die aber an einzelnen wenigen Stellen der Lesart des Hieronymus folgt.]

Doch gibt es wol schon früh auch unmittelbare Arabische Uebersetzungen aus dem Griechischen Texte, die später auch theilweise von den Koptischen und Syrischen Christen gebraucht, aber dann im Einzelnen nach ihren kirchlichen Uebersetzungen geändert wurden. Von solchen unmittelbaren Uebersetzungen ist bis jetzt durch den Druck Folgendes bekannt:

1) Eine *Uebersetzung der 4 Evangelien* (*de Wette* §. 21 a.) [*Gildemeister* a. a. O. S. 42 f. Anm.]

Diese wurde a) zuerst gedruckt zu Rom (1590) 1591. fol. in 2 Gestalten, mit und ohne Lateinische Interlinearversion;*) nach welchen Handschriften, ist unbekannt; dann b) in dem von *Erpenius* (v. der Erpe) herausgegebenen Arabischen N. T. (Leyden 1616. 4.) nach einem Leydener Codex, welcher von einem Kopten emendirt ist [der Text des *Erpenius* ist wieder abgedruckt in der von der Londoner Bibelgesellschaft besorgten Koptischen und Arabischen Ausgabe der Evangelien, *London 1829. 4.]; c) in der Pariser Polyglotte (1645) [nicht, wie man häufig seit *R. Simon* angibt, nach der 2. Röm. Ausgabe, sondern eine selbständige Recension darstellend, dieselbe wie in cod. Reg. 27 und *Coislin.* 239 (*Scholz*, bibl.-krit. Reise S. 56. 58), vgl. *Gildemeister* a. a. O. S. 42 und prooem. S. V ff.] Aus der Pariser Polyglotte ist sie in der Londoner abgedruckt; d) in der für den Gebrauch der Maroniten von *Faustus Nairon* besorgten Syrischen und Carshunischen Ausgabe, *Rom 1703. fol. (Carshunisch = Arabisch mit Syrischen Buchstaben). Der Arabische Text ist hier laut Vorrede einer Handschrift entlehnt, welche Michael Metoschita aus Cypern gebracht; e) wieder aus einem andern Codex von *de Lagarde* in: „Die vier Evangelien Arabisch aus der Wiener Handschrift herausgegeben." Leipzig 1864. 8. Früher führte man diese verschiedenen Texte auf *verschiedene* Uebersetzungen zurück. Aber schon *Storr* (*De Evv. Arabicis. Tüb. 1775) hat nachgewiesen, dass ein Grundtypus nur in verschiedenen Exemplaren theilweise eine etwas verschiedene Gestaltung erhalten hat, wol zum Theil dadurch, dass diese Ueber-

*) Unter neuem Titel 1619 und *1774 wieder ausgegeben. [Die Lateinische Uebersetzung ist von *Antonius Sionita*.]

setzung bei den Syrischen und Koptischen Christen Eingang fand und diese nun theilweise Aenderungen nach ihren kirchlichen Uebersetzungen vornahmen. [*Gildemeister* (s. o.) pflichtet *Storr* bei und vollendet den Nachweis der ursprünglichen Einheit der Textgestalt dieser unmittelbar aus dem Griechischen geflossenen arabischen Uebersetzung der 4 Evv. in ihren verschiedenen Recensionen dadurch, dass er den Einfluss der Vulgata auf den Cod. von Franeker auf sein wahres Maass zurückführt.]

Diese Uebersetzung gehört wahrscheinlich einer verhältnissmässig ziemlich frühen Zeit an; doch lässt sich Genaueres über die Zeit ihrer Abfassung nicht ermitteln.

Hug meint, sie sei zum Gebrauch für die Saracenen, im Osten von Palästina, welche in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. unter Valens zum Christenthume bekehrt wurden, angefertigt. [Indess die arabischen Uebersetzungen der Bibel oder wenigstens des N. T.'s stammen wol alle erst aus der Zeit nach Muhammed (S. *Gildemeister*, a. a. O. p. 30 sqq.)]

2) Eine *Uebersetzung der apostolischen Schriften*, Apgesch., Paulin. u. kathol. Briefe und Apokalypse (*de Wette* §. 21 b.), in der Pariser Polyglotte (und darnach in der Londoner) abgedruckt nach einer Handschrift aus Aleppo; ihrem Charakter nach ist auch dieses eine unmittelbare Uebersetzung, aber von einem andern Uebersetzer als die Evangelien.*) Weiteres s. über dieselbe bei *Hug* I. §. 108—111.

Diese Uebersetzungen sowol der Evangelien als der apostolischen Schriften sind später wieder aufgenommen: *α*) in die von der Römischen Propaganda besorgte Ausgabe, *Rom 1671. fol., aber mit Aenderungen nach der zur Seite gedruckten Vulgata; *β*) in die im Auftrage der Engl. Missionsgesellschaft durch *Salomo Negri* besorgte Ausgabe, *Lond. 1727. 4., aber mit Aenderungen nach dem Griechischen Texte.

Ueber eine andere Arabische Uebersetzung der Evangelien, welche sich zugleich mit den Paulin. Briefen in einem Codex der Vaticana befindet, s. *Scholz* bibl.-krit. Reise S. 117 bis 126 und *Hug* I. §. 107. Sie ist zwar von jener gedruckten verschieden, steht ihr aber sehr nach. Nach einer Griechischen Nachschrift scheinen die Verfasser der Uebersetzung ein *Daniel Philentolos* und dessen Sohn *Gabriel Philokalos*, zu Emisa, dem jetzigen Hems, in Syrien zu sein.

---

*) Dass diese Uebersetzung in Cyrene angefertigt sei, hat man aus Apg. 2, 10 geschlossen, wo nämlich Cyrene durch كورتنا (regio nostra) ausgedrückt wird. Hier ist aber (wie z. B. *de Lagarde*, De N. T. ad versionum orient. fidem edendo. Berl. 1857. 4. S. 3 bemerkt) einfach كورينا (Cyrene) zu lesen. B.

Occidentalische Uebersetzungen.

VIII. Lateinische.*)

§. 283. In den Lateinisch redenden Ländern des Occidents war die Kenntniss des Griechischen im Allgemeinen sehr verbreitet, besonders in Rom und Italien überhaupt, wenigstens in den grösseren Städten; weniger wol in anderen Gegenden, wie z. B. im proconsularischen Africa und ausserhalb der grösseren Handelsstädte überhaupt; daher konnte sich für Griechisch geschriebene Werke bei grösserer Verbreitung im Occidente das Bedürfniss einer Lateinischen Uebersetzung derselben fühlbar machen. So ist von dem Werke des Irenäus († 202) Adversus Haereses schon frühzeitig eine Lateinische Uebersetzung wahrscheinlich in Africa angefertigt worden, von deren Gebrauch sich schon bei Ter-

*) Vgl. *Fritzsche*, Artikel „Vulgata u. die Latein. Bibelübersetzungen", in Herzog's Realencyclop. XVII. 422 ff. B. Vgl. ausserdem *Hermann Rönsch*, Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata unter Berücksichtigung der römischen Volkssprache. Marb. u. Leipz. 1869. 2. Aufl. (durch einen Appendix vermehrt) 1875; von *demselben Verfasser:* Das Neue Testament Tertullian's aus den Schriften des Letzteren möglichst vollständig reconstruirt. Leipz. 1871; sowie von *demselben* kleinere Beiträge zur Lösung der Italafrage in *Hilgenfeld's* Ztschr. f. wiss. Theol. 1868, S. 76 ff.; 1869, S. 220 ff.; 1872, S. 456 ff. — Unsere Kenntniss des Italatextes hat namentlich *E. Ranke* durch die Publikation von Fragmenten desselben aus Fulda, Darmstadt, Stuttgart, Würzburg für das A. T., aus Chur für das N. T. erweitert, die er mit werthvollen Untersuchungen zur Geschichte der Itala begleitet hat (Fragmenta versionis Sacrarum Scripturarum latinae Antehieronymianae. (Zuerst als Marburger Programme erschienen.) Editio libri repetita, cui accedit appendix. Vindob. 1868; Par Palimpsestorum Wirceburgensium. Vindob. 1871. Fragmenta Curiensia s. §. 284, i). — Für die Geschichte der Vulgata s. die einschlagenden Parthien bei *Zöckler*, Hieronymus. Sein Leben u. Wirken aus seinen Schriften dargestellt. Gotha 1865; besonders *Fr. Kaulen*, Geschichte der Vulgata. Mainz 1868. — Im Ganzen ist die schwierige Italafrage noch nicht gelöst; namentlich ist noch nicht klar, ob es sich um eine altlateinische Uebersetzung in verschiedenen Recensionen, deren eine die Itala sein müsste, handelt, oder um verschiedene Uebersetzungen. *Rönsch* ist ausserdem geneigt den Namen Itala auf die in Italien gesprochene Volkssprache, die Sprache der Uebersetzung, zu beziehen, den Ursprung der Uebersetzung selbst aber nach Nordafrica zu verlegen; *Ranke* (Par Pelimpsestorum. Conclusio) dagegen meint, die Uebersetzung sei von Christen, welche die lateinische Volkssprache redeten, sich aber in griechischer Umgebung befanden, also auf keinen Fall in Afrika, ursprünglich angefertigt, schon sehr früh, und habe diesen sprachlichen Typus auch in den späteren Bearbeitungen beibehalten. M.

tullian († 220) bestimmte Spuren finden. Bei der Verbreitung des Christenthums in die verschiedenen Lateinisch redenden Länder musste desshalb schon früh der Wunsch sich regen, die heilige Schrift zum allgemeineren Gebrauch in Lateinischer Uebersetzung zu besitzen. Aus *Tertullian* de monogamia c. 11 (Einl. i. A. T. §. 347 Anm.) erhellt deutlich, dass es zu seiner Zeit eine Lateinische Uebersetzung des N. T. gab, welche in gewöhnlichem Gebrauche war („in usum exiit"), die er in Beziehung auf die Fassung einer Stelle dem Griechischen Original entgegenstellt. Nach dem Zusammenhange meint Tertullian hier bestimmt eine Lateinische Uebersetzung, welche damals in herrschendem Gebrauche war, die also wol sicher schon seit geraumer Zeit, etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts oder nicht lange nachher, abgefasst war und sich Eingang verschafft hatte; er hat sich also wol, wie aller Wahrscheinlichkeit nach auch der alte Uebersetzer des Irenäus, für das N. T. dieser Uebersetzung auch sonst gewöhnlich bedient (s. *Lachm.* N. T. Tom. I. Praef. p. X). Bei dem rohen, vielfach barbarischen Charakter ihrer Sprache liegt aber die Vermuthung nah, dass diese Uebersetzung auch in Nord-Africa, nicht etwa in Italien angefertigt ist. Doch hat sie von dem Lande ihres Ursprungs aus wol bald auch weitere Verbreitung in andere Lateinisch redende Länder gefunden. Sehr wahrscheinlich ist die Uebersetzung des N. T. im Allgemeinen gleichzeitig mit der der alttestamentlichen Bücher (aus der LXX) angefertigt, wenn auch nicht für alle Bücher von einem und demselben Uebersetzer. Nicht unwahrscheinlich ist, dass einzelne Bücher des N. T., die damals noch nicht anerkanntes kanonisches Ansehen hatten, wie in der Lateinischen Kirche namentlich der Hebräerbrief, nicht gleichzeitig mit den anderen übersetzt sind, sondern erst später, wovon sich auch Spuren finden. — Eine Streitfrage aber ist, ob es ausser ihr später bis zur Zeit des Hieronymus noch verschiedene andere Lateinische Uebersetzungen gegeben hat. Das ist die gewöhnliche Annahme, sowol für das N. T. als auch für das A. T. Dagegen sind Manche der Meinung, dass es vor Hieronymus bloss *eine* Lateinische Uebersetzung der Bibel gegeben habe und diese nur mannichfaltig interpolirt worden sei, so dass sie in verschiedenen Gestaltungen vor-

handen war.*) Hierfür spricht der Umstand, dass die Anführungen einzelner Stellen bei verschiedenen Lateinischen Kirchenschriftstellern bis zum Ende des 4. Jahrhunderts unter einander und mit den Handschriften der alten Lateinischen Uebersetzung vielfach so übereinstimmend lauten, auch namentlich in besonderen Ausdrucksweisen, dass sie nicht wohl aus verschiedenen von einander unabhängigen Uebersetzern geschöpft sein können; s. die Belege bei *Eichh., Wiseman, Lachmann.* Auf der andern Seite aber finden wir in den verschiedenen Zeugen doch auch bedeutende Abweichungen in der Anführung der Stellen, die wahrscheinlich nicht bloss durch Corruption des ursprünglichen Textes durch die Abschreiber entstanden sein können. Auch reden namentlich *Augustin* und *Hieronymus* entschieden von einer Mehrheit oder Vielheit der Lateinischen Uebersetzer A. und N. T.

So *Augustin* de doctrina Christiana II. 11. Vgl. Kp. 12, wo er, freilich zunächst in Beziehung auf eine alttestamentliche Stelle, ausdrücklich von verschiedenen Uebersetzern spricht, die auf verschiedene Weise übersetzt haben, ib. c. 13. 14 interpretum numerositas (s. diese Stellen Einl. i. A. T. §. 347). *Hieronymus,* Praefat. in Evangg. spricht ausdrücklich in Beziehung auf das N. T. von vitiosis interpretibus, und sagt in der Beziehung, dass fast so viele exemplaria seien als codices, wobei er doch wol nicht bloss an verschieden gestaltete Handschriften einer und derselben Uebersetzung, sondern auch an verschiedene Uebersetzungen denkt. Noch deutlicher ist es in der bekannten Stelle des *Augustin* de doctr. Christiana II. 15, wo er, nachdem er eben vorher von der numerositas interpretum gesprochen, in Beziehung auf die heil. Schrift überhaupt, A. u. N. T., sagt: In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.

Aus dem Bisherigen geht so viel klar hervor: a) dass es zur Zeit des Augustinus und Hieronymus verschiedenartige Gestaltungen der Lateinischen Uebersetzung der biblischen Bücher gab; b) dass diese Verschiedenheit eine derartige war, dass man dieselben wenigstens theilweise als verschiedene Uebersetzungen von verschiedenen Verfassern betrachtete, und dass namentlich auch die genannten Kirchenlehrer es so ansahen.

*) So *Sabatier, Blanchinus, Wetstein* Prolegg., *Semler,* besonders *Eichhorn* IV. 335 ff., *Nic. Wiseman* (Two letters on some parts of the controversy concerning 1. John 5, 7 etc. Rom. 1835. 8. 74 S., auch abgedruckt in s. Essays on various subjects. Vol. I. 1853), *Tregelles* S. 230 ff., *Lachmann* N. T. ed. maj. I. p. X f.

Wären die verschiedenen Gestaltungen *bloss* dadurch entstanden, dass der Text der *einen* Uebersetzung durch Abschreiber mannichfaltig corrumpirt oder verändert wäre, so würden die einzelnen sich wahrscheinlich kaum so bestimmt und erkennbar von einander unterschieden haben, wie die letztangeführte Stelle deutlich voraussetzt, so dass die eine bestimmt im Gegensatze gegen andere als die Itala hätte bezeichnet werden können; wenigstens ist es wohl nicht im Sinne des Augustin, wenn *Lachmann* (p. XIII) nach dem Vorgange von *Wiseman* dieses bloss von in Italien verbesserten Handschriften der *einen* Lateinischen Uebersetzung versteht.

c) Auf der andern Seite aber lässt sich nicht annehmen, dass diese verschiedenen Uebersetzungen ganz unabhängig von einander wären, sondern, nachdem einmal — und zwar wol in Africa schon im 2. Jahrhundert — eine Lateinische Uebersetzung aus der Griechischen Bibel angefertigt war, blieb diese ohne Zweifel auch die Grundlage für die Lateinische Bibel; so dass sie zwar wol wiederholte Bearbeitungen erfuhr, die auch als verschiedene Uebersetzungen, aber eben so wohl und noch mit grösserem Rechte als verschiedene Revisionen derselben ursprünglichen Uebersetzung betrachtet werden können. Diese verschiedenen Uebersetzungen oder Recensionen der Lateinischen Bibel mögen denn wol in verschiedenen Gegenden des Abendlandes, in der einen die eine, in der anderen hauptsächlich die andere in Gebrauch gewesen sein, worauf auch Augustinus c. Faustum XI, 2 führt, wo er von codicibus aliarum regionum spricht. So war denn die *Itala* des Augustin wol diejenige Gestaltung der Uebersetzung, welche sie in Italien erhalten hatte, und die, dort in Gebrauch, sich vor der ursprünglichen wol von Africa ausgegangenen und dort fortwährend am meisten gebrauchten nach Augustins Andeutung durch grössere Genauigkeit und Deutlichkeit und auch wol durch bessere Latinität auszeichnete. Das Rauhe und Barbarische in der Sprache der ursprünglichen Uebersetzung hatte in Italien nothwendig Anstoss erregen müssen; desshalb war man hier beflissen gewesen, die Sprache zu poliren, womit überhaupt eine Revision der Uebersetzung ohne Zweifel auch mit Vergleichung des Griechischen Textes verbunden war. Augustin hatte diese Italische Gestaltung der Lateinischen Bibel in Verhältniss zu der Africanischen wol bei seinem Aufenthalte in Rom und Mailand kennen und in

ihren Vorzügen schätzen gelernt und machte auch andere Lateinische Christen, auch in der Africanischen Heimath darauf aufmerksam.

§. 284. Von dieser älteren vor-Hieronymianischen Lateinischen Uebersetzung in ihren verschiedenen Gestaltungen hat sich Manches in den Anführungen der Lateinischen Kirchenschriftsteller, oder in den codicibus Graeco-Latinis, oder in besonderen Handschriften erhalten. Zum Theil wird das Alles, freilich nicht richtig, als Ueberbleibsel der Itala bezeichnet; doch lässt sich nicht ermitteln, was der Itala im Sinne des Augustinus und was anderen Uebersetzungen oder Recensionen der Uebersetzung angehörte.

Ueber die hierher gehörenden Codices Graeco-Latini (*Laudianus, Cantabrig., Börner., Claromont.*) und deren Ausgaben s. §. 270.

Ausserdem ist veröffentlicht:

a) von *Joh. Martianay,* nach einem *Codex Corbejensis* der alten Abtey Corbey in der Picardie, das Evang. Matthäi und der Brief des Jakobus, *Paris 1695. 12.; das Erste, was von dieser Uebersetzung veröffentlicht ist.

b) Umfassender und noch immer sehr schätzbar ist das Werk von *Peter Sabatier* (Benedictiner, † 1742): Bibliorum S. Latinae verss. antiquae etc. 1743. (ed. auct. 1749—51.) 3 Bde. fol., der dritte das N. T. Die 4 Evangelien sind abgedruckt nach einem Codex *Colbertinus* (jetzt auf der Pariser Bibliothek), ungefähr aus dem 11. Jahrhundert, die Apostelgeschichte nach dem Codex Laudianus, die Paulinischen Briefe mit Einschluss des Hebräer-Briefes nach dem Cod. Claromontanus und Sangermanensis, der Brief des Jakobus nach der Martianay'schen Ausgabe des Cod. Corbejensis, die anderen katholischen Briefe bloss nach den fragmentarischen Citationen der Kirchenväter, die Apokalypse nach einem Codex des Commentars des Primasius. — Dabei sind theilweise Varianten auch aus anderen als den hier abgedruckten Handschriften und die Citationen der Kirchenväter gesammelt.

c) Ein anderes werthvolles Werk ist das von *Jos. Blanchinus* (Bianchini): Evangeliarium quadruplex Latinae vers. antiquae s. vet. Italicae etc. Rom 1749. 2 Thle. in 4 Bdn. gr. fol. (auf Kosten des Portugiesischen Königs Johann V.). Abgedruckt sind: 1) *Cod. Vercellensis,* ein sehr alter Codex zu Vercelli in Piemont, der aber schon *1748 zu Mailand durch *Irici* genauer herausgegeben war; er scheint im 4. Jahrhundert durch den Bischof Eusebius von Vercelli geschrieben zu sein; er hat manche Lücken (bei Lachm., Tisch., Treg. *a* bezeichnet). 2) *Veronensis* (*b*), zu Verona, ebenfalls sehr alt, aus dem 4.—5. Jahrhundert, gleichfalls mit manchen Lücken. 3) *Brixianus,* zu Brixen in Tyrol, der weniger Defecte hat als die beiden ersteren, aber auch etwas jünger ist, wol aus dem 6. Jahrhundert (s. über ihn *Lachmann* I. p. XIV ff.). 4) Der schon von Martianay herausgegebene *Cod. Corbejensis* des Matth.

d) In einem purpurnen Codex *Palatinus*, jetzt zu Wien (seit dem Anfange dieses Jahrhunderts; wie er dahin gekommen, ist unbekannt) finden sich bedeutende Theile der Evangelien (Joh. u. Luc. fast vollständig, am wenigsten von Marc.) in der alten Lateinischen Uebersetzung. Derselbe wird zuerst erwähnt von *Kopitar* (1839), dann von *Lachmann* I. p. XVII sqq., vollständig herausgegeben von *Tischendorf:* Ev. Palatinum ineditum etc. Leipz. 1847. gr. 4. (18 Thlr.). Die Schrift ist uncial, der Codex gehört wol etwa dem 5. Jahrhundert an.

e) Ein anderer alter Codex der Wiener Bibliothek, wol ungefähr aus derselben Zeit, enthält Lateinische Bruchstücke aus Marcus und Lucas, welche, nachdem schon *Blanchinus* Lesarten daraus mitgetheilt, *Alter* herausgegeben hat in Paulus Repert. f. bibl. und morgenländ. Litter. III. 115—170, und in dessen Memorabilien, Stück 7. S. 58—96.

f) In einer alten Handschrift, früher im Kloster zu Bobbio (*Cod. Bobbiensis*), jetzt zu Turin, auch wol aus dem 5. Jahrhundert, finden sich Stücke des Matthäus (c. 16 Kpp.) und Marcus (c. 9 Kpp.), welche *Fleck* Anecdota sacra. Leipz. 1837 herausgegeben hat, doch wenig genau, genauer und vollständiger *Tischendorf* in den Wiener Jahrbb. 1847 ff.

g) Auf der Vaticanischen Bibliothek findet sich ein alter Codex (olim Claromontanus), der eine Lateinische Uebersetzung der Evangelien enthält, die 3 letzteren nach der Vulgata, den Matthäus (mit 2 Defecten von c. 7 Kpp.) in einer alten vor-Hieronymianischen, welche schon *Sabatier* mit verglichen hat, herausgegeben von *Mai:* *Scriptorum vett. nova collectio e Vaticanis codd. edita III (1828), p. 257 ff.

h) Zu Breslau befindet sich in der ehemals *Rhediger*'schen Bibliothek eine Lateinische Evangelien-Handschrift, etwa aus dem 7. Jahrhundert, mit manchen Lücken (namentlich fehlt fast das ganze Ev. Joh.), näher beschrieben von *Dav. Schulz,* de Cod. 4 Evv. Biblioth. Rhedigerianae etc. Breslau 1814. 4. [Der Codex selbst ist herausgegeben von *Fr. Haase.* Breslau 1865 f. *E. Ranke* bereitet eine neue Ausgabe mit einem kritischen Commentar vor.] *)

i) [*E. Ranke* in Marburg hat zwei in Chur gefundene Fragmente des Ev. Luc. (11, 11—29; 13, 16—34), die wol in das saec. 5 gehören und in ihrer Textgestalt im Wesentlichen mit dem Cod. Vercell. übereinkommen, in einem Marburger Programm 1872 mit einer photographischen Abbildung und ausführlichem kritischen Commentar herausgegeben. Unter dem Titel: Fragmenta antiquissimae Evangelii Lucani versionis Latinae e membranis Curiensibus. Wien 1873. 4. 41 S. durch einen Nachtrag vermehrt zum zweiten Mal erschienen. Vgl. dazu die Abhandlung desselben Verfassers: Ein kleiner Italafund (Stud. u. Krit. 1872, III). M.]

Ueber die Citationen aus einem alten Codex unter dem Titel *Specu-*

*) In den Monumm. sacra et prof. praesertim bibl. Ambrosianae, operâ collegii doctorum eiusdem, Vol. I Fasc. 1 ed. *A. M. Ceriani.* Mailand 1861. 4. S. 1—8 findet sich ein Lateinisches Fragment aus Lucas (aus Kpp. 17—21), nach einem Cod. palimps. aus c. dem 6. Jahrhundert, dessen Text von dem bisher, wenigstens durch Blanchinus und Sabatier bekannten alten Lateinischen abweicht. B.

lum (des Augustin?) s. *Tregelles* S. 239 f. [u. *Fritzsche*, a. a. O. S. 429 ff.] — Ueber einen Cod. Bobbiensis rescriptus, jetzt zu Wien, ungefähr aus dem 5. Jahrhundert, der einige Bruchstücke der Apostelgeschichte enthält, s. *Tischendorf* (ed. 2 p. LXXXV litt. *k*) ed. 7 p. CCXLV litt. *s*.

Die Handschriften der vor-Hieronymianischen Uebersetzung sind für die Kritik des neutestamentlichen Textes von hoher Wichtigkeit, besonders die ältesten, die ziemlich sichere Zeugen sind für die Gestaltung des Griechischen Textes schon im 2. u. 3. Jahrhundert in der Gegend, wo die Uebersetzung ursprünglich angefertigt ist, höchst wahrscheinlich in Nord-Africa.

§. 285. Eine neue Gestaltung erhielt die Lateinische Uebersetzung gegen Ende des 4. Jahrhunderts auf Veranlassung des Römischen Bischofes Damasus, welcher *Hieronymus* bei seinem Aufenthalte in Rom bestimmte, eine Revision derselben zu übernehmen. Nach Beseitigung von allerlei Bedenken begann er mit einer Revision der vier Evangelien, welche er in den Jahren 383—384 besorgte. Er spricht sich selbst darüber in der Vorrede zu den vier Evangelien ad Damasum aus. Später revidirte er auch die anderen neutestamentlichen Schriften,*) obwol uns nicht genauer bekannt ist, wann. Die Arbeit des Hieronymus über das N. T. ist nicht eine durchaus neue Uebersetzung, sondern nur eine Revision der alten Uebersetzung. Diese, und zwar wol die Itala, legte er zu Grunde und corrigirte sie nach Vergleichung Griechischer Handschriften. Doch ging er mit grosser Schonung zu Werke, indem er nur da änderte, wo in der alten Uebersetzung der Sinn nicht richtig ausgedrückt war, während er anderes Mangelhafte stehen liess.**) Er verglich besonders ältere Griechische Handschriften, die er auch mit dem der alten Lateinischen Uebersetzung zu Grunde liegenden Texte am meisten übereinstimmend fand.***) In den Evangelien hat er wol zumeist deshalb Manches zu ändern gefunden,

*) Er sagt von sich selbst De vir. illustr. 135: N. Test. Graecae fidei reddidi, u. Ep. ad Marcellam 102 beschwert er sich über die, welche die alte fehlerhafte Uebersetzung seiner neuen vorzögen.

**) Praef. in Evangg.: Ita calamo temperavimus, ut his tantum, quae sensum videbantur mutare, correctis reliqua manere pateremur ut fuerant.

***) A. a. O.: Igitur haec praesens praefatiuncula pollicetur quatuor tantum evangelia .... codicum Graecorum emendata collatione, *sed et veterum, nec qui multum a lectionis Latinae consuetudine discrepant.*

weil der Text des einen mit dem des anderen vielfach vermischt war (vgl. *Tregelles* S. 245). Damasus hatte zwar erwartet, dass diese auf seine Veranlassung und durch den gelehrten Hieronymus besorgte Revision der Lateinischen Uebersetzung alsbald allgemeine Anerkennung und Annahme finden würde. Doch geschah das erst allmählich. Manche sträubten sich gegen die Arbeit des Hieronymus als eine verwirrende Neuerung, Andere gebrauchten die ältere Uebersetzung und die revidirte des Hieronymus neben einander, wie noch *Cassiodor* (c. 550) Codices der alten Uebersetzung mit solchen der neuen verglich (Praef. in Instit. div. litt.). Doch konnte man die grössere Genauigkeit und Treue der Uebersetzung des Hieronymus nicht verkennen, so dass sie, in zunehmendem Maasse anerkannt, wie die von Hieronymus aus dem Hebräischen Texte angefertigte Uebersetzung des A. T., im 7. Jahrhundert ziemlich allgemein in der abendländischen Kirche angenommen war, als eigentliche *Vulgata*. [Ueber die Bearbeitung des A. T.'s durch Hieronymus vgl. Einl. in's A. T. (3) §. 348.]

§. 286. Mit dieser allgemeineren Annahme und grösseren Verbreitung gingen aber auch wieder mannichfaltige Corruptionen Hand in Hand, theils durch Nachlässigkeit der Abschreiber, theils durch willkürliche Aenderungen, vermeintliche Emendationen, namentlich durch Vermischung und Zusammenschmelzung mit der alten Uebersetzung, besonders bei solchen Stellen, die zum liturgischen Gebrauche angewandt wurden und in den liturgischen Büchern noch nach der alten Uebersetzung standen. Dadurch entstand in der Kirche das Bewusstsein der Unsicherheit und der Verderbtheit des Textes dieser kirchlichen Uebersetzung und das Bedürfniss, denselben zu berichtigen und fester zu stellen. Desshalb wurden in der occidentalischen Kirche zu verschiedenen Zeiten Verbesserungsversuche angestellt, selbst auf höhere Veranlassung und unter mehr oder weniger öffentlicher Autorität. So zuerst um das Jahr 802 auf Befehl Karls des Grossen durch *Alcuin*, der den Text der Uebersetzung des Hieronymus auf ihre ursprüngliche Gestalt zurückzuführen versuchte, was wenigstens theilweise auch wol erreicht worden ist. Diese Alcuin'sche Recension ist damals und für die folgende Zeit wol ziemlich verbreitet

worden.*) Aber später ward der Text durch die Abschreiber wieder ungleichmässig, so dass von neuem im 11. Jahrhundert *Lanfrank*, Erzb. von Canterbury und ein Cisterzienserabt *Stephan Harding* sich um eine Verbesserung bemühten. Doch klagt im 12. Jahrhundert der Cardinal *Nicolaus* zu Rom, er habe paene quot codices tot exemplaria gefunden. Seit dem 13. Jahrhundert kamen die sogenannten Correctorien auf, um den Text der (Lateinischen) Bibel zu verbessern.

Correctorium biblicum nennt man eine Ausgabe der Vulgata, am Rande mit Varianten aus Handschriften der Bibel, Lateinischen nnd auch wol Griechischen, oder aus den Werken älterer Kirchenschriftsteller und mit Bemerkungen über deren kritischen Werth, zum Theil auch bloss diese Varianten und Bemerkungen ohne den znsammenhängenden Text der Vulgata. — Solche Correctorien, welche die Beschaffenheit des Textes zu ihrer Zeit kennen lehren, wurden von verschiedenen kirchlichen Corporationen herausgegeben, z. B. c. 1230 eins von den Pariser Theologen, bestätigt von dem Erzbischofe von Gallien, ein anderes c. 1236 von den Dominicanern auf Befehl ihres Provinzials Hugo Carensis, u. A.

Keines dieser Correctorien fand indessen allgemeine Anerkennung, so dass es auch in diesem Zeitalter bis zum 15. Jahrh. keinen allgemein anerkannten Text der Vulgata gab, und auch noch später nicht, während diese Uebersetzung schon durch den Druck verbreitet ward.

Das geschah unmittelbar mit der Erfindung der Buchdruckerkunst. Die Lateinische Bibel, am frühesten und am häufigsten gedruckt, gehört in ihren ersten Ausgaben mit zu den wichtigsten Denkmälern der Geschichte der Buchdruckerkunst; diese sind aber wol einfach Abdrücke einzelner Handschriften, wie sie damals in Umlauf waren. Die ersten Ausgaben erschienen ohne Jahreszahl, wol zwischen 1453—55. Unter denen mit Angabe des Ortes und Jahres des Druckes ist die früheste die Mainzer, in Folio, von *1462, gedruckt durch Johann Fust und Peter Schoiffer. Darauf viele andere, so dass schon vor dem J. 1517 in Italien, Frankreich und Deutschland zusammen 228 Ausgaben der Vulgata veranstaltet waren. Mehrere dieser Ausgaben wurden auch mit Angaben verschiedener Lesarten versehen, ohne dass sonst auf die Kritik des Textes ein besonderer Fleiss gewandt wäre. Dieses geschah zuerst bei der Complutenser Polyglotte 1517, deren Text nach Handschriften wie auch nach dem Grundtexte emendirt ward; er ward wiederholt in der

*) Es gibt auch noch mehrere Handschriften der Vulgata, die sich ausdrücklich als Alcuin'sche geltend machen. So ein kostbarer Codex aus dem 9. Jahrh., der das A. und N. T. umfasst, den *Hug* I §. 123 beschreibt; er gehörte dem Herrn v. Speier-Passavant in Basel, der ihn nach England brachte, wo er im J. 1836 für 1500 Lvre. verkauft ward; er ist jetzt auf dem Britischen Museum.

Antwerpener Polyglotte (1569 ff.), sonst aber in der katholischen Kirche wenig beachtet. Unter den Protestanten wurde der Text der Vulgata häufig nach der Recension des *Andreas Osiander* abgedruckt, dessen Ausgabe zuerst zu Nürnberg *1522 erschien. — Einen besonderen Fleiss aber auf den Text der Vulgata verwandte *Robert Stephanus* seit 1528 in 8 verschiedenen Ausgaben. Die Hauptausgabe ist die 4., *1540. fol.; hier liess er den Text zwar fast ganz nach der Mainzer Ausgabe vom J. 1462 abdrucken, aber am Rande die Varianten von 15 der ältesten Handschriften und von 3 gedruckten Ausgaben beisetzen. Nachher gab er noch 4 verschiedene Ausgaben heraus. Sie alle wurden 1548 durch einen Beschluss der Sorbonne als unrichtig und ketzerisch verworfen und unter die verbotenen Bücher gesetzt.

§. 287. Während es so noch keinen irgend zuverlässigen oder auch nur in der katholischen Kirche anerkannten Text der Vulgata gab, decretirte das Tridentiner Concil in seiner vierten Sitzung (8. Apr. 1546), dass diese Uebersetzung von allen Lateinischen Uebersetzungen für die authentische zu halten sei.*) Doch ward zugleich beschlossen, für eine genaue verbesserte Ausgabe der Vulgata zu sorgen.**) Dieses veranlasste die Löwener Theologen durch eins ihrer Mitglieder, *Johann Hentenius*, eine nach Handschriften verbesserte Ausgabe der Vulgata (*Löwen 1547), und später auf Betrieb des *Lucas Brugensis* nach weiterer Vergleichung von Handschriften eine andere Ausgabe, Antw. 1573 (3 Bde. 8. u. 12.), mit einer reichlichen Sammlung von Varianten herzustellen. Diese Ausgabe wurde auch vielfach gebraucht und mehrmals wieder aufgelegt, erhielt jedoch niemals öffentliche Autorität, namentlich auch wegen der beigefügten Varianten. Auch glaubten die Päpste, die Ausführung der von dem Tridentiner Concil decretirten berichtigten Ausgabe der authentischen Uebersetzung sich selbst vorbehalten zu müssen. *Pius IV.* u. *V.* (1559—1572) liessen in verschiedenen Ländern Handschriften der Vulgata aufsuchen und vergleichen. Unter *Gregor XIII.* kam das Unternehmen ins Stocken (1572—85). Aber sein Nachfolger *Sixtus V.* (1585—90) nahm es mit Eifer wieder auf und führte es aus. Er beauftragte damit eine Anzahl von

*) ... ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat.

**) ... ut posthac sacra scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur.

Gelehrten: Flaminius Nobilius, Antonio Agelli, Peter Morin, Angelo Rocca und Carafa. Er hatte dazu im Vatican eine eigene Druckerei errichtet. Die Entscheidung über die aufzunehmenden Lesarten behielt der Papst sich selbst vor und sah selbst die gedruckten Bogen noch einmal durch. Nach der Vorrede richtete man sich nach den Lesarten der übereinstimmenden älteren und correcteren Handschriften, zog aber auch die Commentare der Kirchenväter sowie den Originaltext (den Hebräischen und Griechischen) mit zu Rathe und änderte auch darnach nicht selten. Auf diesem Wege konnte wenigstens das nicht erreicht werden, was der Papst nach der Vorrede zu erreichen meinte, ut vulgata vetus .... emendatissima pristinaeque suae puritati, *qualis primum* ab ipsius interpretis manu styloque prodierat, restituta imprimatur. — Beendigt wurde der Druck 1589, aber das Werk erst im Jahre 1590 ausgegeben, *3 Bde. fol. Voran steht eine päpstliche Bulle vom 1. März 1589, welche den in dieser Ausgabe enthaltenen Text der Vulgata für den wahren, echten, authentischen, den das Tridentiner Concil gemeint habe, erklärt und Alle, welche es wagen würden, an diesem Texte zu ändern, mit der Ungnade des allmächtigen Gottes bedroht; alle künftigen Ausgaben der Vulgata sollen diesen Text haben, und alle früheren Ausgaben so wie alle Handschriften sollen in ihren Abweichungen von dem Texte dieser Ausgabe, wiefern sie nicht darnach emendirt seien, keine Autorität haben. Doch hatte man schon vor der Herausgabe des Werkes eine Menge von Fehlern entdeckt, welche man zum Theil durch Ausradirung oder Corrigirung mit der Feder oder durch darüber geklebte Blättchen zu beseitigen suchte, was indessen nicht in allen Exemplaren gleichmässig geschah. Sixtus V. starb bald nach der Herausgabe des Werkes (27. Aug. 1590). Sein Nachfolger Urban VII. lebte als Papst nur 12 Tage. Auf ihn folgte *Gregor XIV.;* er unternahm eine neue berichtigte Ausgabe der Vulgata, die jedoch erst unter *Clemens VIII.* 1592 vollendet ward. Thätig waren an derselben besonders *Bellarmin, Agelli, Flaminius Nobilius, Peter Morin* u. A. In ihr wurden nicht bloss die schon früher entdeckten Fehler der Sixtinischen Ausgabe verbessert (jedoch nicht vollständig), sondern auch sonst der Sixtinische Text vielfach nach Hand-

schriften, Citaten der Kirchenväter, auch nach dem Kirchentexte, zum Theil nach der Hentenius'schen Ausgabe geändert. Dabei ward auf Bellarmins Vorschlag in der Vorrede unwahrer Weise behauptet, die Fehler der vorigen Ausgabe seien nur Schuld des Buchdruckers, und Sixtus V. selbst habe beabsichtigt, eine verbesserte Ausgabe zu besorgen und sei nur durch den Tod daran verhindert worden. Diese Ausgabe ward denn für die allein gültige geachtet, und ihren Text enthalten auch *im Allgemeinen* die späteren kirchlichen Ausgaben der Vulgata.

Sixtus V. hatte auch verordnet, dass die zum kirchlichen Gebrauche bestimmten Bücher, Missale etc. im Texte der eingeflochtenen biblischen Stellen nach der neuen Ausgabe der Vulgata geändert werden sollten; dieses verbot aber Clemens VIII. in einer eigenen Bulle (1604) geradezu und nannte die nach der spätern Vulgata geänderten Missale *Missalia depravata* (s. *v. Ess*, Gesch. d. Vulgata S. 342). — Die Abweichungen in dem Texte der Sixtinischen und der Clementinischen Ausgabe, die, beide von Päpsten besorgt, Anspruch darauf machten, den echten, authentischen Text der Vulgata zu liefern, finden sich gesammelt und als Widersprüche zweier in so kurzer Zeit auf einander folgender Päpste mit bitterem Spotte gegeisselt von *Thomas James:* Bellum papale, s. concordia discors Sixti V. et Clementis VIII. circa Hieronymianiam editionem. Lond. 1600. 4., 1678. 8. (darnach einige Proben von Abweichungen bei *Tregelles* S. 256 f.).

Clemens VIII. liess ein Jahr nach dem Erscheinen seiner Ausgabe eine neue Ausgabe der Vulgata besorgen, Rom 1593. 4., die von der vorigen auch wieder mehrfach abweicht und als eine neue Revision des Textes angesehen werden kann; auf diese Abweichungen hat besonders der Mönch *Heinrich von Bukentop**) hingewiesen. — Nach dieser zweiten Clementinischen Ausgabe wurde die Vulgata in der Vaticanischen Druckerei von Neuem gedruckt *1598. kl. 4., jedoch wieder mit vielen Druckfehlern (s. *v. Ess* S. 373 ff.). — *Moret,* Schwiegersohn Plantin's und Inhaber der Plantin'schen Offizin zu Antwerpen, erhielt von Clemens VIII. das Monopol für den Druck der Vulgata ausserhalb Italiens auf 10 Jahre; seine erste Ausgabe erschien *Antw. 1599. 4. und 8., sie ist noch neunmal zu Antwerpen wiederholt, zuletzt *1650. 4. Nach dem päpstlichen Breve sollte diese Ausgabe genau nach der Vaticanischen abgedruckt werden; doch weicht auch sie von der Vaticanischen wiederholt ab, wie ebenfalls Bukentop nachgewiesen hat.

Für die Geschichte dieser Uebersetzung s. *Leander v. Ess,* Pragmat.-

*) Lux de luce, libri tres, in quorum primo ambiguae lectiones, in secundo variae ac dubiae lectiones, quae in vulg. lat. s. scr. editione occurrunt, ex originalibus linguarum textibus illustrantur .... in tertio agitur de editione Sixti V. facta anno 1590. Brüssel 1710. 4.

krit. Gesch. d. Vulg. etc. Tüb. 1824.*) Derselbe katholische Gelehrte hat eine Handausgabe der Vulgata besorgt (Thl. III., das N. T. enthaltend, Tüb. 1822, Thl. I. u. II. das A. T. 1824). Sie enthält den Clementinischen Text von 1592, mit Verbesserung der anerkannten Druckfehler, und zugleich mit den beigefügten abweichenden Lesarten der Ausgaben 1590. 1593. 1598.

[Die neueste Ausgabe der päpstlichen Vulgata ist die von *Vercellone* besorgte: *Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V. et Clem. VIII. Pontt. max. jussu recognita atque edita. Romae, typis S. Congrg. de propag. fide. a. MDCCCLXI. XXIV u. 839 SS. Die Ausgabe von 1592 liegt hier zu Grunde, hat aber nach den Ausgaben von 1593 u. 1598, den Emendationen *Angeli Rocca's* u. A., Verbesserungen erfahren.]

Demnach sind diese Römisch-katholischen Ausgaben nicht geeignet, uns die Hieronymianische Uebersetzung möglichst correct in so ursprünglicher Gestalt, als nach den Umständen möglich ist, zu geben; die Clementinische eigentlich noch weniger als die Sixtinische, da in jener noch mehreres nach dem Grundtexte geändert ist, statt nach den ältesten Handschriften.

§. 288. Für die Herstellung des ursprünglichen Textes nach Handschriften ist mehr geschehen in der Herausgabe dieser Uebersetzung in den Werken des Hieronymus von *Martianay* (1692 Bd. I.) und von *Vallarsi* und *Maffei* (1734 Bd. IX u. X), und noch mehr in neuester Zeit. Wir besitzen von dieser Uebersetzung sehr werthvolle und alte Handschriften, von denen besonders zwei sich auszeichnen.

a) *Cod. Amiatinus,* die ganze Bibel enthaltend, ehemals auf der Bibliothek des Cisterzienser-Klosters auf dem Monte Amiatino in Etrurien, jetzt auf der Lorenzo Mediceischen Bibliothek zu Florenz; aus dem 6. Jahrhundert, geschrieben c. 541 durch einen Abt Servandus; der Codex ist schon für die Sixtinische Ausgabe mit gebraucht, aber wol ohne besonders geschätzt zu werden. In neuerer Zeit hat zuerst *Fleck* ihn in Bezug auf das N. T. verglichen und dessen Abweichungen von dem Texte der Clementinischen Ausgabe mit dem Texte der letzteren drucken lassen, Leipz. 1840. gr. 12. Doch ist diese Collation wenig zuverlässig. Später hat *Tischendorf* ihn (in Bezug auf das N. T.) genauer verglichen und vollständig herausgegeben, mit einem Facsimile, Leipz. 1850. kl. 4. (6 Thlr.) ib. 1854 (4 Thlr.). Auch *Tregelles* hat ihn verglichen und macht ihn zur Grundlage des Textes der Lateinischen Uebersetzung in seiner Ausgabe des N. T. (s. §. 302). b) *Cod. Fuldensis,* auf der Bibliothek zu Fulda, das

*) Vgl. Variae lectiones vulgatae latinae Bibl. editionis quae *C. Vercellone* digessit. Tom. I. u. II. 1. Rom 1860—62. 4., wo sich in den Prolegg. Tom. I. p. XVII—LXXII eine Geschichte der Entstehung der Clementinischen Vulgata von *Ungarelli* findet. B.

ganze N. T. enthaltend; dieser Codex ist von *Lachmann* und *Buttmann* sorgfältig benutzt und bei ihrer grösseren Ausgabe des N. T. zur Grundlage für den Text der Vulgata gemacht; [herausgegeben ist er von *E. Ranke*. (S. o. S. 274 Anm.)]

Noch andere alte Codices der Vulgata s. bei *Tischendorf* Prolegg. ad N. T., [in den Prolegg. zu *Vercellone's* Variae lectiones] u. A. Ich erwähne hier nur noch den Codex *Forojuliensis*, zu Friaul (Forum Julii), früher zu Aquileja, die Evangelien enthaltend; herausgegeben von *Blanchinus* als Anhang zum 2. Bande seines Evangeliarium quadruplex. Es fehlt darin jetzt das Marcus-Evangelium, welches sich theils zu Prag befindet, theils in einem durch Feuchtigkeit sehr verdorbenen Zustande, zu Venedig; nach Prag kam das eine Stück 1354 als Geschenk Kaiser Karl's IV., der sich dasselbe zu Aquileja als angebliches Lateinisches Autographum des Marcus (vgl. §. 21) ausgebeten hatte, nach Venedig das Uebrige unter derselben Voraussetzung im J. 1420. Den zu Prag befindlichen Theil (Marc. 12—16) hat später *Dobrowsky* herausgegeben, Prag 1778. 4. S. *Michaelis* Einl. II. 1074 ff. [*Tischendorf's* Ausg. der Vulg. s. §. 302.]

Das hohe Alter dieser Handschriften der Vulgata,*) besonders der beiden erstgenannten, macht es immer sehr wahrscheinlich, dass wir in ihnen den Text im Allgemeinen in der Gestalt besitzen, in der er von Hieronymus ausgegeben ist. Diese Uebersetzung ist also einer der wichtigsten Zeugen für den neutestamentlichen Text, zunächst für die Gestaltung desdelben in den von Hieronymus benutzten Handschriften.

Eine Tochter der Lateinischen Uebersetzung, d. h. der vor-Hieronymianischen, ist die *Angelsächsische*, von der bis jetzt nur die 4 Evangelien gedruckt sind, zuerst durch **Matth. Parker* Lond. 1571. 4., dann öfters, noch neuerdings durch **Benj. Thorpe* Lond. 1842. 8.

IX. Slavische Uebersetzung.

§. 289. Bei den Slavischen Völkerschaften, die seit dem 6. Jahrhundert in das Griechische Reich eingedrungen waren, fand das Christenthum seit dem Ende des 8. Jahrhunderts Eingang, ausserhalb des Griechischen Reiches aber, in Mähren und den benachbarten Landschaften, erst seit der Mitte des 9. Jahrhunderts durch zwei Brüder, die Griechischen Mönche *Cyrillus* und *Methodius*. Durch diese erhielten die Slaven in den sechsziger Jahren dieses Jahrhunderts auch ein Alphabet

*) Eine ziemlich junge (saec. 14), aber gut erhaltene und bis auf wenige kleine Lücken vollständige Vulgatahandschrift, der er nach ihrem Besitzer den Namen Codex Dufayensis gibt, die in Italien geschrieben, nach Toledo gekommen und von dort vor Kurzem nach Heidelberg durch Herrn Carl du Fay gebracht ist, beschreibt *Hermann Sevin* in *Hilgenfeld's* Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, S. 538 ff. M.

und eine Uebersetzung der Bibel A. u. N. T. in ihrer Sprache, die aus dem Griechischen angefertigt ist; möglicher Weise hat aber später die Lateinische Uebersetzung Einfluss auf sie geübt, da jene beiden Brüder selbst nachmals die Slavische Kirche mit der Römischen in nähere Verbindung gebracht haben, und nach einem Decrete des Papstes Johann VIII. vom J. 880 das Evangelium bei den Mähren zuerst Lateinisch vorgelesen werden sollte und dann erst Slavonisch.

Kritisch untersucht ist diese Uebersetzung besonders von *Dobrowsky* (in Michaelis' neuer orient. und exeget. Biblioth. VII. 155 ff. und in einer Zeitschrift *Slovanca, zur Kenntniss der Slavischen Literatur, 2. Lieferung. Prag 1815). Derselbe hat *Griesbach* für seine 2. Ausgabe des N. T. Varianten aus verschiedenen Slavonischen Handschriften des N. T. geliefert. Neuerdings hat *Muralt* wieder ein paar Handschriften dieser Uebersetzung für seine Ausgabe des N. T. nach dem Cod. Vat. 1848 verglichen. [Die älteste bekannte Handschrift der slavischen Uebersetzung ist das Evangelistarium Ostromirense, um 1056 für den Knäs Ostromir von Novgorod mit Cyrillischer Schrift geschrieben, ed. **Wostokow.* Petersb. 1843. Auch die Handschrift der Evv., welche zu Rheims bei der Salbung der französischen Könige bei der Ableistung des Schwurs gebraucht und deren Sprache erst in neuerer Zeit erkannt wurde, gehört dieser Uebersetzung an und soll fast eben so alt sein; ed. **Silvestre.* Par. 1843; **Hanka.* Prag. 1846. S. *Reuss* a. a. O. §. 447. M.]

X. Gothische Uebersetzung.

§. 290. Die Gothen lernten seit ihren Einfällen in das ost-Römische Reich seit der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, zum Theil durch christliche Gefangene, das Christenthum kennen. Allgemeinern Eingang fand es, und zwar der Arianismus, erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts, unter Valens. Damals war — seit 348 — Bischof der Gothen *Ulfilas* (Vulfilas), aus einer Römischen Familie Kappadociens unter den Gothen geboren († 388). Durch diesen erhielten sie eine Uebersetzung der Bibel, für die er eine Umbildung der Germanischen Runenschrift mit Benutzung des Griechischen Alphabeths als Schrift einführte.*) Zeugnisse über das Vorhandensein dieser Uebersetzung haben wir bis zum 9. Jahrhundert; um diese Zeit gedenkt noch Walafried Strabo derselben, dann hört man nichts weiter von ihr bis zum 16. Jahrhundert. —

*) *Waitz* üb. d. Leben u. d. Lehre d. Ulfilas. Hannover 1840. *Krafft* KGesch. d. germ. Völker I. 1. Berl. 1854.

Bis nach dem Anfange des 19. Jahrhunderts waren nur die Evangelien in dem Cod. argenteus und Fragmente des Briefes an die Römer in einer Wolfenbüttler Handschrift bekannt.

a) Von den Evangelien gibt es eine nur hin und wieder lückenhafte Handschrift, welche auf purpurnen Pergamentblättern mit silbernen und goldenen Buchstaben geschrieben ist, daher *Codex argenteus*. Die Evangelien folgen darin in der Ordnung der Itala: Matth., Joh., Luc., Marc. (vgl. §. 18). Das Alter dieses kostbaren Codex wird auf 1000 Jahre geschätzt. Noch gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts befand er sich auf der Abtei Werden,*) ward damals zur Sicherung nach Prag gebracht, dort aber bald darauf (1648) von den Schweden erbeutet; er kam nach Stockholm, dann auf einige Zeit in den Besitz von Isaak Vossius und dann wieder nach Schweden, nach Upsala. Nach diesem Codex sind die Gothischen Evangelien verschiedentlich herausgegeben, zuerst von *Franz Junius* und *Thomas Mareschallus* *Dortrecht 1665. 4. (*Amst. 1684); ferner von **Stiernhjelm* Stockh. 1671. 4., **Lye* Oxf. 1750. 4., zuletzt von *Uppström* (s. unten); [Matthäus allein von *J. A. Schmeller* Stuttg. 1827.] b) In einem Codex rescriptus der Wolfenbüttler Bibliothek (s. §. 272 No. 1) enthält die untere ausgewaschene Schrift unter anderen einige Fragmente des Br. a. d. Röm. in dieser Uebersetzung, nebst einer zur Seite stehenden Lateinischen Uebersetzung. Diese Bruchstücke — aus Kp. 11—15, im Ganzen 42 Verse — entzifferte und veröffentlichte zuerst *Knittel* *Braunschweig 1762. [Die Lateinische Uebersetzung aufs neue herausgegeben von *Tischendorf* Anecdota S. 153 ff. ed. 1.] Beides zusammen (Evangg. u. Römer-Br.) ist herausgegeben u. bearbeitet von *J. Chr. Zahn*: Ulfilas Gothische Bibelübers. etc. etc. Weissenfels 1805. 4.

Im Jahre 1817 aber entdeckte *Angelo Mai* auf der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand fünf Codices rescriptos, deren ausgewaschene Schrift ansehnliche Bruchstücke der Gothischen Uebersetzung enthält.

a) Eine Handschrift der Homilien Gregors des Gr. über den Ezechiel; unter denselben bedeutende Ueberreste der Paulinischen Briefe in Gothischer Uebersetzung (mit Ausnahme des 1. u. 2. Thessal. und des Hebr.-Br.), nebst dem Ueberreste eines Gothischen Kalenders. b) Eine Handschrift des Commentars des Hieronymus über den Jesaias, etwa aus dem 9. Jahrhundert, darunter gleichfalls bedeutende Stücke der Paulinischen Briefe in der Gothischen Uebersetzung (mit Ausnahme der Briefe a. d. Röm., Philem. u. Hebr.); unabhängig von litt. a. c) Unter einem Bruchstücke der Lateinischen Uebersetzung des Matth. zwei Bruchstücke der Gothischen Uebersetzung des Matth., aus Kpp. 25—27. d) In einem anderen Codex einzelne Fragmente aus der Gothischen Uebersetzung des A. T.

*) Aus neueren Untersuchungen hat sich ergeben, dass er schon vor 1601 in Prag war, wo *Richard Streinius* († 1601) ihn gesehen hat; s. *Gabelentz'* u. *Löbe's* Ausg. Prolegg. S. XXX u. XXXI Anm. Derselbe wird gegen Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrh. gesetzt. B.

(aus Esra u. Nehemia). e) Ein fünfter Codex, von dem auch noch weitere Bruchstücke auf der Vaticana entdeckt sind, enthält eine Gothische Auslegung des Ev. Joh. = Skeireins (nach *Massmann*, der dieselbe mit Lateinischer Uebersetzung und Gothisch-Lateinischem Wörterbuch edirt hat [München 1834. 4.], aus dem Griechischen), und dabei Uebersetzung mehrerer Abschnitte dieses Evangeliums, auch Citate einiger Stellen der anderen Evangelien, auch Hebr. 9, 13. 14; Num. 19, 2—10.

Der Graf *Carl Octav Castiglione* (Castillionaeus), voll Interesse für die Sache, machte gemeinschaftlich mit Mai zuerst ein Specimen nebst näherer Nachricht über den Fund bekannt (Ulphilae Partium inedit. specimen. Mail. 1819. 4.), und übernahm nach Mai's Abgange nach Rom die weitere Besorgung des Ganzen.

So erschienen denn von ihm aus jenen Palimpsesten: a) 2. Kor. 1829. 4; b) die Fragmente der Briefe an die Röm., 1. Kor., Eph. 1834; c) die Fragmente von Gal., Philipp., Kol., 1. Thessal. 1835; d) von 2. Thess., Tim., Tit., Philem. 1839.

Alles dieses ist gesammelt in der von *H. C. v. d. Gabelentz* und *J. Löbe* besorgten Ausgabe der Ueberbleibsel der Gothischen Bibelübersetzung. 2 Bde. (der 2. in 2 Abtheilungen). Altenb. u. Leipz. 1836—46. Der erste Band enthält den Gothischen Text mit Lateinischer Uebersetzung, bis auf einige wenige Fragmente des A. u. N. T., der zweite Band ausser diesen eine Gothische Grammatik und Wörterbuch. Die Herausgeber haben den Codex argenteus von Neuem verglichen und über die Ambrosianischen Fragmente mit Castiglione in Ansehung ihrer Conjecturen correspondirt. — Ein sehr nachlässiger Abdruck der Uebersetzung darnach von *Ign. Gaugengigl*, Passau 1848. 2. Aufl. 1849. — Besser: *F. L. Stamm*, Ulfilas oder die uns erhaltenen Denkmäler der Goth. Sprache. Text, Grammatik und Wörterbuch. Paderb. 1858. — *Massmann*, Ulfilas, die heil. Schriften A. u. N. B., in Goth. Sprache, m. gegenübersteh. Griech. u. Latein. Version, Anmerkk., Wörterb., Sprachlehre u. geschichtl. Einl. Stuttg. 1857. — Goth. Glossar v. *Ernst Schulze* m. Vorrede v. *Jac. Grimm.* Magdeb. 1848. gr. 8.

Einen genauen Abdruck des Cod. argenteus hat neuerdings *Andr. Uppström* gegeben, Upsala 1854. 4., mit Supplement (Decem cod. argentei rediviva folia) 1857.*) [Von demselben erschien: Fragmm. Goth. selecta ad fidem Codd. Ambros., Carolini, Vaticani ed. *Uppström* 1861 (enth. die Stücke aus Matth. 25—27, die Wolfenb. Fragm. aus Röm. 11—15 und die Auslegg. des Ev. Joh.).]

Einige frühere Gelehrte (siehe Michaelis S. 498) haben Zweifel gehegt, ob diese Uebersetzung nicht vielmehr eine Fränkische sei. Entscheidend spricht aber für die Gothische Sprache derselben (so namentlich auch *Hug* §. 134 f.) eine in dieser Sprache zu Neapel befindliche

*) Eine Kritik dieser Ausg. geben *Gabelentz* u. *Löbe:* Uppströms Cod. argenteus. Lpz. 1860.

Urkunde und das in dem ersten Mailänder Palimpsest befindliche Bruchstück eines Kalenders in der gleichen Sprache, welcher besonders Gothische Märtyrer als vaterländische erwähnt. Die Sprache in diesen Denkmälern gehört dem Stamme der Germanischen und Skandinavischen an, hat aber manche Griechische und Lateinische, auch Slavische Wörter in sich aufgenommen.

Mehrere Umstände führen auf einen Einfluss der Lateiner auf diese Uebersetzung, wie — ausser den nicht wenigen Lateinischen Wörtern — a) die Reihenfolge der Evangelien im Codex argenteus; b) dass ursprünglich wenigstens die Uebersetzung den Br. a. d. Hebr. nicht scheint enthalten zu haben. Indess nach andern Zeichen ist die Uebersetzung sicher ursprünglich aus Griechischen Handschriften angefertigt (vgl. *de Wette* §. 22 b. Anm. d, *Hug* §. 140) und hat wol nur Interpolationen aus Lateinischen Handschriften durch Gothische Theologen in Italien erhalten; so urtheilen auch *Gabelentz* und *Löbe* (vgl. *de Wette* Anm. f); [ähnlich auch *E. Bernhardt* (Krit. Untersuchungen über die Gothische BU. Meisen 1864. Elberfeld 1868. 2 Hfte.)]. Sonst zeichnet sich die Uebersetzung im Allgemeinen durch grosse Worttreue aus, eine grössere als die Peschito. — Sie scheint ursprünglich den Hebr.-Brief nicht gehabt zu haben, vielleicht wegen der Arianischen Denkungsart des Ulfilas und der Gothen überhaupt.

C. Zeugnisse alter Schriftsteller.

§. **291.** Die dritte Klasse von Zeugen für den neutestamentlichen Text bilden die Anführungen und Aussagen älterer *christlicher* Schriftsteller; denn nur von solchen gibt es Aussagen, die hier in Betracht kämen. Auch sie sind, wie die alten Uebersetzungen und die uns erhaltenen Griechischen Handschriften, nicht eigentlich Zeugen für die Beschaffenheit des ursprünglichen Textes der Autographen, sondern nur für die Beschaffenheit desselben zu ihrer Zeit und in ihrer Gegend, und zunächst der Handschriften, welche sie benutzten und die sie kannten, und sofern unter ihnen sich auch ältere befanden, für die frühere Zeit. Bei den Zeugnissen dieser Kirchen-

schriftsteller wissen wir bestimmter als bei den Zeugnissen der anderen Klassen das Zeitalter, dem die einzelnen angehören. Doch sind sie in anderer Hinsicht auch vielfach weniger sicher. Denn zuvörderst citiren die Alten überhaupt gewöhnlich aus dem Gedächtnisse und daher vielfach freier; ebenso verfahren häufig auch die Kirchenväter bei den Citationen der biblischen Bücher. Die einzelnen Stellen beim Citiren jedesmal aufzuschlagen, wurde in der ersten Zeit nach Christo durch die Form der Handschriften als Rollen erschwert. Dazu legte man meistens weniger Gewicht auf die eigensten Worte der Schriftstellen, als auf ihren Sinn, die Gedanken, und war daher in der Anführung der Worte nicht so ängstlich gewissenhaft. Man darf also auf Grund der patristischen Citationen nicht immer voraussetzen, dass zur Zeit des Kirchenschriftstellers der Text einer neutestamentlichen Stelle gerade so in Handschriften lautete, wie dieselbe von ihm citirt wird. In den ältesten dieser Schriften finden auch eigentliche Citationen neutestamentlicher Stellen wenig oder gar nicht statt, obwol mannichfaltige Hinweisung auf den Inhalt der neutestamentlichen Schriften, besonders der Evangelien; vielfach wird überdies in solchen Fällen das, was bei verschiedenen Evangelisten steht, mit einander combinirt. So namentlich auch bei *Justinus Martyr.* Aber selbst förmliche Citate sind doch selten ganz wörtlich und öfters werden Worte aus anderen ähnlichen Stellen, besonders für die Evangelien, mit eingemischt. Am wenigsten kann auch bei solchen Citationen auf Abweichungen in den Bindewörtern und Uebergangsformeln gegeben werden; dergleichen werden, wo die Stellen ausser dem Zusammenhange angeführt werden, vielfach ausgelassen oder verändert. Für die richtige Schätzung des Zeugnisses eines Kirchenschriftstellers ist immer der Charakter der einzelnen Anführungen so wie das allgemeine Verfahren gerade des betreffenden Schriftstellers in seinen Benutzungen und Anführungen biblischer Aussprüche mit zu beachten. Im Allgemeinen lässt sich *das* annehmen, dass ein Schriftsteller eine ziemlich lange Stelle aus dem N. T. genauer citirt, als einzelne Worte oder Sätze; eine längere Stelle hat er wol vorher aufgeschlagen und darnach abgeschrieben; auch wo die Schriftsteller die neutestamentlichen Stellen im Zu-

sammenhange ausdrücklich dogmatisch oder exegetisch behandeln, namentlich also in ihren exegetischen Schriften, aber auch in anderen, wo sie auf die neutestamentlichen Stellen recht eigentlich ihre Ansichten polemisch oder dogmatisch begründen, ist wörtliches Abschreiben das Wahrscheinlichere. Oefters ist auch der Fall, dass sie verschiedene Lesarten in den Handschriften ihrer Zeit ausdrücklich erwähnen und die eine gegen die andere als die richtige vertheidigen; dann lässt sich deutlich das Vorhandensein verschiedener Lesarten in verschiedenen Handschriften zu einer bestimmten Zeit und oft auch das nähere Verhältniss derselben zu einander erkennen. Endlich wenn ein Schriftsteller dieselbe Stelle in verschiedenen seiner Schriften und aus verschiedenen Zeiten und überall auf dieselbe Weise mit denselben charakteristischen Lesarten anführt, so ist immer sehr wahrscheinlich, dass sie in dieser Gestalt in den Handschriften der Zeit gelesen ward; grösser noch wird diese Wahrscheinlichkeit, wenn verschiedene Schriftsteller desselben Zeitalters, aber aus verschiedenen Gegenden die Stelle in gleicher Weise anführen. — Das Bisherige bezieht sich selbstverständlich zunächst auf die Griechischen Schriftsteller. Andere, z. B. die Syrischen und Lateinischen, haben das N. T. meistens in der Uebersetzung in ihrer Landessprache benutzt und kommen eigentlich nur als Zeugen für den Text dieser Uebersetzungen in Betracht, sofern sie nicht auch auf den Griechischen Text zurückgehen oder über dessen Lesarten ausdrückliche Aussagen enthalten, wie z. B. oftmals Hieronymus. — Uebrigens hat schon *Erasmus* für seine Ausgaben des N. T. die Kirchenschriftsteller benutzt und auf ihre Autorität selbst manche Lesart aufgenommen; später haben durch Heranziehung derselben sich verdient gemacht *Mill, Bengel, Wetstein, Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Tregelles;**) entschieden und zu stark hat sich *Matthäi* gegen den Werth der patristischen Zeugnisse ausgesprochen. Aber mit Umsicht benutzt sind sie immer von nicht unbedeutendem Werthe. Ein Uebelstand aber ist, dass der Text der Kirchenschriftsteller selbst in unseren Ausgaben vielfach kritisch noch so wenig gesichert

*) Für den Italatext ist von besonderem Werth *Rönsch*, Das Neue Testament Tertullian's. Leipz. 1871. M.

ist. Es ist häufig der Fall, dass spätere Abschreiber, selbst noch die Herausgeber der Werke der Kirchenschriftsteller, z. B. des Chrysostomus u. A., den Text der angeführten neutestamentlichen Stellen nach dem später gewöhnlichen Texte geändert haben. Wo daher in der Beziehung die Handschriften und Ausgaben der Kirchenschriftsteller Abweichungen von einander darbieten, spricht die grössere Wahrscheinlichkeit für die von dem recipirten Texte der neutestamentlichen Schrift abweichende Lesart.

---

§. 292. Vergleichen wir nun diese verschiedenen Zeugen für den neutestamentlichen Text mit einander, so finden wir mannichfaltige Abweichungen unter denselben, meistens zwar solche, die auf den Sinn keinen wesentlichen Einfluss haben, aber manche doch auch von bedeutenderer Art; und diese Abweichungen sind ohne Vergleich zahlreicher und bedeutender, als sie bei einer Vergleichung der verschiedenen Hebräischen Handschriften des A. T. mit einander und auch mit den alten Uebersetzungen, nur mit Ausnahme der LXX, angetroffen werden. In der älteren christlichen Kirche war man also nicht überall mit solcher ängstlichen Sorge darauf bedacht, den Text der neutestamentlichen Bücher buchstäblich ganz in seiner ursprünglichen Gestalt zu bewahren und fortzupflanzen, wie es die Jüdischen Schriftgelehrten in Beziehung auf den Text der alttestamentlichen Bücher seit dem Abschluss des alttestamentlichen Kanons gewesen sind. Diese Verschiedenheit hängt mit dem Verhältnisse des strenger gesetzlichen Geistes des Judenthums, besonders des späteren, zu dem freieren Geiste des Evangeliums zusammen. In Folge dieser freieren Stellung zum Buchstaben bieten die Zeugen des neutestamentlichen Textes eine so grosse Mannichfaltigkeit dar, dass nicht leicht zwei in Beziehung auf den Text durchgängig mit einander zusammenstimmen, weder zwei Griechische Handschriften mit einander, auch selbst wo die eine eine Abschrift der andern ist, wie Cod. Sangermanensis (E) von Cod. Claromontanus (D), und viel weniger wo sie nicht in einem solchen äusseren Verhältnisse zu einander stehen, noch auch zwei alte Uebersetzungen mit einander,

noch auch ein Griechischer Codex mit einer alten Uebersetzung; und eben so wenig stimmen zwei Kirchenschriftsteller in ihren neutestamentlichen Anführungen hinsichtlich des Textes mit einander, oder einer derselben mit einem Griechischen Codex oder einer alten Uebersetzung durchaus überein. Doch lässt sich von vorne herein vermuthen, dass es unter diesen Zeugen solche gibt, die einander in der Gestaltung des Textes näher stehen, als den anderen, und ebenso dass unter diesen sich wieder welche finden, die zu einander in näherem Verhältnisse stehen. Diese Vermuthung hat man denn auch mehrfach bestätigt gefunden und darnach versucht, die verschiedenen Zeugen in mehrere Klassen zu sondern, die sich durch einzelne Lesarten, in denen die Zeugen gruppenweise zusammentreffen, und durch den ebenfalls gruppenweise gleichartigen ganzen Charakter des Textes von einander unterscheiden. Der Erste, welcher die Aufmerksamkeit hierauf richtete, war *Bengel.**) Er nennt eine Klasse mit einander verwandter Zeugen eine Familie, und unterscheidet namentlich deren zwei: a) die Africanische, repräsentirt durch den Cod. Alex., wohin er auch die Lateinischen, die Aethiopische und Koptische Uebersetzung rechnet, und b) die Asiatische, wohin er die jüngeren Handschriften rechnet. Darnach erklärte sich *Semler* über diesen Gegenstand, in s. Hermeneut. Vorbereitung. Stück 3 (1765) Vorrede S. 4 ff., Stück 4. S. 2 ff. Er hat für solche verwandte Gestaltungen des Textes des N. T. die Benennung *Recensionen* aufgebracht. Diese Benennung hat auch *Griesbach* beibehalten, der sich mit diesem Gegenstande mit grosser Ausdauer beschäftigt hat.**) Er unterscheidet namentlich drei Recensionen, die Alexandrinische, die Occidentalische und die Constantinopolitanische, und sucht darnach die verschiedenen Zeugen zu klassificiren, ist sich jedoch nicht überall ganz gleich geblieben.

a) Die Alexandrinische Recension soll von Alexandrien ausgegangen sein (zuerst gebildet durch die Sammler des neutestamentlichen Kanons) und dann sich über Aegypten und den Orient verbreitet haben; in charakteristischer Weise habe sie Hebraismen und andere Rauheiten und Incorrectheiten der neutestamentlichen Sprache getilgt. b) Dagegen habe

*) In seiner Ausg. des N. T. (Introductio in crisin N. T. §. 26 ff. und Fundamenta criseos Apokalypseos §. 9. 12) und in andern Schriften.
**) Prolegg. in ed. N. T. sect. III. und in andern Schriften.

die occidentalische Recension den Hebraisirenden Charakter in der Sprache der neutestamentlichen Schriften unangetastet gelassen, aber sich manche Aenderungen erlaubt, die zur Verdeutlichung des Textes dienten, durch eingeschaltete Glossen, Ergänzungen aus Parallelstellen u. dgl: „Grammaticum egit Alexandrinus censor, interpretem occidentalis." (Praef. ad N. T.) c) Die Constantinopolitanische Recension sei später zu jenen beiden älteren Recensionen hinzugekommen und habe die Eigenthümlichkeiten derselben vermischt und theilweise noch stärker ausgebildet. — Zur Occidentalischen Recension gehören hauptsächlich die Codices graeco-latini, die meisten Lateinischen Kirchenväter, sowie die vor-Hieronymianischen Lateinischen Uebersetzungen, aber auch die Sahidische und die Hierosolymitanisch-Syrische Uebersetzung; zur Constantinopolitanischen Recension im Allgemeinen die jüngeren Handschriften, aber auch Cod. A für die Evangelien. Manchem Zeugen legt er ausserdem einen aus diesen verschiedenen Recensionen gemischten Text bei; so auch dem Chrysostomus und der Peschito. (Näheres vergl. bei *de Wette* §. 37.)

Dieses Recensionen-System fand zu seiner Zeit vielen Beifall, aber zum Theil auch selbst leidenschaftlichen Widerstand, besonders von Seiten *Matthäi's*. Unleugbar hat auch die Griesbach'sche Darstellung der Sache, auch wenn man im Allgemeinen verschiedene Klassen oder Familien annimmt, doch in sich manches Unwahrscheinliche.

Z. B. dass die Sahidische und die Hierosolymitanisch-Syrische Uebersetzung zur Occidentalischen Recension gehören, und vielfach auch die Peschito ihr entsprechen soll, dass in einigen der ältesten Handschriften die einzelnen Theile verschiedenen Recensionen angehören sollen, z. B. im Cod. A die Paulinischen Briefe der Alexandrinischen, die Evangelien der Constantinopolitanischen u. a.

§. **293.** Etwas anders hat *Hug* die Sache dargestellt. Er geht mehr als Griesbach darauf aus, nach vorliegenden ausdrücklichen oder indirecten Zeugnissen eine eigentliche Geschichte des Textes zu liefern. Sie zerfällt ihm mit dem Wendepunkt in der Mitte des 3. saec. in eine Periode des unrecensirten und eine des recensirten Textes. Aber auch seine Darstellung ist an manchen Punkten unhaltbar, unerweislich oder unrichtig.

Bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts hat nach Hug der Text des N. T. Veränderungen mancherlei Art erfahren, besonders von dem Bestreben aus, die Sprache der neutestamentlichen Bücher theils mehr dem Griechischen Sprachgebrauche angemessen, theils, wo etwas dunkel schien, deutlicher zu machen, und ohne dass Jemand besonders darauf ausgegangen wäre, ihn eigens zu recensiren. Den Text in dieser ungleichen verwilderten Gestalt nennt Hug κοινὴ ἔκδοσις, vulgata editio. Derselben

Benennung bedient sich Hieronymus für den unrecensirten Text der LXX im Gegensatze gegen den der Hexapla (Einl. i. A. T. §. 344); auch bei den Alexandr. Philologen ist sie für den älteren Text des Homer im Gegensatze gegen die Gestalt, die er später durch die διόρθωσις des Aristarchus, Zenodotus u. A. erhielt, nicht ungewöhnlich; *Hieronymus* braucht sie auch von dem früheren Texte der Lateinischen Bibelübersetzung. In dieser ungleichen verwilderten Gestalt sei der neutestamentliche Text bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts geblieben, wo mehrere Männer in verschiedenen Gegenden sich veranlasst gefunden hätten, eine Revision desselben vorzunehmen, nämlich: a) *Hesychius*, ein Aegyptischer Bischof, b) *Lucian*, Presbyter von Antiochien, c) *Origenes*. Die durch diese Männer veranstalteten Recensionen, nimmt Hug an, hätten in verschiedenen Gegenden Verbreitung gefunden, so dass die sämmtlichen jetzt vorhandenen Zeugen des neutestamentlichen Textes entweder einer derselben oder dem älteren unrecensirten Texte angehörten. Die einzelnen Hauptzeugen, welche Hug zu der einen und zu der anderen dieser Textgestaltungen rechnet, s. bei *de Wette* §. 39.

Griesbach selbst hat diese Hug'sche Darstellung, welche Hug hingestellt hatte, ohne Griesbach auch nur zu erwähnen, einer näheren Prüfung und Vergleichung mit seiner Ansicht unterworfen in seiner letzten Schrift: Meletemata de vetustis textus recensionibus II. p. XLI—LXVIII (vor dem zweiten Theile seines Commentarius crit. in textum Gr. N. T. Jena 1811). Hier bemerke ich: a) die Zeugen, welche Hug zur κοινὴ ἔκδοσις rechnet, sind im Wesentlichen dieselben, mit denen der Occidentalischen Recension bei Griesbach; als Hauptzeugen erkennen Beide Codices graeco-latinos an, sowie die alten Lateinischen Uebersetzungen und die Sahidische, Hug rechnet dazu nur noch die Peschito, sowie den Clemens Alexandrinus und den Origenes. Nicht zu leugnen ist aber, dass die Griesbach'sche Benennung dieser Textgestaltung als Occidentalischer nicht recht passend ist, nach der Weise, wie er selbst die Beschaffenheit derselben darstellt, und dass nach seiner Darstellung es weniger begreiflich erscheint als nach der Hug'schen, wie zu dieser Gestaltung ausser den Occidentalischen Zeugen auch Orientalische — aus Ober-Aegypten und Syrien — gehören können. Nach der Hug'schen Darstellung würde diese Textgestaltung sich nicht sowol gerade im Occidente gebildet haben, sondern hier nur später auch sich erhalten haben, als im Morgenlande schon verschiedene Recensionen zur Emendirung des Textes veranstaltet waren. b) Ausserdem ist die Hug'sche Annahme einer von *Origenes* veranstalteten Recension durchaus unberechtigt. Origenes selbst in Matth. XIX. 19 spricht von seinem kritischen Unternehmen in Beziehung auf den alttestamentlichen Text (der LXX), wo es auch im Griechischen Texte nach dem Zusammenhange deutlich so gemeint ist, dass er in Beziehung auf das N. T. dergleichen nicht unternommen habe, und in der alten Lateinischen Uebersetzung ist auch ausdrücklich hinzugefügt: in exemplaribus autem N. T. hoc ipsum me posse facere sine periculo non putavi; das zeigt, wenn es auch Zusatz des alten Uebersetzers ist, doch deutlich, dass diesem von einer solchen Arbeit des Origenes nichts bekannt war; eben

so wenig weiss Eusebius davon, der so häufig die Verdienste des Origenes preist und gewiss ein solches Unternehmen desselben, wenn ihm etwas darüber bekannt gewesen wäre, nicht würde unerwähnt gelassen haben. Dazu kommt, dass die Zeugen, welche Hug für diese Recension anführt, gar nicht so beschaffen sind, dass man eine besondere Textgestaltung, im Gegensatze gegen andere, aus denselben erheben kann, wie Griesbach nachgewiesen und Hug selbst Aug. 2 gewissermaassen anerkannt hat. c) Was die beiden anderen Hug'schen Recensionen betrifft, so treffen die Zeugen, welche er für die Hesychianische Recension anführt, im Wesentlichen mit denen der Alexandrinischen Recension von Griesbach zusammen, so wie die für die Lucianische Recension mit denen der Constantinopolitanischen Recension von Griesbach. Von den Männern, nach denen Hug diese Recensionen benannt hat, wissen wir auch, dass Beide Recensionen der LXX veranstaltet haben, von denen nach *Hieronymus* (Praef. in Paralip.) zu seiner Zeit die Ausgabe des Hesychius in Alexandrien und Aegypten überhaupt herrschend war, die des Lucian von Constantinopel bis Antiochien. Beide scheinen aber auch Recensionen des neutestamentlichen Textes besorgt zu haben, obwol *Scholz* (Bibl. Einl. I. 634 f.) und *Tregelles* (S. 78 f.) dieses nicht anerkennen wollen. Es spricht dafür a) die Aussage des *Hieronymus* Praef. in Evangg., wo er in Beziehung auf seine Revision der Lateinischen Uebersetzung des N. T. nach Griechischen Handschriften sagt, er übergehe die nach Lucian und Hesychius benannten Codices, quibus utique nec in toto Veteri Instrumento post LXX interpretes emendare quid licuit, nec in Novo profuit emendasse; quum multarum gentium linguis Scriptura ante translata doceat, falsa esse, quae addita sunt; und b) Decretum Gelasii c. 6 no. 14. 15 (bei *Credner*, Zur Gesch. d. Kan. S. 216 f.): Evangelia, quae falsavit Lucianus apocrypha; Evangelia, quae falsavit Hesychius apocrypha. Darnach lässt sich wol nicht zweifeln, dass diese beiden Männer auch besondere Ausgaben des N. T., wenigstens der Evangelien besorgt haben, welche sich vor den anderen Handschriften besonders durch Zusätze bemerklich machten und welche noch zur Zeit des Hieronymus und Gelasius I. vorhanden waren. Allein aus den angeführten Aeusserungen geht auch hervor, dass diese Verarbeitungen nur in wenigen Exemplaren, die auf leichte Weise erkennbar waren, in Umlauf waren, die in der Kirche wenig Anerkennung, ja bald entschiedene Verwerfung fanden. *Hieronymus* a. a. O.: quos (codices) ..... paucorum hominum asserit perversa contentio; vrgl. auch De vir. illustr. c. 77: ut usque nunc *quaedam exemplaria* (scripturarum) Lucianea nuncupentur. Darnach ist durchaus unwahrscheinlich, dass die von diesen Männern besorgten Recensionen in der Kirche sollten so verbreitet gewesen sein und sich auch dergestalt in den uns erhaltenen Zeugen fortgepflanzt haben, wie *Hug* annimmt, und vor ihm schon *Semler* (in Wetstenii libelli ad crisin atque interpr. N. T. etc. p. 83. 177), und nach ihm *Eichhorn* (IV. 275—304), der beiden Männern grosse Verdienste um die Kritik des Textes des N. T. und ihren Ausgaben grossen Einfluss auf die Gestaltung desselben beilegt, sicher sehr mit Unrecht.

§. 294. Sicher liegt der Darstellung *Hug's* wie der Griesbach'schen Wahres zu Grunde. Aber im Einzelnen sind sie mehrfach theils unhaltbar, theils wenigstens unsicher. Gegenwärtig könnte die Untersuchung über das Verhältniss namentlich der ältesten Zeugen zu einander mit etwas grösserer Sicherheit geführt werden, da mehrere derselben in ihrer besonderen Beschaffenheit erst neuerdings mehr bekannt geworden sind. Aber diese Untersuchung ist überhaupt sehr mühsam und schwierig, und die Ergebnisse derselben werden vielfach höchstens nur auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit Anspruch machen können. Was sich, wie ich glaube, nach den vorhandenen Thatsachen mit grosser Wahrscheinlichkeit feststellen lässt, ist etwa Folgendes.

a) Unzweifelhaft hat der Text der neutestamentlichen Bücher schon in den ersten Jahrhunderten, auch nachdem dieselben kanonisches Ansehen erhalten hatten, und so in den folgenden, im Einzelnen mancherlei Veränderungen durch Abschreiber erfahren, eben so wie andere alte Schriften, so lange dieselben durch Handschriften fortgepflanzt wurden, in diesen eine nicht gleichartige Gestalt des Textes erhalten haben. Diese Corruptionen, d. h. Abweichungen von dem ursprünglichen Texte, entstanden grossentheils durch Nachlässigkeit und Versehen, durch Schreib- oder Lesefehler, indem Wörter mit einander verwechselt wurden, die mit ähnlichen Buchstaben geschrieben werden, oder die einander ähnlich lauten, oder die auf ähnliche Weise abbrevirt wurden; *oder* durch Auslassung einzelner Wörter oder selbst einer Reihe von Wörtern, was am leichtesten bei einem Homoioteleuton geschah, wo das Auge des Schreibers leicht von dem Ende des ersten Satzes oder der ersten Zeile zu dem gleichlautenden des oder der andern abirrte. *Anderswo* haben Versetzungen von Wörtern oder Sätzen stattgefunden, besonders leicht da, wo in dem benutzten Exemplare ursprünglich etwas ausgelassen und dann an den Rand gesetzt war; der neue Abschreiber hat dieses öfters nicht richtig wieder in den Text selbst eingereiht. Dergleichen und ähnliche Fehler kommen in den Handschriften der neutestamentlichen Schriften selbst noch häufiger vor als in denen anderer alter Schriftsteller, weil jene so viel häufiger abgeschrieben wurden, und daher

vielfach zwischen den Autographen und den späteren Abschriften um so mehr Mittelglieder liegen, von denen die späteren vielfach die Fehler der früheren beibehalten und sie noch mit neuen vermehren. — *Anderswo* ist die Corruption des Textes durch das Bestreben bewirkt, den vorgefundenen Text zu verbessern oder klarer zu machen; so z. B. durch Beseitigung der Rauheiten, der Incorrectheiten, des Unklassischen, was die Sprache der neutestamentlichen Bücher vielfach in der Schreibweise, in grammatischen Formen und Verbindungen und in Wortformen darbietet (vgl. bei *de Wette* §. 36 b. Anm. a); *oder* durch Aufnahme von Glossen, welche zur Erklärung schwieriger Ausdrücke und Redeweisen vielleicht zuerst an den Rand geschrieben, aber durch einen folgenden Abschreiber in den Text aufgenommen wurden, entweder statt der ursprünglichen Lesarten und diese verdrängend, oder neben ihnen; *oder* durch Beseitigung scheinbarer oder wirklicher Schwierigkeiten der Texteslesarten in geschichtlicher oder anderer Beziehung (vgl. *de Wette* §. 36 b. Anm. b), so auch durch Veränderung oder Ergänzung aus Parallelstellen, wie namentlich in den synoptischen Evangelien, besonders wo diese scheinbare oder wirkliche Widersprüche mit einander darboten; je höher das Ansehen dieser Schriften stieg, desto eher konnte man dazu kommen, vorauszusetzen, in dem einen müssten Schreibfehler sein, die man berechtigt sei, nach dem andern zu emendiren; daher ist öfters der Text des einen Evangeliums nach dem des andern interpolirt. Ueber Auslassungen und Zusätze am Anfange von kirchlichen Lectionen s. §. 268 No. 6. Mitunter suchten auch die Abschreiber zufällige Schreibfehler in ihren Handschriften zu emendiren, aber nicht nach Vergleichung anderer correcterer Handschriften, sondern nach blosser Vermuthung und daher auch wol unrichtig.

Vgl. wie stark *Origenes* sich über die Ungleichmässigkeit des Textes der Evangelien und die Ursachen derselben ausspricht in Matth. 19, 19 (Tom. XV c. 14): *Νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορὰ, εἴτε ἀπὸ ῥᾳθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.* Vgl. bei *de Wette* §. 35 Anm. a.

§. **295.** b) Unter den Häretikern waren namentlich

Marcion und die Marcioniten durchaus willkührlich mit dem neutestamentlichen Kanon umgegangen. Ihr Evangelium, das sie selbst nicht für das des Lucas ausgaben, kann hier auf sich beruhen; aber ihr Text der Paulusbriefe, den sie für den echten ausgaben, illustrirt deutlich die Willkühr ihres Verfahrens. Von solcher Willkühr haben die Lehrer der rechtgläubigen Kirche sich durchaus freigehalten; es ist unerweislich, dass sie irgendwo aus dogmatischen Gründen den Text einer Stelle geändert haben. Nur hat wol, wenn verschiedene Lesarten vorhanden waren, dogmatische Rücksicht dazu beigetragen, die eine zur herrschenden zu machen, mitunter auch eine solche, die an sich nicht gerade grössere Wahrscheinlichkeit vor den anderen für sich hat. Bei dogmatisch wichtigen Stellen waren wol auch öfters die Lesarten angesehener Kirchenlehrer von Einfluss, und kamen, wenn sie auch schon früher anderweitig neben anderen vorhanden waren, zu *grösserer* Verbreitung, als ohne das würde geschehen sein. Die Streitigkeiten mit Häretikern waren aber für die Kirchenlehrer die nächste Veranlassung, ihre Aufmerksamkeit mehr auf den Text der neutestamentlichen Bücher zu richten, wovon wir schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts Beweise finden (*Iren.* Haer. IV, 6, 1 [IV. 14 ed. Grabe], *Tertull.* de carne Christi 19; bei *de Wette* §. 34 a. Anm. a). Doch geschah das Anfangs bloss in Beziehung auf einzelne Stellen, wo die Verschiedenheit der Lesart irgend von dogmatischer Bedeutung erschien; für den ganzen Text wol nicht vor dem dritten Jahrhundert, und besonders in Alexandrien. Hier war überhaupt ein Hauptort für die Abfassung von Handschriften des Griechischen N. T. und deren Verbreitung auch nach anderen Gegenden, selbst nach dem Occidente. Doch wurden daneben auch an anderen Orten Abschriften angefertigt, wie z. B. Eusebius von Cäsarea für Constantin für die Kirchen in Constantinopel 50 Exemplare des N. T. anfertigen lassen musste (vgl. §. 268 No. 2), was doch wol in Cäsarea selbst geschehen ist. Dabei legte man denn wol Gewicht auf die Gestalt, welche der Text in den exegetischen und anderen Werken angesehener Kirchenlehrer, so wie in den von ihnen benutzten Handschriften hatte. So werden von Hieronymus mehrmals die Handschriften des

Adamantius d. i. des *Origenes* erwähnt,*) was ohne Zweifel nur von seinen Lesarten, nicht in Beziehung auf eine vollständige von Origenes besorgte Recension des Textes gemeint ist. In demselben Sinne kann es nur gemeint sein, wenn Hieronymus ad Matth. 24, 36 mit denen des Origenes die codices *Pierii* verbindet, eines angesehenen Exegeten der Alexandrinischen Schule gegen Ende des 3. Jahrhunderts. So wird auch in Griechischen Handschriften auf ein Exemplar in der Bibliothek des *Pamphilus* zu Cäsarea hingewiesen, nach dem der Text neutestamentlicher Bücher abgeschrieben sei (*Tregelles* S. 85). Immer aber boten die verschiedenen Griechischen Handschriften des N. T., namentlich in verschiedenen Gegenden keinen gleichmässigen Text dar. Dieses traf in höherem Grade später ein, wo die Pflege der biblischen Literatur, besonders nach der Eroberung Aegyptens durch die Muhamedaner im 7. Jahrhundert, sich hauptsächlich nach Constantinopel zog; da waren es auch Constantinopolitanische librarii, durch welche die Abschriften des Griechischen N. T. vorwiegend besorgt wurden. Diese haben auf die Correctheit des Textes in ihrem Sinne Fleiss und Sorgfalt gewandt, und unter ihren Händen erhielt derselbe eine im Allgemeinen viel gleichmässigere Gestalt, als er bisher gehabt hatte, diejenige, in der er in den jüngeren Griechischen Handschriften uns vorliegt.

§. **296.** c) In welchem Verhältnisse steht nun dieser Text — der Constantinopolitanische — zu den früheren Gestaltungen des Textes und zu dem ursprünglichen Texte? Die älteren Zeugen für den Text aus dem Oriente und dem Occidente bieten zwar gegen einander mancherlei Verschiedenheiten dar, aber in Vergleich zu den jüngeren Zeugen — den Constantinopolitanischen — bilden sie doch *eine* Klasse, neben der die jüngeren Zeugen eine zweite ausmachen, wie auch schon Bengel gesehen hat. Unter den neueren Herausgebern und Kritikern haben nun besonders *Matthäi* und *Scholz* die letzteren Zeugen vor den ersteren bedeutend bevorzugt.

*) Ad Matth. 24, 36: In quibusdam latinis codicibus additum est: neque filius; quum in graecis, et maxime Adamantii et Pierii exemplaribus hoc non habeatur adscriptum. — Ad Gal. 3, 1: Hoc quia in exemplaribus Adamantii non habetur, omisimus.

Scholz bezeichnet die älteren Zeugen alle als Alexandrinische; zur Alexandrinischen Familie rechnet er die in Aegypten und im Occidente Europa's geschriebenen Griechischen Handschriften und die hier verfertigten alten Uebersetzungen; diesen schreibt er in kritischer Hinsicht geringen oder gar keinen Werth zu, da hier der Text durch die librarios mannichfaltig verderbt und verfälscht worden sei, während derselbe in Syrien, Kleinasien und dem östlichen Europa wenige Corruptionen erfahren habe; dieser bessere Text sei in den jüngeren Handschriften, der Constantinopolitanischen Familie, bewahrt worden. Etwas gemässigter in seiner Herabsetzung der Zeugen der sog. Alexandrinischen Familie als in s. Ausgabe des N. T. und früher verfährt Scholz zwar nachmals in seiner Einl. in die Bibel I. 612—643, aber im Wesentlichen ist sein Urtheil auch dort dasselbe.

Aber schwerlich ist dieses richtig. Die jüngeren Constantinopolitanischen Handschriften geben im Allgemeinen den Text in einer gegen die ältesten Zeugen ohne Vergleich gleichmässigeren Gestalt und bieten auch weniger eigentliche Schreibfehler dar als diese. Allein es lässt sich nicht nachweisen, dass der Text im Ganzen diese Gestaltung in diesen Gegenden des westlichen Asiens und des Europäischen Orients schon in den älteren Jahrhunderten hatte. Vielmehr spricht Alles dafür, dass er dieselbe erst unter den Händen der späteren grammatisch und philosophisch gebildeten Constantinopolitanischen librarii selbst erhalten und darnach erst beibehalten hat. Der Text hat dadurch eine glättere, correctere und eine vielfach, besonders auf den ersten Anblick ansprechendere Gestalt erhalten, als er in den ältesten uns darüber zu Gebote stehenden Documenten hat, aber auch gewiss als die war, in der er aus den Händen der neutestamentlichen Schriftsteller selbst hervorgegangen ist. Allerdings ist wol mitunter der Text, wie er durch die Bemühungen dieser librarii sich gestaltete, im Einzelnen richtiger als wie manche viel ältere Zeugen ihn darbieten; auch haben sich in demselben mitunter aus ältester Zeit her wirklich die diplomatisch-ältesten Lesarten erhalten; ich glaube deshalb nicht, dass es richtig ist, wenn man diese Zeugen für die Constituirung des neutestamentlichen Textes ganz unbeachtet lässt, wie das in neuerer Zeit theilweise, besonders durch *Lachmann* geschehen ist. Allein jenes Verhältniss ist doch nur mehr als Ausnahme zu betrachten, und unzweifelhaft haben die älteren Zeugen, wie wir sie in den ältesten Griechischen

Uncial-Handschriften, in den ältesten Uebersetzungen, so weit deren Text selbst sich einigermaassen sicher stellen lässt, und in den Aussagen und Anführungen der älteren Kirchenschriftsteller besitzen, als diplomatische Urkunden einen ohne Vergleich grösseren Werth, wesshalb sie für die Constituirung des neutestamentlichen Textes zu Grunde zu legen sind.

In den früheren gedruckten Ausgaben des Griechischen N. T. ist nun aber der Text im Allgemeinen in der jüngeren Gestalt veröffentlicht, welche er in den damals verbreiteten Handschriften hatte. Wesentlich in derselben Gestalt wurde er auch in den folgenden Ausgaben wiederholt, indem, wenn für denselben auch einzelne Handschriften mit zu Rathe gezogen wurden, dieses meist auch nur jüngere waren, und diejenigen, denen etwa ein alter Codex zu Gebote stand, doch sich nicht getrauten, davon einen irgend durchgehenden Gebrauch zu machen. So nahm der gedruckte Text allmählich — noch in weit höherem Grade als der handschriftliche unter den Händen der Constantinopolitanischen librarii — eine fest fixirte Gestalt an, äls textus *receptus*, der, obwol mehr durch zufällige Umstände als nach irgend bewussten kritischen Regeln gebildet, im 17. Jahrhundert und noch später eine solche Autorität erlangte, dass er der allgemein herrschende ward und als der allein richtige authentische betrachtet wurde, so dass, wer auch nur im Einzelnen davon abzuweichen wagte, Gefahr lief, in den Verdacht der Heterodoxie zu kommen.

Geschichte des gedruckten Textes oder der Ausgaben des Griechischen N. T.*)

§. 297. Wir beachten hierbei besonders den Gang, den die Gestaltung des Textes in den Ausgaben genommen hat, bis er sich zu dem recipirten Texte fixirte, und was dann in den späteren Ausgaben zur Verbesserung und Herstellung des Textes geschehen ist.

Die Buchdruckerkunst war schon geraume Zeit erfunden und die Vulgata während länger als eines halben Jahrhunderts vielfach gedruckt, bevor eine Ausgabe des Griechischen N. T. erschien; ein Beweis, wie sehr damals das Studium der Bibel in der Grundsprache darniederlag.

*) Die trefflichste und vollständigste Bearbeitung dieses Gegenstandes neuerdings in: Bibliotheca Novi Testamenti Graeci cujus editiones ab initio typographiae ad nostram aetatem impressas quotquot reperiri potuerunt collegit digessit illustravit *Eduardus Reuss* Argentoratensis. Brunsv. 1872. VII. S. 314. 8. M.

Nur einzelne kurze Stücke, höchstens einige Kapitel,*) wurden seit dem Ende des 15. Jahrhunderts und am Anfange des 16. gedruckt. Das ganze Griechische N. T. erschien erst ungefähr gleichzeitig mit dem Anfange der Reformation in zwei von einander unabhängigen Ausgaben, ungefähr gleichzeitig, in der Complutensischen Polyglotte in Spanien und in der Erasmischen Ausgabe zu Basel.

1) *Die Complutensische Polyglotte, das A. und N. T. umfassend, in 6 Bdn. fol., erschien zu Alcala oder Complutum in Spanien, besorgt durch den Cardinal *Franz Ximenes* († 1517). Das N. T. wurde zuerst gedruckt 1514, das Ganze ward 1517 fertig; aber erst 1520 erlaubte der Papst die Ausgabe, die wol erst 1522 erfolgt ist. Die Vorbereitungen zu der Ausgabe des N. T. begannen schon 1502. Mehrere Gelehrte haben daran mit Geldunterstützung des Cardinals gearbeitet, besonders *Jacob Lopez de Stunica.* Dem Griechischen Texte steht die Vulgata gegenüber. Die Herausgeber sagen in der Vorrede, dass dem Texte dieser Ausgabe Handschriften zu Grunde liegen, welche der Papst Leo X. ihnen gesandt habe. Dieses ist ohne Zweifel wahr; aber falsch ist, wenn sie dieselben als vetustissima simul et emendatissima exempla bezeichnen; denn sorgfältige spätere Untersuchungen haben gelehrt, dass der Text, der hier gegeben wird, nur ein sehr junger ist, wie er sich in Handschriften des 13., 14. und 15. Jahrhunderts findet; sollten die Herausgeber auch alte Handschriften zur Benutzung gehabt haben, so können sie für die Constituirung des Textes von denselben doch keinen besonderen Gebrauch gemacht haben. Die Handschriften selbst sind ohne Zweifel wieder nach Rom geschickt worden, nicht aber etwa um die Mitte des 18. Jahrhunderts als altes Papier verkauft worden, wie nach einem Berichte von Moldenhauer, der 1784 bei seinem Aufenthalte in Spanien sich eigens nach Alcala begab, um sich dort nach diesen Handschriften umzusehen, vielfach angenommen ist; s. *Tregelles* S. 120 f. — Die Ausgabe hat die Stelle 1. Joh. 5, 7, aber, wie *Stunica* selbst sagt (s. Tregelles S. 122), aus dem Lateinischen Texte herübergenommen. Unbegründet ist die Beschuldigung von *Wetstein* und *Semler,* dass der Griechische Text hier überhaupt vielfach nach dem Lateinischen interpolirt sei. Semler kam darüber wie über den Werth dieser Ausgabe und die für sie gebrauchten Handschriften in einen lebhaften Streit mit dem Hamburgischen Senior *Götze* 1764—71 (s. *Walch,* Neueste Religionsgesch. IV. 425—490); beide gingen in ihren Behauptungen zu weit. Einen besonderen kritischen Werth für den neutestamentlichen Text hat die Ausgabe nicht. Doch wurde derselbe früher hoch angeschlagen und der Griechische Text des N. T. nach dieser Ausgabe oft abgedruckt; zuletzt im N. T. graeco-latinum von *Gratz,* Tüb. 1821. 2 Bde., ed. 2. Mainz 1827; [neue Titelausgabe ebend. 1851.] In der

*) Die Lobgesänge der Maria und des Zacharias Luc. 1, 42—56 wurden 1486 gedruckt zu Venedig, als Anhang des Griechischen Psalters. Joh. Kpp. 1—6 wurden in der Aldinischen Officin zu Venedig gedruckt, als Anhang zu den Gedichten des Gregor zu Nazianz im J. 1504, u. die 14 ersten Verse des Ev. Joh. zu Tübingen 1514.

Complutensischen Polyglotte selbst ist das Griechische ohne Accente und Spiritus abgedruckt.

2) Während man in Spanien mit der Besorgung dieser Ausgabe beschäftigt war, wandte sich der Baseler Buchdrucker *Froben* an den in England weilenden *Erasmus von Rotterdam*, eine Ausgabe des N. T. zu besorgen, welcher deshalb sogleich nach Basel kam und dort die Sache in solcher Eile besorgte, dass in nicht elf Monaten nach Stellung des Antrags das ganze N. T. gedruckt war, Basel 1516. fol., also mehrere Jahre früher als die Complutensische Polyglotte ausgegeben ward. Erasmus benutzte für diese Ausgabe einige wenige Handschriften von geringem Werthe, die er in Basel vorfand, für die Evangelien hauptsächlich Cod. 2, aus dem 15. Jahrhundert, nachdem er diesen hin und wieder corrigirt hatte, für die Apostelgeschichte und die Briefe einen andern etwas älteren Codex (für diese Bücher Cod. 2), beide noch jetzt zu Basel; neben diesen noch zwei andere ebenfalls noch zu Basel befindliche Codices (no. 1, aus dem 10. Jahrhundert, das ganze N. T. ausser der Apokalypse enthaltend; und für die Apostelgeschichte und die Briefe no. 4, aus dem 15. Jahrhundert). Für die Apokalypse hatte er nur einen Codex, den er von Reuchlin geliehen hatte (Cod. 1) und dessen jetziger Aufenthalt unbekannt ist;*) der Text war hier in einem Commentar gemischt, aus dem Erasmus ihn aussonderte; die 6 letzten Verse, welche ganz fehlten, übersetzte Erasmus selbst aus der Vulgata. Erasmus wurde bei seiner Arbeit unterstützt durch Gerbel, Capito, Oekolampadius. In dem Griechischen Texte wurde Manches nach den Anführungen von Kirchenschriftstellern geändert, Vieles nach der Vulgata, Anderes nach Conjectur. Bei der grossen Uebereilung, womit das Ganze betrieben war — es war eigentlich eine Buchhändler-Speculation —, muss man sich fast wundern, dass es nicht noch schlechter gerathen ist. Der Griechische Text ist mit einer von Erasmus selbst angefertigten — schon früher von ihm vorbereiteten — Lateinischen Uebersetzung begleitet, sowie Anmerkungen angehängt sind, in denen er sich über manche Lesarten erklärt. Die Ausgabe hat die Stelle 1. Joh. 5, 7 nicht, und namentlich wegen ihrer Auslassung, sowie wegen seiner Lateinischen Uebersetzung wurde Erasmus besonders von den Pariser Theologen und von *Stunica* sehr angefeindet. Für die 2. Erasmische Ausgabe, *Basel 1519 ist ein neuer Codex aus dem 12. Jahrhundert benutzt (no. 3 für die Evangg., Apgesch., Briefe, jetzt zu Wien); der Text ist gegen die erste Ausgabe (nach Mill) an 400 Stellen geändert. Aus dieser Ausgabe hat *Luther* das N. T. übersetzt. Beide Ausgaben sind selten, obwol von ihnen im Ganzen 3300 Exemplare gedruckt waren. Die *3. Ausg. 1522 weicht im Texte von der zweiten (nach Mill) an 118 Stellen ab, [was *Reuss* jedoch in Abrede stellt,] von denen manche nach der Aldinischen Ausgabe (1518) geändert sind. Bei dieser Ausgabe hat Erasmus die Stelle 1. Joh. 5, 7 aufgenommen, aus einem „codex Britannicus“ (Montfortianus, s. §. 273), den er jedoch selbst nicht weiter kannte und von

*) Wieder aufgefunden von *Delitzsch;* s. dessen Handschriftliche Funde. 1. Heft. Leipz. u. London 1861, u. 2. Heft 1862, mit Beiträgen von *Tregelles.* B.

dem er schon vermuthet, dass er nach der Vulgata corrigirt sei. Er hatte aber versprochen, die Stelle aufnehmen zu wollen, wenn sie in einem Griechischen Codex sich fände. Nach dieser Erasmischen Ausgabe ist denn die Stelle — abweichend von der Complutensischen Polyglotte — in die folgenden Ausgaben aufgenommen. — Die *4. Ausg. 1527 hat ausser der Erasmischen Uebersetzung auch die Vulgata aufgenommen; im Texte weicht diese Auflage von der vorigen (nach Mill) an 106 Stellen ab, meistens in der Apokalypse, für die er namentlich die inzwischen veröffentlichte Complutensische Polyglotte benutzt hat. — Die 5. Ausg. 1535, ein Jahr vor Erasmus Tode, hatte die Vulgata wieder weggelassen; im Griechischen Texte weicht sie von der vorigen fast gar nicht ab, nach Mill nur an vier Stellen. Sie ist geschichtlich deshalb wichtig, weil sie eigentlich (durch zufällige Umstände) die Hauptgrundlage für den textus receptus bildet. — Nach Erasmus Tode ist sein N. T. wiederholt wieder abgedruckt worden, besonders zu Basel, dann zu Leipzig, Frankfurt, Strassburg, zuletzt zu *Frankfurt 1700. Im Ganzen haben den Erasmischen Text ausser den fünf von ihm besorgten noch über zwanzig andere Ausgaben.*) Der Erasmische und Complutensische Text sind beide zwar ursprünglich unabhängig von einander, aber weichen doch nicht so wesentlich von einander ab, da beide Ausgaben den Text geben, wie er in den jüngeren Griechischen Handschriften gäng und gäbe war.

Ein Jahr schon nach der ersten Erasmischen Ausgabe erschien die *Aldinische*, als dritter Theil der ganzen Griechischen Bibel, die bloss den Griechischen Text enthält, *Venedig 1518. fol., in der Officin des Aldus Manutius, nach dessen Tode besorgt durch seinen Schwiegersohn *Andreas Asulanus*. Zu Grunde lag der Erasmische Text, der indessen an etwa 100 Stellen, zum Theil nach Handschriften geändert ist, besonders in der Apokalypse. Sehr übertrieben ist, wenn Asulanus in der Vorrede versichert, es seien multa vetustissima exemplaria verglichen.

§. 298. Nicht ohne kritisches Verdienst ist die Ausgabe des *Simon Colinäus*, Schwiegervaters des Robert Stephanus, *Paris 1534. 8.; sie ist sauber gedruckt und sehr selten; sie enthält bloss den Griechischen Text und auch keine Vorrede, worin der Herausgeber sich über sein Verfahren und sein Verhältniss zu den früheren Ausgaben erklärte. Sorgfältige Untersuchung hat ergeben, dass sie einen aus dem Erasmischen und Complutensischen gemischten Text enthält, und an etwa 150 Stellen auch neue Lesarten nach Handschriften aufgenommen hat, wahrscheinlich namentlich nach drei Parisern. Sie zeichnet sich durch manche gute Lesarten aus, die erst in späterer Zeit wieder mehr Beachtung gefunden haben. Die Ausgabe selbst ist nicht wiederholt worden und hat auch damals auf die weitere Gestaltung des neutestamentlichen Textes keinen besonderen Einfluss gehabt.

*) *Reuss*, a. a. O. p. 43 zählt 37 Ausgaben mit dem Text des Erasmus; als letzte die Lugduni Bat. cura et impensis Petri van der Aa 1705. fol. veranstaltete; sie bildet den 6. Tom. der 2. Ausg. der Werke des Erasmus von J. Clericus. M.

In sehr hohem Grade haben dieses dagegen die *Stephanischen* und *Beza'schen* Ausgaben gehabt.

1) Von dem gelehrten Pariser Buchdrucker *Robert Stephanus* erschienen zuerst zwei Ausgaben in gr. 16.; Paris 1546 u. 1549, welche beide seltene Ausgaben die *Mirificae* heissen, weil die Vorrede anfängt: O mīrificam regis nostri ... liberalitatem. In der Vorrede spricht er von benutzten Handschriften der Königl. Bibliothek zu Paris, die er als ipsa vetustatis specie pene adorandos bezeichnet, als hätte er nach ihnen den Griechischen Text abdrucken lassen und damit nur die Complutensische Ausgabe verglichen. Doch haben spätere sorgfältige Untersuchungen von *Mill* u. A. ergeben, dass er vielmehr meistentheils der Complutensischen Ausgabe, theils der 5. Erasmischen folgt, und nur 37 Lesarten bloss aus Handschriften geschöpft zu haben scheint. In der Apokalypse folgt er fast überall der Erasmischen Ausgabe. Die zweite Ausgabe hat (nach Mill) 67 Abweichungen von der ersten. Die Hauptausgabe aber des Stephanus ist die *dritte*, 1550. fol., sehr schön gedruckt, und wegen ihres splendiden Aeusseren die *Regia* genannt. Für den Text liegt hier der der fünften Erasmischen Ausgabe zu Grunde, von dem er nur selten abweicht. Am Rande der Ausgabe stehen Varianten aus der Complutensischen Ausgabe und aus 15 Handschriften, welche sein Sohn Heinrich Stephanus verglichen hatte, die man meistens wieder entdeckt hat; unter ihnen ist höchst wahrscheinlich der Cod. Cantabrigiensis (vgl. §. 270). Doch sind die Varianten dieser Codices durchaus nicht vollständig angeführt, wie z. B. wenn bei 1. Joh. 5, 7 angemerkt ist, dass in sieben Handschriften die Worte *ἐν οὐρανῷ* fehlen, während ohne Zweifel die ganze Stelle in sämmtlichen dieser Codices fehlte. Der Text dieser Ausgabe heisst vorzugsweise der Stephanische, und ist geschichtlich wichtig, weil er wesentlich derselbe ist, wie später der sog. textus receptus. Die 4. *Ausg.* *1551, gr. 16. (nach anderen 8.) ohne Druckort, ohne Zweifel zu Genf erschienen, mit der Lateinischen Uebersetzung des Erasmus und der Vulgata ist besonders berühmt, weil sie zuerst die Versabtheilung enthält (s. S. 693). Der Text entspricht dem der dritten Ausgabe.

Von *Theodor Beza*, der zu *Genf 1556. fol. eine neue Lateinische Uebersetzung des N. T. zugleich mit der Vulgata und mit kritischen und exegetischen Anmerkungen herausgegeben hatte, erschienen mehrere Ausgaben, welche den Griechischen Text mit jenen beiden Uebersetzungen und untergesetzten exegetischen und kritischen Anmerkungen enthalten, zuerst *Genf 1565. fol., dann *1576. 1582. *1588. *1598 und nach seinem Tode *Cambridge 1642. fol. Die exegetischen Anmerkungen sind fortwährend sehr schätzbar, Beza's Verdienst um die Kritik des Textes ist aber sehr gering. Benutzt hat er für die erste Ausgabe nicht, wie man theilweise aus seiner Dedication (an die Königin Elisabeth) herausgelesen hat, 25 von ihm selbst verglichene Handschriften, sondern die vollständige Variantensammlung des H. Stephanus, welche derselbe, wie es scheint, seinem Exemplare des N. T. beigeschrieben und die sein Vater Robert Stephanus nicht vollständig aufgenommen hatte, die von ihm nach dem Erscheinen der dritten Stephanischen Ausgabe auch wol noch durch Ver-

gleichung anderer Handschriften vermehrt war. Für die Ausgabe von 1582 hat Beza ausserdem noch den Cod. Cantabrigiensis und den Claromontanus benutzt, welche er selbst besass (s. §. 270), so wie die Peschito und die Arabische Uebersetzung der Apostelgeschichte und der Korinther-Briefe. Der Griechische Text dieser Ausgabe ist fast ganz der Stephanische; in seiner Uebersetzung weicht er zwar öfters von demselben ab, und in seinen Anmerkungen bezeichnet er oft die Lesarten als zweifelhaft oder gibt anderen seinen Beifall; aber im Texte selbst weicht er von dem Stephanischen nur in 50 Lesarten ab. Und so haben diese besonders in den reformirten Kirchen sehr verbreiteten Beza'schen Ausgaben — wozu noch die von ihm besorgten kleineren Ausgaben, den Griechischen Text mit der Lateinischen Uebersetzung enthaltend, von denen die erste auch 1565 erschien, hinzukommen — sehr dazu beigetragen, diesen Text allgemeiner herrschend zu machen, zuerst in den Calvinischen Kirchen, in England, vornehmlich aber in Holland und der Schweiz.

Noch mehr verbreitet ward dieser Text und kam für längere Zeit zur alleinigen Herrschaft durch die Ausgaben der Officin der betriebsamen Buchdrucker Elzevir zu Leiden. Die erste ihrer Ausgaben, welche sie durch einen nicht bekannt gewordenen Holländischen Gelehrten besorgen liessen, erschien *Leiden 1624. 16. Der Text ist der Stephanische, von dem er im Ganzen (nach Tischendorf) nur an 145 Stellen abweicht, worin der Herausgeber sich meistens an Beza's Text oder Urtheil anschliesst; selten weicht er von beiden ab,*) Die *zweite* Ausgabe mit wesentlich demselben Text erschien *1633. 12. In der Vorrede derselben heisst es: textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus.**) Davon ist es üblich geworden, den Elzevirischen Text als den *textus receptus* zu bezeichnen; der zuversichtliche Ausspruch selbst aber hat auch wol mit zur Entstehung des Vorurtheils beigetragen, dieser Text sei wirklich der allgemein recipirte, der auch nicht angetastet werden dürfe; auch die Niedlichkeit und Correctheit der Elzevirischen Ausgaben hat ihnen Liebhaber verschafft. Diese Ausgabe ist in der Elzevirischen Officin noch fünfmal wiederholt worden, so dass es im Ganzen sieben Elzevirische Ausgaben gibt (die siebente *1678), die alle denselben Text haben. Derselbe findet sich aber noch in einer Menge anderer Ausgaben. Ich nenne von ihnen nur die Ausgaben des *Stephanus Curcelläus* (de Courcelles), bei Daniel Elzevier zu Amsterdam; zuerst *1658. 12.; der Text ist durchaus der Elzevirische (quae ad praecedentes

*) *Reuss* a. a. O. p. 108 dagegen: Textus enim pure pute Bezanus est, nihil novi, nihil inauditi exhibens, et minus saepe a suo fonte discedens quam in plurimis editionibus supra recensitis id factum observavimus. M.

**) Wie wenig der Anspruch der Elzevirischen Ausgabe von 1624, den textus receptus zu liefern, gerechtfertigt ist, ergiebt sich daraus, dass *Reuss* (vgl. a. a. O. p. 108) 188 Ausgaben aufführt, von denen kaum je zwei oder drei im Text mit einander übereinstimmen, die eine ältere nach 10 Familien sich theilende Textgestalt bieten, und von denen 40 noch nach der 1. Elzevirischen Ausgabe gedruckt sind. M.

Elzevirianas expressa fuit, nulla prorsus in textu facta mutatione); aber theils unter dem Texte, theils im Anhange ist eine nicht unbedeutende Varianten-Sammlung beigefügt, aus der Stephanischen und anderen Ausgaben, sowie aus dem Cod. Claromontanus und einigen anderen bisher nicht verglichenen Handschriften. In der zweiten Ausgabe *1675. 12. sind die sämmtlichen Varianten unter den Text gesetzt. — Diese Ausgabe wurde später (1696) durch den Rostocker Theologen *J. G. Moller* beschuldigt, durch die Varianten und Bezeichnung von Parallelstellen darauf ausgegangen zu sein, den Socinianismus zu verbreiten, eine Beschuldigung, die auch Glauben fand, obwol andere Theologen, wie *Pfaff*, *le Clerc*, den Herausgeber dagegen in Schutz nahmen.

§. 299. Der recipirte Text, der Stephanische oder Elzevirische findet sich auch in den Ausgaben dreier Englischer Gelehrten, welche sich in denselben um die Textkritik sonst, besonders durch Mehrung des kritischen Apparates sehr verdient gemacht haben, *Walton*, *Fell* und *Mill*.

a) In der durch *Brian Walton* besorgten grossen Londoner Polyglotte (1657. 6 Bde. gr. fol.) enthält der 5. Band das N. T., Griechisch nach dem Texte der 3. Stephanischen Ausgabe, mit einer Lateinischen Interlinear-Version (der des Arias Montanus) und unter dem Texte Varianten des Cod. Alexandrinus, ferner mit der Peschito, der Vulgata, der Arabischen und bei den Evangelien auch der Aethiopischen Uebersetzung. Dann aber enthält der 6. Band unter No. 15 eine reichliche Variantensammlung theils aus früheren Ausgaben, theils aus 16 Griechischen Handschriften (dem Cod. Cantabr., dem Cod. Claromontanus und anderen, welche bisher meistens auch nicht verglichen waren); auch die sog. Velezischen Lesarten.

b) In der Ausgabe von *J. Fell*, der freilich nicht genannt ist, Oxf. 1675. 8. Aus der Vorrede sieht man, dass die Variantensammlung der Londoner Polyglotte ängstlichere Gemüther beunruhigte, welche bei der Menge derselben, zumal sie den Text nicht daneben sahen, die Abweichungen für bedeutender hielten als sie wirklich waren, wodurch ihnen der Text des N. T., als die Richtschnur des Glaubens, unsicher gemacht schien. Um sie darüber zu beruhigen, unternahm Fell diese Ausgabe, in der er die Varianten gleich unter den Text setzte, damit jeder sich desto leichter überzeugen könnte, wie wenig dieselben auf das Wesentliche des Sinnes Einfluss hätten und wie wenig von daher der Religion Gefahr drohe. Der Text ist das Elzevirische; die Varianten sind aus Curcelläus Ausgabe und der Londoner Polyglotte genommen; ferner aus zwölf Handschriften der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford, aus vier Dublinern und zwei Parisern; aus den sog. Barberinischen Lesarten, so wie aus der Gothischen und Koptischen Uebersetzung, deren Lesarten Mareshall mitgetheilt hatte. Lesarten aus Kirchenschriftstellern sind nicht mitgetheilt. Uebertrieben ist die Angabe auf dem Titelblatt, dass die Varianten aus mehr denn 100 Handschriften genommen seien. — Nachgedruckt ist die Fell'sche Ausgabe zweimal zu Leipzig (*1697 u. *1702. 8., das letztere Mal besorgt durch *August Hermann Francke*), und — in splendiderer Gestalt — zu *Oxford 1703. fol., vermehrt durch Anmerkungen aus Grie-

chischen Kirchenvätern, besorgt durch *John Gregory*, der noch während des Druckes starb.

c) In der Ausgabe von *John Mill*, welcher zur Veranstaltung einer solchen durch Fell selbst war aufgefordert worden, da dieser die Unvollkommenheit seiner eigenen Ausgabe bald erkannt hatte. Mill wandte auf die Arbeit einen dreissigjährigen Fleiss, indem er die Variantensammlungen von Stephanus und Walton sowie Fell's Papiere benutzte, die vornehmsten älteren Ausgaben excerpirte, eine Menge Griechischer Handschriften, die bisher noch nicht oder nicht vollständig und genau benutzt waren, theils selbst verglich, theils durch Andere vergleichen und excerpiren liess, endlich Varianten aus den alten Uebersetzungen und den Kirchenschriftstellern sammelte. Seine Ausgabe erschien vollendet nur 14 Tage vor seinem Tode, *Oxford 1707. fol. Der Griechische Text ist der der dritten Stephanischen Ausgabe. Unter demselben stehen zunächst zahlreiche Parallelstellen, und unter diesen die Varianten, deren Zahl sich auf 30000 belaufen soll, wobei Mill jedesmal, was in den früheren Variantensammlungen theils gar nicht geschehen ist, z. B. auch bei Fell, theils nicht so vollständig durchgeführt ist, die einzelnen Zeugen für dieselben (Griechische Handschriften, Uebersetzungen und Kirchenschriftsteller) anführt. Ein Appendix von 64 Seiten gibt noch einen Nachtrag von Varianten. Unter den hier zum ersten Male benutzten Handschriften findet sich Cod. Cyprius der Evangelien, Laudianus der Apostelgeschichte und viele Minuskeln. — Für die Excerpte aus den Orientalischen Uebersetzungen hat er sich aus Mangel an eigener Kenntniss der betreffenden Sprachen an die wenig zuverlässigen Lateinischen Uebersetzungen derselben in der Londoner Polyglotte gehalten und daher ihre Lesarten oft auf unrichtige Weise angeführt, wie in Beziehung auf ihn und zugleich auf *Bengel* von *Chr. A. Bode* nachgewiesen ist: Pseudo-Critica Millio-Bengeliana etc. Halle 1767. 69. 2 Bde. — Bei wichtigeren Varianten hat Mill auch theils in seinen schätzbaren und inhaltreichen Prolegomenen (s. §. 8), theils in den Anmerkungen sein Urtheil über den Werth derselben hinzugefügt. Oefters stimmen die in den Prolegomenen vorgetragenen Urtheile nicht zu den in den Anmerkungen ausgesprochenen, da Mill, wie er selbst gesteht, während der Arbeit seine Ansicht auf Veranlassung von R. Simons krit. Gesch. des N. T. in mancher Hinsicht mehrfach modificirt hatte, besonders in Ansehung der alten Uebersetzungen. Im Allgemeinen ist Mills kritisches Urtheil ein gesundes, richtiges; er ist entfernt davon, die leichteren und geschmeidigeren Lesarten der jüngeren Zeugen vorzuziehen, und legt grossen Werth auf die alte Lateinische Uebersetzung.

Einen neuen Abdruck des Mill'schen N. T. gab *Ludolf Küster* heraus, Amsterd. 1710. fol., wobei jedoch a) die in der Original-Ausgabe im Appendix befindlichen Varianten und Anmerkungen unter dem Texte gehörigen Ortes eingeschaltet sind — nur nicht ganz genau und vollständig; und b) die Varianten aus zwölf meistens Pariser Handschriften vermehrt sind, unter anderen aus dem Cod. C (Ephraemi), M. und Cod. Börnerianus.

Diese Küstersche Ausgabe ist wieder nachgedruckt, Leipz. 1723. fol. (nach Anderen bloss ein neues Titelblatt).*)

Mill's Verdienst um die Herstellung des Textes des N. T. wurde von den meisten seiner Zeitgenossen wenig nach seinem Werthe geschätzt; sein Unternehmen ward vielmehr theilweise als gefährlich für den Glauben verketzert. Einer seiner heftigsten Bestreiter war sein Landsmann *D. Whitby* in s. *Examen variantium lectionum Joh. Millii in N. T. Lond. 1720. fol., wo er fast überall den recipirten Text gegen Mill's Urtheil vertheidigt.

§. **300.** Leider ist ein Unternehmen von Mill's Freunde, dem berühmten *Richard Bentley*, nicht zu Stande gekommen, welches von grosser Bedeutung für die neutestamentliche Textkritik gewesen sein würde. Dieser beschloss, zunächst auf des noch jungen Wetsteins Aufforderung, eine kritische Ausgabe des N. T. zu veranstalten. Er schickte *John Walker* nach Paris und Holland, um Handschriften zu vergleichen; er bekam vollständige Excerpte des Cod. B (s. §. 269), und von Börner den Cod. Börner. geliehen. Im Jahre 1716 sprach er sich über sein Unternehmen in zwei Briefen an den Erzbischof Wake zuerst aus. Er wollte eine Ausgabe des Griechischen und Lateinischen Testamentes veranstalten, und dabei den Griechischen Text nur nach sehr frühen Handschriften, die wenigstens 1000 Jahre alt wären, geben, und eben so die von Hieronymus verbesserte Lateinische Uebersetzung nach möglichst alten Handschriften. Als Probe theilte er (1720) das letzte Kapitel der Apokalypse mit. Er hoffte auf diesem Wege den Text in der Gestalt wieder herzustellen, in der er sich in den von Hieronymus benutzten Griechischen Handschriften (wie er meinte, Origenianischen) gefunden hätte. Er wollte den Text bloss diplomatisch nach diesen alten Zeugen constituiren, ohne eigenen Urtheilen über die Richtigkeit desselben Einfluss zu gestatten. Nachher unterblieb aber die Ausführung, da er über manche Verdächtigung, die er deshalb erfuhr, verdriesslich ward, auch darüber, dass das Parlament ihm verweigerte, das Papier zu seiner Ausgabe ohne Accise einführen zu dürfen. Er liess sich durch gelehrte Arbeiten auf anderen Gebieten abziehen.

Nach den vorhergegangenen Arbeiten aber, besonders der Mill'schen Ausgabe des N. T., konnte es kaum fehlen, dass auch andere gewissenhafte Theologen es als ein Unrecht fühlten, dem textus receptus fortwährend die Stellung zu lassen, welche er sich usurpirt hatte. Verdrängt wurde er aus derselben zuerst besonders durch den frommen und gläubigen *J. A. Bengel* († 1752). Dieser hatte, noch während er in Tübingen studirte, die Francke'sche Ausgabe des Fell'schen N. T. gebraucht und war durch die darin angemerkten Varianten in seinem Gemüthe geängstigt worden. Dieses veranlasste ihn aber nur, mit allem Ernste und Eifer

*) Auf der Bodlejanischen Bibliothek findet sich ein Exemplar der Mill'schen Ausgabe des N. T. mit handschriftlichen Bemerkungen und Zusätzen, theils von Mill selbst, theils von Hearne. Daraus hat Griesbach die zusätzlichen Bemerkungen zu Matth. 1—17 so wie zu den sämmtlichen neutest. Briefen abdrucken lassen in s. Symbolae criticae I. 241—304.

der Sache weiter nachzuforschen. Die Frucht seiner fortgesetzten gewissenhaften Forschungen und Arbeiten auf diesem Gebiete war seine Ausgabe des Griechischen N. T., Tüb. 1734. 4. Den kritischen Apparat nahm er grossentheils aus dem Mill'schen N. T., jedoch auch aus von ihm selbst verglichenen Lateinischen und Griechischen Handschriften, von denen 15 bisher noch nicht verglichen waren. In dem Texte geht er vielfach von dem recipirten ab, jedoch legte er sich die Beschränkung auf, dass er in den Text keine Lesart aufnahm, die nicht schon in einer früheren Ausgabe gedruckt war; nur in der Apokalypse erlaubte er sich mitunter den Text auch *bloss* nach Handschriften zu verbessern. Unter dem Texte finden sich nur auserlesene Varianten, bei denen er durch beigesetzte kleine Griechische Buchstaben α, β, γ, δ, ε, andeutete, welchen Werth die Lesart nach seinem Urtheile habe, ob sie der Textlesart vorzuziehen sei, oder als ihr gleichstehend zu achten, oder entschieden zu verwerfen sei u. s. w. Angehängt ist ein Apparatus criticus in drei Abtheilungen; die erste: Introductio in crisin N. T. handelt von den verglichenen Handschriften und den bedeutenderen früheren Ausgaben und stellt kritische Regeln auf; die *zweite* gibt eine Auswahl von Varianten aus Mill und den von Bengel selbst verglichenen Handschriften, mit längerer oder kürzerer Beurtheilung der wichtigsten dieser Varianten, wobei denen für die Apokalypse noch eigene Fundamenta criseos apocalypticae vorgesetzt sind; die *dritte* beantwortet einige Bedenklichkeiten gegen seine kritische Unternehmung. Bengel war der Erste, welcher die Zeugen für den neutestamentlichen Text nach Klassen sonderte (s. §. 292), nämlich nach zwei Familien, der Africanischen und der Asiatischen; der ersteren gibt er entschieden den Vorzug vor der letzteren, und legt ein besonderes Gewicht auf die Uebereinstimmung des Cod. Alex. und der alten Lateinischen Uebersetzung, als der Hauptzeugen der Africanischen Familie: so dass er also in seinem kritischen Urtheile im Wesentlichen mit Mill zusammentrifft. — Als Regel galt ihm auch, dass die schwierigere Lesart der leichteren vorzuziehen sei. Der Bengel'sche Apparatus criticus ist nach Bengels Tode wieder abgedruckt durch *Ph. D. Burk*, Tüb. 1763. 4., vermehrt nach Bengels beigeschriebenen Anmerkungen und mit einem Anhange, welcher 14 andere Aufsätze desselben enthält, die sich auf die Kritik des N. T. beziehen und früher einzeln gedruckt waren.

Zu gleicher Zeit mit jener grösseren Ausgabe gab Bengel eine kleinere Handausgabe heraus, welche denselben Text enthält und darunter dieselben Varianten mit den ihren Werth andeutenden Zeichen, *Stuttg. 1734. 8.; öfters wieder gedruckt, [zum 4. Male Tüb. 1776, besorgt von dem Sohne *Ernst Bengel*, mit einer kritischen Tafel, welche in drei Columnen die Lesarten, über die Bengel in der Ausgabe von 1734, in der von 1753 (2. Ausg. der Handausgabe) und im Gnomon verschieden geurtheilt hatte, zusammenstellt;] zuletzt als 5. Aufl., Tüb. 1790. 8., besorgt durch den Sohn *Ernst Bengel*, [vielmehr den Enkel *Ernst Theophilus*] mit demselben Anhang.*)

*) Das Novum Testamentum graece cum annotatione perpetua autore *Jo. Benj. Koppe.* Götting. 1778 sqq. 8. gibt den Text Bengels, auch

Als Bengels Ausgabe erschien, war auch *Joh. Jak. Wetstein* schon seit längerer Zeit mit Vorbereitungen zu einer kritischen Ausgabe des N. T. beschäftigt (geb. zu Basel 1693; machte gelehrte Reisen in Frankreich und England; nach seiner Rückkehr ward er in Basel reformirter Diakonus, aber wegen Heterodoxie abgesetzt 1730; dann 1733 Professor der Philosophie und Kirchengeschichte am Remonstranten-Gymnasium zu Amsterdam, † 1754).*) Seine Ausgabe erschien Amsterd. 1751. 52. 2 Bde. kl. fol. Schon reichlich 20 Jahre früher hatte er anonym Prolegomenen zum N. T. herausgegeben (* Amsterd. 1730. 4.), über die verschiedenen Zeugen für den neutestamentlichen Text so wie über kritische Regeln, nach denen bei der Auswahl der verschiedenen Lesarten zu verfahren sei. Diese Untersuchungen sind sehr erweitert und vielfach verändert (wenn auch nicht in jeder Beziehung verbessert) in jene Ausgabe aufgenommen und stehen hier theils am Anfange, theils am Ende, wo auch noch ein Abschnitt über hermeneutische Regeln und ein anderer über Zweck und Auslegung der Apokalypse hinzugekommen ist. In dieser Gestalt sind diese Untersuchungen besonders herausgegeben von *Semler*, die Prolegomena, Halle 1764. 8. (mit zahlreichen Anmerkungen Semlers und einem Appendix de vetustioribus Latinis recensionibus, quae in variis codicibus supersunt) und der Anhang des zweiten Theils, Halle 1766. 8. (Wetstenii libelli ad crisin atque interpretationem N. T., mit Anmerkungen Semlers und einer Kritik der Bengel'schen Introductio in crisin). Wetstein beabsichtigte ursprünglich für den Text den Cod. Alex. zu Grunde zu legen. Nachher, da er seine Ansicht über den Werth dieses Codex änderte, wollte er sich selbst einen Text e vetustissimis codicibus bilden. Da er aber im Verdacht des Socinianismus stand und man fürchtete, er werde zu Gunsten seiner Dogmatik den Text ändern, so wurde ihm die Herausgabe des N. T. nur unter der Bedingung gestattet, dass er dasselbe nach dem recipirten Elzevirischen Texte abdrucken liesse.**) Das ist denn auch in der Ausgabe geschehen und schon auf dem Titel bemerkt (N. T. Graecum *editionis receptae*). Doch deutete er theils im Texte selbst, theils unmittelbar unter demselben an, wo nach seiner Meinung der Text zu ändern sei. Unter diesem inneren Rande findet sich ein zahlreiches Verzeichniss von Varianten, mit specieller Bezeichnung der einzelnen Zeugen, in denen sich dieselben finden, und mitunter ausführlicher Besprechung derselben. Wetstein selbst hat für diese Ausgabe über 40 Codices in England, Basel und besonders in Frankreich verglichen, welche bisher noch gar nicht oder nicht genau verglichen waren, und andere wurden für ihn durch Andere verglichen. Er hat auch zuerst Excerpte aus der Philoxenianiin den späteren Ausgaben 1810 sqq., ausser in den von *Pott* bearbeiteten Theilen; Tom. V, p. 1 (1. Kor. cpp. 1—10) und Tom. IX, p. 1 (ed. 3. Ep. Jacobi). M.

*) Ueber das Leben Wetstein's vgl. *Hagenbach* in: *Illgen's* Ztschr. f. hist. Theol. 1839. M.

**) Nach *Eichhorn* V. 299 ist der Text der der 3. Stephanischen Ausg.; [nach *Reuss* a. a. O. p. 183 folgt Wetstein jedoch nur an 2 unter den 1000 von *Reuss* verglichenen Stellen (Luc. 10, 22, Philem. 7) dem Stephanischen Text, sonst dem receptus. M.]

schen Uebersetzung gegeben. — Unter der Variantensammlung findet sich eine Art von exegetischem Commentar, der jedoch fast bloss in Excerpten aus Griechischen und Römischen, Rabbinisch-Talmudischen und patristischen Schriftstellern besteht, um einzelne Wörter, Formeln oder Vorstellungen der neutestamentlichen Schriften theils philologisch, theils sachlich zu erläutern, wobei er eigene Urtheile nur selten beifügt. Gleichwol hat diese Sammlung durch die mitgetheilten Parallelen und Analogien aus nicht-christlichen Schriftstellern, an einzelnen Stellen nicht ohne Grund, dazu beigetragen, des Herausgebers Orthodoxie noch mehr verdächtig zu machen. Aber nichts desto weniger ist das Wetsteinsche N. T. durch diesen exegetischen wie durch den kritischen Apparat fortwährend für den neutestamentlichen Ausleger und Kritiker sehr schätzbar, ja unentbehrlich. — Nicht so günstig aber kann über Wetsteins Ansichten über Text-Kritik geurtheilt werden. Er tritt in Gegensatz gegen den richtigen von *Mill*, *Bentley* und *Bengel* eingeschlagenen Weg und verwirft gänzlich die Lateinischen Zeugen und die ältesten der Griechischen Handschriften, welche er, wiefern sie häufig mit der (alten) Lateinischen Uebersetzung stimmen, als latinisirend, als aus dem Lateinischen interpolirt betrachtet. So ist sein Text, wie er ihn nach seinen Andeutungen würde gebildet haben, verhältnissmässig von dem recipirten Texte nicht sehr abweichend, — mit Ausnahme der Apokalypse nur an 364 Stellen, und meistens nur in unbedeutenden Punkten.

Den Text, wie Wetstein, wenn er freie Hand gehabt hätte, ihn würde gebildet haben, hat ein Londoner Buchdrucker *Wilhelm Bowyer* abdrucken lassen: *N. T. graecum ad fidem graecor. solum codd. mss. nunc primum expressum, adstipulante J. J. Wetstenio etc. Lond. 1763. 2 Bde. 12. Der zweite Band enthält einen Anhang, eine Sammlung kritischer Conjecturen früherer Ausleger über einzelne neutestamentliche Stellen. Diese ist mehrmals wieder aufgelegt, auch ins Deutsche übersetzt mit Zusätzen von *J. Ch. F. Schulz*, *Leipz. 1774/75. 2 Bde. 8.

§. **301.** Nach Wetstein hat sich um die Kritik des neutestamentlichen Textes zunächst besonders *Joh. Jak. Griesbach* verdient gemacht († 1812). Seine Ausgabe des N. T. erschien zuerst in 3 Bänden, Halle 1774/75; davon umfasste der erste die drei Evangelien, synoptisch geordnet, der zweite das Ev. Joh. und die Apgesch. Da aber die synoptische Zusammenstellung der drei ersten Evangelien für den gewöhnlichen Gebrauch unbequem war, so erschienen die historischen Bücher (Evangelien und Apgesch.) von neuem in *einem* Bande, Halle 1777, als erster Band des N. T., zu dem die Ausgabe der Briefe und der Apokalypse von 1775 den zweiten Theil bildet, während die synoptische Ausgabe der drei ersten Evangelien seitdem als besonderes Werk verschiedentlich wieder aufgelegt ist. Für die Constituirung des Textes legte Griesbach den Elzevirischen zu Grunde, den er jedoch emendirte, wo er sich durch kritische Gründe dazu berechtigt erachtete; in diesem Falle setzt er die Elzevirische Lesart in den inneren Rand (zwischen dem Texte und den Varianten), wo er auch, aber mit kleinerer Schrift, solche Lesarten verzeichnet, die ihm der Beobachtung würdig erscheinen, wenn er auch nicht wagte, sie in

den Text aufzunehmen; zugleich deutet er durch bestimmte Zeichen an, welchen Grad von Wahrscheinlichkeit er der in den inneren Rand gesetzten Lesart, sei es die Elzevirische oder eine andere, beilege. Bei der Beurtheilung der Lesarten legt er besonders sein Recensionssystem zu Grunde, so dass er die sämmtlichen Zeugen einer Recension nur als Einen Zeugen ansieht, eine Lesart aber, die alle drei Recensionen oder auch nur zwei derselben, besonders die Alexandrinische und die Occidentalische für sich habe, für die echte nimmt, und nach inneren Gründen *besonders* nur da entscheiden will, wo alle drei verschiedenen Recensionen von einander abweichen; vgl. bei *de Wette* §. 58. Diese Verfahrungsweise ist allerdings mehr als die Wetstein'sche geeignet, dem ursprünglichen Text nahe zu kommen; doch hat sie auch ihre Mängel und kann der Mill-Bentley-Bengel'schen nicht vorgezogen werden. — *Unter* jenem inneren Rande steht eine Auswahl der wichtigsten Varianten aus Mill, Bengel, Wetstein und andern Werken, ferner aus neun Griechischen Handschriften, welche Griesbach selbst auf Englischen und Französischen Bibliotheken excerpirt hatte (die vollständigen Excerpte daraus in s. Symbolis criticis), so wie aus den beiden von Knittel verglichenen Wolfenbütteler und aus einer Giessener Handschrift; die Excerpte aus den Orientalischen Uebersetzungen sind nach Bode berichtigt; die Lesarten der alten Lateinischen Uebersetzeng sind aus Sabatier und Blanchinus genommen; die Excerpte aus den Kirchenvätern vermehrt und besonders Origenes genauer verglichen.

Eine nicht unbedeutend erweiterte und verbesserte Gestalt erhielt dieses Werk in der zweiten Auflage. Inzwischen war aber auch von andern Seiten Manches für die Text-Kritik des N. T. geleistet, was dieser Ausgabe zu Gute kam, nämlich:

1) Von *Ch. F. von Matthäi*, † 1811, in seiner ersten grösseren Ausgabe in einzelnen Abtheilungen, in 12 Bdn., 1782—88. Sie enthält ausser dem Griechischen Texte die Vulgata, letztere nach einer Moskauer Handschrift. Unter dem Texte stehen vollständige Excerpte aus mehr als 100 meistens noch unbenutzten Moskauer Handschriften, von denen jedoch nur wenige das ganze N. T. enthalten, mit kritischen Anmerkungen nebst Varianten aus Kirchenschriftstellern, besonders Chrysostomus. Aus den verglichenen Handschriften sind am Ende jedes Bandes Griechische Scholien mitgetheilt, hier zum ersten Male gedruckt, so wie vor jedem biblischen Buche Griechische Prologe und Inhaltsanzeigen; jedem Bande sind auch in Kupfer gestochene Schriftproben einzelner Handschriften beigefügt. — Eine zweite kleinere Ausgabe in 3 Bdn. (1803—7) enthält den Griechischen Text (ohne die Vulgata), mit Beifügung der Ammon. Kapitel und Euseb. Canones, der τίτλοι und in der Apokalypse der Abtheilungen des Andreas Cäsareensis, so wie der in der Griechischen Kirche üblichen kirchlichen Lectionen; unter dem Texte eine Auswahl von Varianten aus der grösseren Ausgabe und aus mehreren neu verglichenen Handschriften. Der Griechische Text ist in beiden Ausgaben derselbe, den Matthäi mit Nichtberücksichtigung anderer kritischer Apparate bloss nach seinen Handschriften constituirt hat; da diese aber alle zu den

jüngeren gehören, zu der Constantinopolitanischen Familie, so gibt er nur einen ziemlich jungen Text, der sich von dem des textus receptus wenig entfernt; den Lateinischen Zeugen, wie dem Cod. D legt er gar keinen Werth bei, so wenig wie den Zeugnissen der Uebersetzungen und der Kirchenväter, denen er vielmehr, besonders dem Origenes, den schlimmsten Einfluss auf die Corruption des Textes zuschreibt. Dabei tritt er namentlich gegen Griesbach aufs allergröbste auf, so dass Michaelis sagt (Einl. ins N. T. I. 839): „wenn Hr. Matthäi den Namen Griesbach nennen soll, ist er seiner nicht völlig mächtig." Dabei ist aber das von Matthäi gelieferte Material immer schätzbar und dankenswerth.

2) Von *F. K. Alter* († 1804) erschien ein Griech. N. T., in 2 Bdn. Wien 1787. 86. Den Text liess er — jedoch mit einzelnen Abänderungen fehlerhafter Lesarten — nach einem Wiener aus Constantinopel stammenden Codex aus dem 12. bis 13. Jahrhundert (Cod. Lambeccii I; für die Evangg. no. 218, Apgesch. u. kath. Briefe 65, Paul. Br. 57, Apokal. 33), der in Cursivschrift die ganze Griechische Bibel umfasst, abdrucken; mit diesem Texte hat er 22 andere Wiener Handschriften verglichen, die bisher noch nicht oder nur flüchtig collationirt waren; auch fügte er zum Theil eine neue Vergleichung der Koptischen Uebersetzung nach Wilkins Ausgabe und dreier Handschriften der Slavischen Uebersetzung hinzu. Diese Collationen sind jedoch für den Gebrauch höchst unbequem, theils weil sie mit einem bis dahin ungewöhnlichen Texte, mit dem Texte eines an sich wenig bedeutenden Codex, angestellt sind, theils weil die Vergleichung jeder einzelnen Handschrift und anderer Zeugen mit dem Texte dieses Codex für sich gegeben ist, also eine ganze Reihe einzelner Collationen auf einander folgt. — Eine nähere Beschreibung mehrerer dieser von Alter verglichenen Handschriften, nebst einigen Schriftproben hat schon früher *Treschow* († 1833) veröffentlicht: *Tentamen descriptionis codd. veterum aliquot Graecorum N. T. mss. qui in bibl. Caes. Vindob. asservantur. Kopenh. 1773.

3) *Andr. Birch* († 1829) hatte mit *Adler* und *Moldenhauer* auf Kosten der Dänischen Regierung Deutschland, Italien, Spanien und Frankreich bereist, um Handschriften des N. T. zu vergleichen, besonders solche, die bisher noch gar nicht oder nur flüchtig verglichen waren. Als Frucht dieser Reise veranstaltete Birch zu Kopenhagen eine splendide Ausgabe der vier Evangelien *1788. 4. u. fol. (9 u. 18 Thlr.), welche als eine Ergänzung des Wetstein'schen kritischen Apparates angesehen werden kann. Der Text ist der Stephanische. Die meisten der benutzten Griechischen Handschriften hat Birch selbst verglichen, unter andern Cod. B (s. S. 706); aber auch manche andere Handschriften zu Rom, Wien, Venedig, Florenz; *Moldenhauer* gab Excerpte aus Handschriften des Escurials, *Hensler* aus solchen der Kopenhagener Bibliothek, *Adler* Excerpte aus den Handschriften der drei Syrischen Uebersetzungen, besonders der von ihm entdeckten Syrisch-Hierosolymitanischen. Die Beschreibung und Beurtheilung der Handschriften ist in ausführlichen Prolegomenen gegeben. In derselben Weise sollte auch das übrige N. T. herauskommen; indess durch den Brand von Kopenhagen im Juni 1795 wurden eine grosse Anzahl

von Exemplaren dieses ersten Theils und die Vorräthe für den zweiten Theil zerstört. Birch gab desshalb nur die Variantensammlungen für die Apostelgeschichte und die Briefe besonders heraus, ohne den Text, Kopenh. 1798. gr. 8. (1⅓ Thlr.), und ebenso für die Apokalypse 1800. gr. 8. (¾ Thlr.); einige der dafür benutzten Handschriften sind von *Engelbreth* verglichen. — Darnach ist auch die Variantensammlung für die Evangelien in einer wohlfeilern Ausgabe abgedruckt 1801. gr. 8. (3½ Thlr.), welche mit dem ganzen kritischen Apparat der Quartausgabe zugleich Varianten aus mehreren andern Handschriften zu Paris, Venedig und auf Sicilien, verglichen von Beytrug, Engelbreth und Münter, enthält.

Nachdem durch diese Ausgaben der kritische Apparat noch bedeutend vermehrt war, erschien die *zweite Griesbach*'sche Ausgabe, Halle u. Lond. 2 Bde. 1796. 1806. Für diese hat er die seit der ersten Ausgabe erschienenen Sammlungen benutzt, aber auch die schon in der früheren Ausgabe benutzten Sammlungen von Mill, Bengel, Wetstein von neuem verglichen, so auch die Excerpte aus den alten Uebersetzungen, besonders der Syrischen, Koptischen und der alten Lateinischen, und diese aus Lateinischen Handschriften in Toledo, Prag, Regensburg und Wien vermehrt. Dazu kommen Excerpte aus der Armenischen Uebersetzung durch *Bredenkamp*, so wie aus Ausgaben und Handschriften der Slavischen Uebersetzung durch *Dobrowsky* mitgetheilt; nicht minder sind die Varianten aus den Kirchenschriftstellern vermehrt, besonders aus Origenes und Chrysostomus. Der Text ist an manchen Stellen verändert und manche Lesart, welche er in der ersten Ausgabe nur in den innern Rand gesetzt hatte, in den Text aufgenommen, so wie andere, die er in den Text aufgenommen hatte, jetzt an den Rand gesetzt sind. Grössere Sorgfalt ist auf Wortstellung, Setzung des Artikels so wie auf Interpunktion gewandt; der Anfang und das Ende der in der alten Kirche üblichen Lectionen durch [ ] bezeichnet. Aber im Allgemeinen ist die Einrichtung dieselbe geblieben und auch nach denselben kritischen Grundsätzen verfahren. — Von einer *dritten* Ausgabe des Griesbach'schen N. T. ist der *erste* Band (die vier Evangelien), besorgt von *David Schulz*, herausgekommen, Berlin 1827. Hierin ist der kritische Apparat der 2. Ausg. nur um weniges vermehrt, z. B. durch die seitdem bekannt gewordene sog. Bentley'sche Collation des Cod. B, durch die Varianten aus dem durch *Barret* edirten Cod Z der Evangelien und einigen anderen weniger bedeutenden Handschriften; ferner durch die Lesarten des Cod. Rhediger. der alten Lateinischen Uebersetzung u. a. Namentlich hat Schulz die Bemerkungen benutzt, welche *Chr. Ben. Michaelis* seinem Exemplare des Mill'schen N. T. (auf der Bibliothek zu Halle) beigefügt hatte und die sich besonders auf die Lesarten der Orientalischen Uebersetzungen beziehen. Die Angaben der Varianten sind dadurch übersichtlicher geworden, dass dieselben für die einzelnen Stellen jedesmal abgesetzt sind, was in den früheren Ausgaben nicht der Fall war. Der Text ist ganz nach der zweiten Griesbach'schen Ausgabe beibehalten; und wo Schulz glaubte andere Lesarten vorziehen zu müssen, hat er das nur in den Anmerkungen angedeutet.

Als Zugabe zu Griesbach's Ausgabe sind folgende zwei Schriften zu

betrachten. 1) Seine Symbolae crit. ad supplendas et corrigendas variarum N. T. lectionum collectiones. Accedit multorum N. T. codicum Graecorum descriptio et examen. 2 Bde. Halle 1785. 93. — 2) Sein Commentarius crit. in textum Graec. N. T. Partic. 1 u. 2. Jena 1798. 1811; entstanden aus verschiedenen Programmen. Es ist ein kritischer Commentar, der sich über die Evangelien des Matthäus und Marcus erstreckt, worin der Verfasser die für und wider verschiedene wichtigere Lesarten sprechenden Gründe sorgfältig und ausführlich beleuchtet (In Part. II. accedunt meletemata de vetustis Textus recensionibus).

Aus der grösseren Ausgabe veranstaltete Griesbach selbst einen Auszug, eine zweckmässige Handausgabe, die seinen Text mit einer Auswahl von Varianten enthält, Leipz. 1805. 2 Bde.; 2. Ausg. 1825.

Eine Prachtausgabe des N. T., enthaltend den Griesbach'schen Text mit einer Auswahl von Varianten, erschien zu Leipzig 1803—7. 4 Bde. kl. fol. 40 Thlr.

§. **302.** Nach Griesbach haben sich um die kritische Bearbeitung des neutestamentlichen Textes durch umfassendere Arbeiten namentlich bemüht: Scholz, Lachmann, Tischendorf, Tregelles.

1) *J. M. A. Scholz* († 1852) N. T. graece etc. Leipz. 1830/36. 2 Bde. 4. ($12\frac{1}{2}$ Thlr.). Scholz hatte Gelegenheit gehabt, auf seinen Reisen 1818—21 die Bibliotheken vieler Städte Europas, so wie der Griechischen Klöster zu Jerusalem, zu St. Saba und auf Patmos zu besuchen und eine grosse Anzahl von neutestamentlichen Handschriften zu sehen, worüber er schon in seiner „biblisch-kritischen Reise" 1823 Bericht gab. Diese sind denn auch in den Prolegomenen dieser Ausgabe des N. T. neben den schon von Wetstein und Griesbach genannten aufgeführt, wodurch das kritische Material hier bedeutend gemehrt erscheint, wie er z. B. für die Evangelien 219 Codices und noch 121 Evangelistarien aufführt, für die Apostelgeschichte und katholischen Briefe 86 Codices, für die Paulinischen Briefe 122, für die Apokalypse 38, die vor ihm noch nicht benutzt seien. Allein das dient mehr zum Prunke als zum Gewinn. Manche dieser Codices sind in dem Verzeichnisse bloss notirt, ohne dass Etwas über sie und aus ihnen bemerkt ist; bei weitem die meisten sind nur für einzelne Stellen verglichen, vollständiger nur wenige (s. Tregelles S. 102 f.); die Vergleichungen selbst aber und Angaben der Varianten sind sehr unzuverlässig, wie Solche, die ihm nachgearbeitet, gefunden haben. Grossentheils sind aber in den Variantenverzeichnissen für die einzelnen Lesarten die verschiedenen Zeugen wörtlich aus Griesbach herübergenommen. Ueber Scholz kritische Grundsätze s. §. 296. Indem er nach der Weise Bengels zwei Familien unterscheidet, die Alexandrinische und Constantinopolitanische, deren Lesarten, soweit sie verschieden sind, er im innern Rande bemerkt, gibt er fast überall den Constantinopolitanischen Lesarten den Vorzug, und so gibt seine Ausgabe — wo der Verfasser selbständig verfährt und nicht von Griesbach, wie nicht selten, abhängig ist — im Ganzen einen sehr jungen Text, welcher von der Urgestalt desselben sicher viel weiter entfernt ist als der Griesbach'sche. Zu schätzen ist, dass er als katholischer Theologe doch z. B. gewagt hat, die Stelle

1. Joh. 5, 7 zu tilgen, weshalb ihm auch von seiner Kirche Vorwürfe gemacht sind. Besonderen Beifall und Eingang hat Scholz Ausgabe und kritische Behandlung wegen ihres gegen den recipirten Tent conservativen Charakters in England gefunden; wie er denn auch von England aus durch Geldbeiträge in Stand gesetzt ist, den zweiten Band erscheinen zu lassen. — Angehängt sind dem ersten Bande die Synaxarien einiger Pariser Handschriften (K. M. 262. 274).

2) *Karl Lachmann* († 13. März 1851) hat die Idee Bentley's, den neutestamentlichen Text so herauszugeben, wie er in möglichst alten Zeugen urkundlich sich darstellt (§. 300), aufgenommen und auszuführen gesucht. Er erklärte sich selbst über sein Unternehmen in den Stud. u. Krit. 1830. 4. S. 817—846. Dann erschien zuerst eine Handausgabe: N. T. graece e recensione C. Lachm.; editio stereotypa. Berl. 1831. 12., mehrmals wieder abgedruckt und revidirt. Hier will Lachmann den Text so liefern, wie er in den ältesten Zeugen des Orients vorliegt, und hat die Zeugnisse der Lateiner und Africaner nur da mit beachtet, wo die Orientalischen nicht mit einander übereinstimmen. Es ist ein blosser Textabdruck, dem für den Handgebrauch nicht eben zweckmässig hinten ein Verzeichniss der Abweichungen von dem recipirten Texte angehängt ist. Unter dem Texte stehen Varianten nur, wo die ältesten Orientalischen Zeugen nicht zusammenstimmen, wo dann die eine Lesart in den Text aufgenommen, die andere an den untern Rand gesetzt ist, Darnach erschien eine grössere Ausgabe mit Zuziehung von *Philipp Buttmann* jun.: N. T. Graece et Latine. C. Lachm. recensuit, Ph. Buttm., Ph. fil., graecae lectionis auctoritates apposuit. 2 Bde. Berl. 1842. 50. Die Ausgabe enthält ausser dem Griechischen Texte auch die Vulgata, die Hieronymianische Uebersetzung, nach den ältesten Handschriften, besonders der Fuldaer (mit Unterscheidung der von dem Bischof Victor von Capua selbst angebrachten Correcturen) und der Florentiner (Amiatinus), abgedruckt. Zwischen dem Griechischen Texte und dem Lateinischen sind die Zeugen angegeben, welche für die Texteslesart oder für eine andere in Betracht kommende Lesart sprechen, so wie die Abweichungen des recipirten Textes (der Elzevirischen Ausgabe von 1624, als ς bezeichnet).*) Bei der Constituirung des Textes ist, wie in der kleinern Ausgabe, das Augenmerk darauf gerichtet, den Text so zu geben, wie er in möglichst alten Zeiten, im zweiten, dritten und höchstens im vierten Jahrhundert nach den zuverlässigsten uns zu Gebote stehenden Zeugnissen des Orients und des Occidents, nach Griechischen Handschriften und anderen Zeugen gestaltet war; ein Urtheil über die Qualität dieses Textes soll aber nicht gefällt, sondern der weiteren inneren Kritik überlassen werden, darüber zu entscheiden, ob das wirklich in jeder Beziehung der ursprüngliche Text sei, wie er aus der Hand der biblischen Schriftsteller selbst hervorgegangen. Dabei haben die Herausgeber sich auf eine verhältnissmässig geringe Zahl von

*) Es ist ein Mangel in der Griesbach'schen und andern früheren kritischen Ausgaben, dass die Zeugen für den recipirten Text nicht aufgeführt sind, sondern nur die, welche für eine davon abweichende Lesart sprechen.

Autoritäten beschränkt, auf die ältesten und die ihrer Meinung nach für den Gebrauch am zuverlässigsten. Von Griechischen Handschriften haben sie bloss folgende berücksichtigt: die Codd. Alex., Vatic., Ephr., Cantabr. (der Evangelien und Apostelgeschichte), Laudian. der Apostelgeschichte, Claromont., Börner, Coislin. fragm. der Paulin. Briefe, die Fragmente P und Q der Evangelien, T des Johannes und Z des Matthäus; von Lateinischen Zeugen, ausser der Vulgata nach den ältesten Handschriften, für die Evangelien die Codd. Vercell., Veron., Colbert.; ferner die Lateinische Uebersetzung in Cod. Cantabr. (Evangg., Apgesch. u. 3. Joh.), in Laudian. (Apgesch.); für die Paulin. Briefe in Claromont., Sangerm., Börner.; für die Apokalypse den Text des Primasius in seinem Commentar über dieselbe; von Kirchenvätern besonders den Irenäus, Origenes, Cyprian, Hilarius Pictav. und Lucifer Calaritanus. Von manchen an sich alten Zeugen haben sie abgesehen, weil sie dieselben in der Gestalt, worin sie uns zur Zeit vorliegen, nicht für hinreichend zuverlässig hielten, wie z. B. die Peschito.

Diese Ausgabe ist als erster durchgeführter Versuch, den neutestamentlichen Text auf die Gestalt zurückzuführen, welche er in den ältesten uns zu Gebote stehenden urkundlichen Zeugnissen hatte, als ein wesentlicher Fortschritt für die Kritik des neutestamentlichen Textes zu betrachten und als eine treffliche Grundlage, auf der weiter zu bauen ist. Doch glaube ich, dass allerdings bei ihr nicht stehen geblieben werden darf. Ich bemerke Folgendes: a) Die Lachmann'sche Ausgabe geht nur darauf aus, den relativ ältesten Text, wie er ursprünglich sich nachweisen lässt, zu geben, wenn dieser auch selbst ein entschieden falscher sein und etwa gar keinen natürlichen Sinn geben sollte. Doch ist sie dabei nicht ganz consequent verfahren, sondern hat öfters doch Lesarten aufgenommen, für welche mehr eine innere Wahrscheinlichkeit spricht, als das Zeugniss der ältesten uns zu Gebote stehenden Zeugen. Aber ich würde die consequentere Durchführung des Grundsatzes der Lachmann'schen Ausgabe für die Ausgaben des N. T. auch nicht für das Angemessene halten, wenigstens nicht für die Handausgaben. Denn für den fortlaufenden Gebrauch des N. T. in der Ursprache kann es doch weniger darauf ankommen, dasselbe in der Gestalt zu haben, die es etwa im dritten oder vierten Jahrhundert hatte, als vielmehr in solcher Gestalt, die nach Gründen möglichster Wahrscheinlichkeit die ursprüngliche und dem authentischen Sinne am meisten entsprechend ist. Daher glaube ich darf für die Constituirung des neutestamentlichen Textes in den Griechischen Ausgaben nicht überall bei der relativ ältesten Gestaltung desselben, die sich urkundlich nachweisen lässt, stehen geblieben werden, sondern in Fällen, wo aus inneren Gründen kein Zweifel stattfindet, dass diese nicht die *ursprüngliche* Lesart darbietet, und alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass dieselbe sich in einer andern Lesart erhalten hat, halte ich es mit *Bengel, Griesbach* u. A. für Recht, diese in den Text aufzunehmen, selbst wenn sie urkundlich etwas weniger bezeugt ist. Namentlich darf nicht leicht eine Lesart in den Text aufgenommen werden, die gar keinen oder entschieden einen falschen Sinn gibt, wenn sie auch urkundlich die ältesten

Zeugen für sich haben sollte. Vgl. Stud. u. Krit. 1855. 1. S. 175—178. b) Zweitens halte ich auch das nicht für angemessen, sich für die Kritik des neutestamentlichen Textes auf eine so geringe Zahl von alten Zeugen zu beschränken, wie Lachmann auch in der grösseren Ausgabe gethan hat, zumal da auch diese Zeugen selbst nach der Weise, wie sie bis jetzt erforscht sind, zum Theil noch keine grosse Sicherheit darbieten, wie namentlich der so wichtige Cod. B, bei dem es noch immer in zahlreichen Fällen zweifelhaft ist, wie eigentlich seine Lesart lautet.*) Vielmehr sind die ältesten uns zu Gebote stehenden Zeugen nicht bloss genauer, sondern auch vollständiger zu benutzen, als von Lachmann geschehen ist, und dürfen auch die späteren Handschriften, die der Constantinopolitanischen Recension, und andere jüngere Zeugen nicht vernachlässigt werden, da auch in ihnen sich manches Echte aus dem Alterthum erhalten haben kann und zum Theil sicher erhalten hat. Nur dürfen sie nicht an die Spitze gestellt werden, da sie erst in zweiter Linie in Betracht kommen.

3) *Constantin Tischendorf* († 1874) machte sich zuerst bekannt durch eine Handausgabe des Griechischen N. T., Leipz. 1841. kl. 8. Er hat hier eine eigene Recension des Griechischen Textes gegeben, worin er sich jedoch meistens an den Lachmann'schen Text anschliesst. Dabei sind theils unter dem Texte, theils in der Einleitung die abweichenden Lesarten des recipirten Textes und mehrerer anderer Ausgaben, die einen abweichenden Text haben, bemerkt, mit den Hauptzeugen für die verschiedenen Lesarten; zur Seite stehen die Parallelstellen aus dem A. und N. T. — Nachher hat Tischendorf verschiedene wissenschaftliche Reisen gemacht, sowol in Deutschland, Frankreich, Holland, England, der Schweiz, [Italien], als auch in dem Orient, und hat als Frucht dieser Reisen theils verschiedene der wichtigsten bisher schon bekannten Griechischen und Lateinischen Handschriften des N. T., theils verschiedene von ihm erst entdeckte alte Codices vollständig edirt, zum Theil in besonderen Ausgaben der einzelnen Codices, wie des Ephr., Claromont., Amiat., des Evangelii Palatini [und vor Allem der im Jahre 1859 von ihm aufgefundenen Sinaitischen Handschrift], theils in seinen Sammelwerken, den Monumenta sacra inedita etc., der Nova collectio monumm. sacr., in den Anecdota sacra et profana.**) Dabei hat er verschiedene Ausgaben des N. T. besorgt,***) namentlich die auf dem Titel als die *zweite* Leipziger Ausgabe

*) Der von Bleek beklagte Missstand in Betreff des Cod. B. ist jetzt zum grössten Theil durch eine Reihe von Publicationen *Tischendorf's* beseitigt, über die §. 269, 2 Anm. S. 706 referirt ist. M.

**) [Ueber die im J. 1859 aus dem Orient nach Petersburg gebrachten Handschriften berichtet *Tischendorf* in s. Notitia editionis cod. Bibl. Sinait. Accedit catalogus codicum nuper ex oriente Petropolin perlatorum. Leipz. 1860. 4. B.] Ueber Tischendorf's Leistungen vrgl. *J. E. Volbeding*, C. Tischendorf in seiner 25jährigen schriftstellerischen Wirksamkeit. Leipz. 1862. 8. M.

***) [Seine kritischen Grundsätze legt *Tischendorf* unter anderm dar in dem Artikel „Bibeltext des N. T.“, in Herzogs Real-Encykl. II. 158 ff. B.] *Tischendorf* will wie *Lachmann* den ältesten Text herstellen, aber nicht bloss diplomatisch genau, wie dieser, unbekümmert um dessen Richtigkeit; er begibt sich nicht des eignen Urtheils über

bezeichnete, Leipz. 1849. Sie ist gegen die erste Ausgabe bedeutend verbessert. Die Einrichtung ist zwar im Allgemeinen dieselbe geblieben; aber unter dem Text ist ein viel bedeutenderer kritischer Apparat gegeben (noch bedeutender für die späteren Bücher als für die ersten), in Anführung der Zeugen für die verschiedenen Lesarten, sowol die in den Text aufgenommenen, als auch für andere in Betracht kommende (namentlich des Stephanus-Elzevirischen, des Griesbach'schen, Scholz'schen und Lachmann'schen Textes). In seinem kritischen Urtheile selbst hinsichtlich des Textes hat er sich mehr von Lachmann emancipirt als in der ersten Auflage der Fall war. Er sucht zwar *auch* den Text nach möglichst alten Zeugen zu constituiren, nimmt dabei aber zugleich mehr Rücksicht als Lachmann auf das Gewicht auch der etwas jüngeren Zeugen — der Orientalischen Uebersetzungen und einer grösseren Anzahl von Kirchenvätern — und auch wol auf innere Gründe. Eine stereotypirte Handausgabe, Leipz. 1850 (27 Sgr.) enthält den Text der zweiten Leipziger Ausg., mit den Abweichungen des text. rec. [Editio stereotypa II. 1862.]

Ferner: N. T. triglottum. Graece, Latine, Germanice. Graecum textum addito lectt. variarum delectu recens., Latinum Hieronymi, notata Clementina lectione, ex auctoritate codd. restituit, Germanicum ad pristinam Lutheranae ed. veritatem revocavit *A. F. C. Tischendorf*, Leipz. 1854. 2. Ausg. 1865. — Der Griechische Text dieser Triglotte ist besonders ab-

die Lesarten; er will den von ihm constituirten ältesten Text nach den Grundsätzen der inneren Kritik wo möglich auch richtig stellen. *Tischendorf* hat mit Einschluss der Ed. crit. VIII in zweifacher Gestalt den Text des N. T.'s 21 mal abdrucken lassen; von diesen 21 Ausgaben gehen 19 nach *Reuss* a. a. O. p. 254 sqq. auf drei Hauptrecensionen zurück: Leipz. Köhler 1841; Leipz. Winter 1849; Leipz. Winter 1859 (ed. VII. crit. major); dazu kommt eine 4. Recension: Leipz. Giesecke u. Devrient Tom. I. 1869. Tom. II. 1872. Es fehlt noch Tom. III, welcher die Prolegomena bringen sollte; indess die schwere Erkrankung und der Tod des Verfassers hat den Abschluss dieser ed. VIII crit. major verhindert. In der Reihe dieser 20 Ausgaben findet sich eine: Paris. Didot 1842. 8., dem Erzbischof von Paris Affre gewidmet, in welcher Tischendorf den Versuch gemacht hat, einen griechischen Text herzustellen, welcher dem der nebengedruckten Vulgata möglichst entsprechen sollte, so weit es die Autorität der alten Zeugen zulässig erscheinen liess. Das Unternehmen musste schon desshalb ohne bedeutende Frucht bleiben, weil der Vulgatatext selbst noch nicht hinlänglich sicher gestellt ist; der griechische Text in dieser Gestalt ist in demselben Jahre bei Didot wieder abgedruckt und bis zum Jahre 1859 dreimal wieder aufgelegt. Die dritte Recension hatte sich bedeutend nach *Elzevir* und *Griesbach* zurückgewendet; in der 8. Ausgabe sind diese vulgären Lesarten wieder beseitigt, und zum Theil die *Lachmanns*, zum Theil die der ersten und zweiten Leipziger Ausgabe Tischendorfs eigenthümlichen Lesarten wieder hergestellt. Den Text seiner grösseren 8. kritischen Ausgabe hat Tischendorf auch in einer kleineren Handausgabe 1873, Leipz. Brockhaus mit den Varianten aus dem Sinaiticus, Vaticanus und dem textus receptus abdrucken lassen. Auch verdanken wir Tischendorf eine Synopse aus den 4 Evv. zusammengestellt Leipz. 1851; neu abgedruckt 1854 und mit Textänderungen 1864. M.

gedruckt als „editio academica“ Leipz. 1855. 2. Aufl. 1857. [4. Stereotyp-Aufl. 1864. „prolegomenis emendatis auctisque cum tabula duplici terrae sanctae.“] — N. T. graece et latine . . . ex triglottis. Leipz. 1858. [N. T. graece et germanice . . . ex triglottis. 2 Bde. Leipz. 1864. N. T. latine . . . ex triglottis. Leipz. 1864.]

Einen noch viel vollständigeren kritischen Apparat enthält s. N. T. graece. Ed. 7 critica maior. 2 Bde. Leipz. 1859 mit CCLXXVIII SS. Prolegg., als 7. Ausg. bezeichnet mit Beziehung auch auf drei zu Paris erschienene Ausgaben.*) [Als Supplement zu dieser, vor Auffindung der Sinaitischen Handschrift beendigten Ausgabe gehört die im J. 1860 ausgegebene „Notitia cod. Sinait.“ (XVI SS.). Die seit 1864 erscheinende *achte* grössere kritische Ausgabe verspricht im Verhältniss zur siebenten eine bedeutende Bereicherung des Apparats und gebührende Berücksichtigung des Cod. Sinait. zu geben.]

4) *S. Pr. Tregelles* gab Lond. 1844 die Apocalypse heraus, den Griechischen Text kritisch nach den ältesten Handschriften, mit Varianten und einer Englischen Uebersetzung. Darin deutete er schon seine Absicht an, eine neue kritische Ausgabe des N. T. zu besorgen, wozu er in sorgfältiger Vergleichung von manchen wichtigen Zeugen sehr ernstliche Vorbereitungen getroffen hat.**) Von dieser Ausgabe sind Matthäus und Marcus schon 1857 gedruckt; das Ganze wird aber in einem Bande erscheinen und 3 Guineen kosten, kann jedoch für die Pränumeranten stückweise ausgegeben werden. Es wird den Griechischen Text mit der Vulgata geben, diese letztere hauptsächlich nach dem Cod. Amiatinus; den Griechischen Text nach den wichtigeren Handschriften, den Uncial-Codices und einigen anderen, nach den alten Uebersetzungen vor dem 7. Jahrhundert, und den Zeugnissen der Kirchenväter bis auf Eusebius inclus. Von der Lachmann'schen Textbearbeitung wird seine sich unterscheiden „durch Erweiterung des Kreises der urkundlichen Zeugen und durch sorgfältige Wiederprüfung der Autoritäten, von der Tischendorf'schen durch eine mehr gleichmässige Hervorhebung der *alten* Zeugen und durch Wiederprüfung auch der alten Uebersetzungen und der Kirchenväter.“ — Es wird immer ein sehr schätzbares und auch äusserlich sehr ansprechendes Werk werden. [Bis jetzt sind von dem Werke 3 mässige Quartbände gedruckt, von denen der erste (1857) den Matth. u. Marc., der zweite (1860) den Luc. u. Joh., der dritte (1865) die Apostelgesch. u. die katholischen Briefe enthält. Im Jahre 1870 ist diese Ausgabe vollendet.]

§. **303.** Einige Handausgaben, ausser den schon genannten (Griesb., Tischend. u. a.): 1) *G. Ch. Knapp* († 1825) Halle 1797, 4. Ausg. 1829, 5. Ausg. 1840, in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Griesbach'schen Recognition, nur dass Knapp noch weniger Rücksicht auf den Elzeviri-

*) Denselben Text wie diese gibt die Edit. 7 crit. minor 1859, mit einem Auszug aus dem Apparate der ersteren.

**) Vgl. auch s. Bearbeitung des 4. Bandes von Horne's Introduction (s. oben §. 17) u.: An account of the printed text of the Greek N. T. etc. Lond. 1854; sowie seine Ausgabe des *Codex Zacynthius 1861.

schen Text nimmt; unter dem Texte die wichtigsten Varianten und unter diesen Andeutungen des Inhaltes der Seite, viel Fleiss auch auf Wortstellung, Interpunktion, Accentuation gewandt. — 2) *H. A. Schott* († 1835), der Griechische Text mit einer neuen zur Seite stehenden Lateinischen Uebersetzung. In der ersten Aufl. (Leipz. 1805) ist der Griechische Text der Griesbach'sche, von dem er sich in den folgenden Ausgaben (1811. 1825) öfters entfernt hat, besonders nach inneren Gründen; die 4. Ausg. (1839) mit auserlesenen Varianten, ist von 2. Kor. an bearbeitet von *Baumgarten-Crusius.* — 3) Von *J. A. H. Tittmann* († 1831) eine Stereotypausgabe, Leipz. 1820 und 1824; später neu herausgegeben von *Aug. Hahn* 1840, der den Text einer neuen Recognition unterworfen und eine Auswahl von Varianten hinzugefügt hat, nach Griesbach, Knapp, Scholz, Lachmann, mit Bemerkung auch der Lesarten des text. rec., dem er für seinen eigenen Text zu viel einräumt. [Eine neue stereotypirte Handausgabe von *Hahn* erschien zu Leipz. 1861.] — 4) Von *J. S. Vater* († 1826) Halle 1824; der Text eine Recognition des Griesbach-Knapp'schen, mit einer Auswahl von Varianten, exegetisch-krit. Anmerkungen und Registern über geographische, geschichtliche Gegenstände etc. — 5) Von *Ad. Göschen,* mit Vorrede von *Lücke,* Leipz. 1832; der Knapp'sche Text mit einer neuen Latein. Uebers. und den abweichenden Lesarten von Griesbach u. Lachmann. — 6) *K. G. W. Theile,* Stereotyp-Ausg. Leipz. 1844, als neue Aufl. des Knapp'schen N. T., wie die 6. Aufl. 1856; 7. Aufl. 1858. Der Text ist ganz der Knapp'sche, sonst mit manchen Veränderungen; der Text ist in zwei Columnen gedruckt, mit Parallelstellen; angehängt auf 70 Seiten eine „Annotatio critica", mit Varianten des recipirten Textes, verschiedener Hauptausgaben und der ältesten Handschriften [8. Aufl. 1865. 16. nebst einem Appendix Tischendorfii de cod. Sinaitico]. — 7) Von *Ph. Buttmann,* dem Mitherausgeber der grösseren Lachm. Ausg.: N. T. graece ad fidem potissimum cod. Vatic. B recens., var. lectiones cod. B, textus rec., editionum Griesb. Lachm. Tisch. integras adjecit. Leipz. 1856. kl. 8., stereotyp. (18 Sgr.); 2. Ausg. 1860; 3. Ausg. 1865. [Supplement hierzu: Recensus omnium locorum, quibus codex Sinait. discrepat a textu editionis N. T., cui est titulus: N. T. graece etc. Leipz. 1865. VIII u. 123 SS.]. Den Text des Cod. Vat. hat er aus der grösseren Lachm. Ausg. genommen, und ihn nur da verlassen, wo (innere) Gründe dessen Lesart als falsch erkennen lassen, wo er anderen alten Handschriften gefolgt ist; bei Defecten des Cod. B lässt er den Cod. Alex. dessen Stelle einnehmen. [Noch mehr an den Cod. Vat. sich anschliessend ist die mit Uncialen gedruckte Ausg.: N. T. graece ad fidem cod. Vat. recens. *Ph. Buttmann.* Berl. 1862. gr. 8. Vgl. oben §. 269. — 8) *N. T. textus Stephanici A. D. 1550. Accedunt variae lectiones editionum Bezae, Elzeviri, Lachmanni, Tischendorfii, Tregellesii. Curante *F. H. Scrivener.* Cambridge 1859. Von demselben Verfasser sei hier erwähnt: *A plain introduction to the Criticism of the New Testament. For the use of Biblical Students. Cambridge u. London 1861.

Von der von *Stier* und *Theile* herausgegebenen *Polyglottenbibel zum praktischen Handgebrauch* (s. Einl. i. A. T. §. 366) enthält Bd. 4 das Neue

Test., und zwar den Griechischen Text nach Elzevir, mit Varianten neuerer Ausgaben und einiger Uncialhandschriften, den Lateinischen Text der Vulgata und Luthers Deutsche Uebersetzung nebst Varianten einiger neuerer Deutscher Uebersetzungen. Eine Zugabe zur 4. Ausg. dieses 4. Bds. enthält die Abweichungen des cod. Sinait., auch besonders erschienen unter dem Titel: Collatio textus graeci edit. polygl. cum Novo Test. Sinaitico. 6 Bogen. Eine 5. Ausg. des N. T.'s hat 1875 zu erscheinen begonnen.

I. Register der besprochenen Stellen des N. T.'s.*)

Seite

Matthäus.

Composition 345
1. 2 (Kindheitsgeschichte) 304. 333. 345 vgl. 295
1, 25 626
3, 13—17 292
4, 1—11 293
4, 18—22 304
4, 21 f. . . . . 163 vgl. 175
5—8 (Bergpredigt) 308. 316. 345
5, 3 ff. 25 f. 307
5, 17 ff. . . . . 326 vgl. 342 f.
6, 7. 16 318
6, 9—13; 7, 11 307
6, 11 313
8. 9 320
8, 2 f. 291
8, 5 ff.; 28 ff. 307
8, 16 290
9, 1 ff.; 27 ff. 316
9, 9 . . . . . 109. 331
9, 18—26 307
10. 11 308
10, 5 f. 326. 328
10, 36; 11, 29 b 321
11, 10 314
11, 21—24 306
12, 18 f. 321
12, 22—45 304
12, 43—45 307
12, 46 ff.; 13, 55 626
13 308
13, 10 ff. 34 225
13, 19 291
13, 54—58 . . . . . 304. 317
14, 3—12 316
14, 22—16, 12 316
14, 22 ff. . . . . 236 vgl. 238
18 308
20, 29—34; 21, 2 ff. 307
21, 1 291
21, 41 318
22, 16 292
23—25 308
22, 41 ff. . . . . 226 ff.
23, 35 320
23, 37 f. . . 205 f. vgl. 208 f. 315
24, 15. 29 319
24, 6—8; 15—22; 29—31 319 Anm. vgl. 345
26, 6—13 304
26, 17. 19 f. 201
27, 46 f. 318
27, 56 . . . . . 162. 625. 627

Marcus.

Composition des Ev. 297 ff. vgl. 344 f.
1, 1 . . . . . 108. 295 vgl. 345
1, 2 345
1, 9—11 . . . . . 292 f.
1, 12. 13 . . . . . 293 f. 345
1, 16—20 304
1, 19 f. 163. 175
1, 1—20 345
1, 27 vgl. 7, 8; 10, 19 . . 341 f.
1, 32 ff. . . . . 290 vgl. 340
1, 40 ff. 291
2, 9. 12 333
2, 14 110
3, 17 164

*) In den Registern wird nach Seitenzahlen citirt, im Inhaltsverzeichniss nach Paragraphen.

Seite

3, 19 (eine Lücke) 345
3, 31 ff. . . . . 625 f.
4, 11. 33 f. 225
4, 15 291
4, 18—22 317
6, 1—6 304
6, 3 . . . . . 295. 625
6, 37 333
6, 45 ff. . . . . 236 vgl. 238
7, 32 ff. 8, 22 ff. 294. 341
11, 1; 12, 14 . . . . . 291 f.
11, 9 333
14, 3 ff. 304. 333
14, 12. 16 f. 201
14, 65; 15, 8 f. 16, 9 333
15, 21 . . . . . 212. 335
15, 40. 16, 1 . . . . . 625. 627
16, 9—20 . . . . . 336 f.
16, 12 f. . . . . 294 vgl. 337

Lucas.

Composition 346
1, 1 ff. (Proömium) . . 60. 142. 148. 154. 309. 322. 346. 385
1, 5 ff.; 2 (Kindheitsgeschichte) 304. 330 vgl. 295. 346
1, 68—79 323
2, 7 626
3, 1—9, 51 346
3, 21. 22 . . . . . 292 f.
3, 23 ff. 327
4, 1—13 293
4, 16 ff. . . 160. 304 vgl. 317. 324
4, 31 . . . . . 160 f.
4, 38 f. 324
4, 40 . . . . . 290 f. vgl. 340
5, 1—11 . . . . . 304. 317
5, 9 ff. 163. 175
5, 12 291
5, 17—39 316
5, 27 f. 110
6, 15 f. (Apostelverzeichniss) . 628
6, 20 ff. (Bergpredigt) 308 vgl. 316. 345
7, 1—10 307
7, 11—8, 3 346
7, 11—17 346
7, 18—35 346
7, 27 314
7, 31 807
7, 36—50 304
8, 10 225
8, 12 291
8, 19 . . . . . 625 f.
8, 22—9, 50 316
8, 26 ff. 40 ff. 307

Seite

9, 51—18, 14 . . 316. 324. 346
9, 52 233
10, 1 ff. 327
10, 8 329
10, 13—15 . . . . . 306. 315
11, 2—4. 13 307
11, 3 313
11, 13 307
11, 14—32 304
11, 20. 24 ff.; 12, 58 f. . . . 307
13, 34 f. . . . 205 vgl. 208. 315
16, 16—18 308
18, 15—24, 12 346
18, 35 ff. 19, 30 ff. 307
19, 29 291
20, 21 292
21, 20 ff. 25 ff. . . . 320 vgl. 348
22, 7 ff. 201
22, 17—20 328
23, 26. 56 f. 212
24, 10 627
24, 13 ff. 294. 337
24, 34 329

Johannes.

1, 1 ff. (Logos) . . . . . 244 ff.
1, 3 . . . . . 790 f.
1, 28 242
1, 35 ff. 174
2, 12 625
2, 19 ff. . . . . 231 vgl. 232
4 233
4, 5 242
4, 44 364
5, 2 354
5, 4 . . . . . 369 vgl. 844
5, 8 f. 6, 7 . . 333 vgl. 222 Anm.
6, 15 ff. 236
7, 3 625
7, 5 626
7, 35—8, 11 369. 344 vgl. 831 f. 844
8, 44 239
11, 18 353
11, 51 243
12, 3 ff. 13 . . 333 vgl. 222 Anm.
12, 20 ff. 252
12, 28 ff. 236
12, 32 f. 231
13, 1. 29 201
14, 26 . . . . . 228. 357
14, 31 . . . . . 229. 358
18, 1 355
18, 13 243
18, 15 174
18, 22. 39 333
18, 28; 19, 14. 31 201

Seite

19, 25 625
19, 25. 26 f. 175
19, 35 . . . . . 177. 255
19, 36 . . . . . 219 f.
19, 41 355
20, 14 ff. . . 333 vgl. 222 Anm.
20, 31 . . . . . 358. 363. 366
21 . . . . 254 ff. 176. 281. 369
21, 19 655
21, 24 256

Apostelgeschichte.

1, 1—3 (Vorwort) . . . 382. 142
1, 13. 14 . . . 383. 625. 626. 629
1, 21 f. 389
2, 24. 33 412
4, 13 244
5, 20 94
5, 31 412
5, 34 ff. 413
6. 7 (Stephanus) . . . 411. 403
6, 1. 9 . . . . . 69. 96
7, 58 f. 405
8, 1—3 406
8, 5 404
8, 9—24 . . . . . 650 f. Anm.
9, 1—19 424
9, 19—26 427
9, 20 ff. 27 ff. 408
9, 27 ff. 429
9, 29 . . . . . 69. 96
9, 30 430
10, 21 807
10, 41 390
11, 19—26 405
11, 25—30 430
12 403
12, 25 . . . . . 408. 431
13. 14 . . . . . 401. 432
13, 1 143
13, 6—8 405
13, 9 420
13, 13; 15, 38 135
15 . . 249. 390 ff. Anm. 402. 434 ff. 489. 613. 630. 651
15, 14 411
15, 23 ff. 412. 437. 637
15, 36 . . . . . 439 vgl. 437
16, 1 ff. 6—8 . . . . . 400. 439 f.
16, 9 ff. . . . . 395 ff. 426. 441 ff.
16, 18—40 . . . . . 442 Anm.
16, 37 f. 419
17 . . . . . 442 ff.
17, 5 405
17, 14 ff. 398
18 . . 444. 454 f. 459. 498. 500. 551

Seite

18, 3 422
18, 7 550
18, 24 604
19 . . . 456. 498. 500 vgl. 567
19, 16 405
19. 21. 22 566
19, 22 468
19, 29; 20, 4 696
20, 1 ff. 457. 500. 566
20, 3—28 fin. . . . . 490—497
20, 5 ff. 395. 398
20, 25 . . . . . 411. 547
21, 8 59
21, 17 ff. 165
21, 40 ff. 69
22, 5—16 424
22, 17—21 429
22, 25 ff. 419
23, 16 422
24, 23 . . . 507 vgl. 495 Anm. 2
24, 27 (Felix, Festus) . 495. 499
26, 12—18 424
27. 28 . . . . . 395. 398
28, 16 . . . . . 499 f.
28, 16 ff. 497. 507
28, 30 f. (Schluss) . 384. 414. 548

Römerbrief.

1, 17 b 157
2, 16; 16, 25 . 108. 146 vgl. 162
7, 24 94
10, 5—11, 32 (8, 11—9 fin.) . 157
15. 16 . . . . . 157. 485 ff.
15, 19 460
15, 23—28 477
15, 30 ff.; 16, 1 ff. 23 477
16, 21 . . . . . 477. 143
16, 22 484
16, 25 ff. 485
16, 3—20 . . 419 Anm. 485. 486

I. Korinther.

1, 10—4, 31 . . . . . 461 Anm.
1, 11. 12 . . . . . 462 ff.
3, 5—9 vgl. 4, 6; 16, 12 . . 461
4, 17 vgl. 16, 10 . . 467 vgl. 471
5, 7 214
6, 1 ff. 464
7, 10. (12) 25 . . . . 426. 783
9, 1 vgl. 15, 8 425
9, 5 . . . . . 625. 626
11, 23 426
15, 5—8 . . . . . 425 Anm.
15, 7 . . . . . 629 Anm.
15, 32 457

Seite

II. Korinther.

1, 1 471
1, 8 457
1, 15. 16. 23 . . 459 vgl. 470 Anm.
2, 1 . . . . . 459. 466
2, 1 ff. 3, 1; 5, 12 f. 11, 16 ff. 471
2, 3 f. 469
2, 12 f. 7, 6 ff. 14 . . . . 471 f.
7, 12 469
8, 22 475
10, 9 ff. 11, 16 ff. . 470 Anm. 471
11, 22 419
11, 25 . . . . . 460. 551
11, 32 f. 427
12 . . . . . 426 Anm.
12, 2 ff. 430
12, 14; 13, 1 f. 459
12, 18 471
12, 21 . . . . . 459. 466

Galaterbrief.

1, 15 f. 425
1, 19 . . . . . 624. 627
1, 17 ff. . . . 427. 429 (vgl. 498 f.)
1, 21 430
2, 1 . . . 431 f. 434 ff. 498 f. vgl. 164 f. 651
2, 1—10 . . . 249. 390 ff. Anm.
2, 9 248
2, 11 ff. 438 vgl. 652. 662 f. 392 Anm.
4, 13 487

Epheserbrief.

1, 1 . . . 520. 524 ff. 531 f. 810
3, 1; 4, 1 506
3, 1—6 534
4, 11 . . . . . 59. 107
6, 19. 20 507

Philipperbrief.

1, 13, 4, 22 . . . . . 503 f.
2, 6 ff. 505
3, 5 419

Kolosserbrief.

1, 7 509
2, 1. 2. 5 509
2, 8—23 . . . . . 510 ff.
4, 3 f. 11. 18 . . . . . 506. 507
4, 9. 17 514
4, 10 ff. . . . . 512 f. 515 f.
4, 14 . . . . . 71. 143. 537

Seite

4, 15 532
4, 16 . . . 514 f. 528. 530. 533

I. Thessalonicher.

3, 1 f. 444. 445
4, 15 426
5, 27 449

II. Thessalonicher.

2, 1—12 . . . . . 452 f.
2, 2 . . . . . 450. 451 Anm.
2, 15 . . . . . 449. 452
3, 17 . . . . . 450 ff. 452

I. Timotheus.

1, 3 . . . . . 565 ff.
1, 10 572
1, 20 . . . . . 572 f.
2, 7 . . . . . 574 f.
2, 14. 15 575
3, 1—13 . . . . . 570 f. 572
3, 14 f. 4, 13 . . . . . 566 ff.
4, 12 574
5, 9 ff. . . . . 570 f.
5, 18 . . . . . 575 vgl. 740
6, 20 . . . . . 575 f.

II. Timotheus.

1, 11 574
1, 15 ff. 558
2, 8 . . . . . 108 vgl. 146
2, 17 573
4, 6 557
4, 10 ff. . 560 Anm. 561. 516. 558
4, 14 573
4, 17 f. 558. 564
4, 19 558
4, 20 562

Brief an Titus.

1, 5 550
1, 5. 7 555
1, 9 556
2, 15 574
3, 12 550
3, 13 551

Philemon.

V. 1. 9. 10 507
V. 1. 23 f. 515
V. 2 513

Seite

Hebräerbrief.

2, 3 584
3, 7 ff. 616
9, 1 ff. 590
10, 30 . . . . . 599 f.
10, 34; 13, 18 f. . . . . 582 f.
13, 12 610
13, 23. 24 . . 582 f. 618 vgl. 599

Jakobus.

1, 1 (Zuschrift) . . . . 630 f. 640
1, 12 . . . . . 640 Anm.
2, 14 ff. . . 632. 634 vgl. 635 Anm.
2, 25 . . . . . 639 f.
3, 18 . . . . . 640 Anm.

Judas.

V. 1 642
V. 5—9 671
V. 10 671
V. 17 . . . . . 642. 646. 671
V. 18 . . . . . 672 f.

I. Petri.

1, 1 . . . . . 658 f.
1, 6 f.; 4, 8; 5, 5 ff. 641
1, 8. 14 668
5, 12 . . . . . 659. 661. 667
5, 13 . . . . . 134 ff. 659

Seite

II. Petri

1, 14 . . . . . 279. 680
1, 16 ff. 678
2, 1 ff. 672
2, 4 ff. 11. 12 . . . . . 670 f.
2, 22 677
3, 1 . . . . . 677 vgl. 668
3, 2 ff. . . . . 672 f.
3, 8 677
3, 15 591
3, 15. 16 . . . 678. 739 vgl. 743

I. Johannes.

1, 1—3 684
2, 18 f. 736
4, 2. 3 . . . . . 688 f. 627
5, 7 (8) 689 f. 824. 831 f. 843. 880 f.
2. Joh. 1 693 f. (ὁ πρεσβύτερος) 694
2. Joh. 7 688
3. Joh. 1 693 f. (ὁ πρεσβύτερος) 696
3. Joh. 9 ff. 696

Apokalypse.

1, 1—11, 13 . . . . 707 ff. 710 ff.
1, 1 . . . . . 727 f. 729
1, 2 728
1, 9 728
11, 14—22, 21 . . . 713 ff. 719 ff.
13, 18 715
20, 9 723
21, 14 728

II. Sach- und Namen-Register.

Abgarus 58 vgl. 417, 12.
Accente 794.
Acta Pilati vgl. Apokryphische Apostelgeschichten. Ob sie die Echtheit des 4. Ev. erhärten? 266 f.
Aegypter-Evangelium 374 f.
Aegyptische Uebersetzungen 838 ff.
Aethiopische Uebersetzung 836 ff.
Alcuins Recension der Vulgata 855 f.
Aldinische Ausgabe 881.
Alexandrinischer Dialect 77. Sprache der Alexandrinischen Juden 79 ff.
Aloger über das Ev. Johannis 179 ff. 260 f. Ueber die Apokalypse 260 f.
Alter, F. K., Herausgeber des N. T.'s 891.
Amharische Uebersetzung 838.
Ammonianische Kapitel 796.
Ammonius, Grammatiker 84.
Antichrist 278 Anm. 453. 714. 717.
Apokalypse 697 ff. Ihre hebraisirende Sprache 95. 724. Ihr Verfasser 697—700, nicht der Apostel Johannes in Patmos 171. 728, der Presbyter Johannes 724—730. Abfassungszeit 700. 722—724. Verschiedene Auffassungen derselben 700—706. Zweck und Hauptsinn des Buches 707—722. Kirchliche Anerkennung der Apokalypse 743. 746. 749. 754. 758. 761. 763 f. 768. 771. 772. 773 f. 777. Syrische Uebersetzung der Apokalypse 832. 834. Ihre kanonische Dignität 785.
Apokryphisch, Begriff 737 f. vgl. 770. 774. Apokryphische Schriften: Evangelien 370—382; Apostelgeschichten 414—418. 373 f. 374 Anm.; Briefe 476. 578. 591. 594. 612; Apokalypsen 730 ff. vgl. 749. 757. 759. 766.
Apollinaris, Claudius 216. Im Chron. pasch. 217 Anm. 262. 742.
Apollo 245 f. 461 f. 603—608.
Apostelconvent 435 f. vgl. 390 ff. Anm. 249 f. Anm.
Apostelgeschichte 382—414. Verfasser 382. 407. Titel 382. Inhalt 382 f. Schluss 384. 414. Abfassungszeit 384. 414. Veranlassung und Zweck 384 ff. Keine Tendenzschrift 386—390. 390 ff. Anm. Quellen 391—404. Die „Wirstücke" 393 ff. Quellenbenutzung und geschichtlicher Charakter 404 ff. Kirchliche Anerkennung 743. 748. 753. 757. Kanonische Dignität 783.
Apostolische Schriften. Ihr Inhalt im Gegensatz zu dem der Evv. 54. Benennung 54. 56. 748 vgl. 755 Anm. Zahl 54 f. Reihenfolge 55. Kirchl. Anerkennung 742 ff. 748 ff. etc. Kanonische Dignität 783.
Arabische Uebersetzungen 845 ff.
Aretas 428.
Armenische Uebersetzungen 842.

Athanasius 762. Ep. festal. (Opp. I, 961) 735. Synopsis (Opp. II, 126 sq.) 735.
Augustin 11. Ueber den Hebräerbr. 595. Ueber den Kanon des N. T.'s 767 ff.
Ausgaben des griech. N. T.'s. 878 ff.
Barnabas. In Verbindung mit Paulus 429 ff. Trennt sich von Paulus und geht nach Cypern 439. Nicht Verfasser des Hebräerbriefes 600. 602 f. Ob Barnabas das 4. Ev. bezeugt? 279. Sein Brief 602. 813. 741 Anm. citirt Herrnworte nicht nach unseren Evv. 740, aber auch eine Matthäusstelle als Schriftwort 740 Anm. Kirchl. Anerkennung desselben 752. 755. 759. 766. 787.
Baschmurische Uebersetzung 841.
Basilides und das 4. Ev. 265.
Baur, F. Chr. v. Uebersicht und Charakteristik seiner Leistungen 30 ff. 45. 48. 638 Anm. Ueber Ev. Matth. 126. 343. Ev. Marc. 289. Ev. Luc. u. Marcion's 151 f. 33 Anm. Ev. Joh. 183. Apostelgesch. 386 Anm. u. s. w.
Bengel, J. A. Bemühungen um Textkritik 19. Gnomon 100. Zur Apokalypse 704 f. Stellung zum textus recept. 802. Klassificirung der Handschriften zu Familien 869. Ausgaben des N. T.'s 886 f. Sein apparatus criticus ebend.
Bentley, R. Sein apparatus 811. 818 f. 886.
Berthold, L. Seine Einleitung 24 f. Ueber die Reden im 4. Ev. 357 f.
Beza. Sein Codex 815 vgl. 817.
Birch, Andr. Collation des C. Vat. 811.
Böttger, Heinrich, Gegner der Tübinger Schule 37.
Bretschneider, K. G. bestreitet die Echtheit des 4. Ev. 181 f. Ueber die Reden Christi im 4. Ev. 226 f. 231 etc. Sein Lexicon 99.
Brüder des Herrn 624 ff. 642 f. Kanon. Dignität ihrer Briefe 783 f.
Cajetan unabhängig von der Tradition in seinem Urtheil über die Entstehung einzelner bibl. BB. 12 vgl. 775.
Cajus, Presbyter, über den Hebräerbrief 594; über die Apokalypse 698. 745 Anm. 768.
Calmet, Augustin. Einleitung 17.
Calvin urtheilt unabhängig über den Ursprung einzelner bibl. BB. 12. Sein Urtheil über den Hebräerbr. 776.
Canones apostolici enthalten Can. 85 ein Verzeichniss der kanonischen Schriften 762 vgl. 768.
Canones Eusebiani 796.
Canonicae epistolae = katholische Briefe 622.
Carensis, Hugo, führt im saec. 13 unsere Kapitel-Eintheilung ein 798.
Cassiodor behandelt isagogische Materien 11.
Celsus Zeuge für das Ev. Joh. 276.
Cerinth nach der Meinung der Aloger Verfasser des 4. Ev. 179. Ob er im Ev. Joh. und in dem I. Briefe Joh. bekämpft wird? 367. 687 ff. Sein Evangelium 374.
Chemnitz über die Apokryphen des N. T.'s 774.
Clemens VIII., Papst, sorgt für Herausgabe der Vulgata 858.
Clemens Al. Nachweisungen des Ursprungs der BB. des N. T.'s 10. Ueber Matthäus 112 etc. Ueber den Hebräerbr. 591. 600 etc. Ausleger der katholischen Briefe 648 vgl. 104, 20. Zeuge für den Kanon der alexandrin. K. 744.
Clemens Rom. macht Gebrauch vom Hebräerbr. 590 f., schreibt ihn aber nicht dem Paulus zu 595 f., hat ihn auch nicht selbst geschrieben 601. Seine Briefe. Abfassungszeit des I. (echten) Briefes 547 Anm. Clem. ep. I, cap. V 541 Anm. 541 f. vgl. 655. τέρμα τῆς δύσεως 544 ff. vgl. 546 Anm. Abfassungszeit des II. (unechten) Briefes 740 Anm. Beide Briefe finden sich in Cod. A 809. Sie werden den BB. des N. T.'s

gleichgestellt von den Canones apost. 766. Sie sind indess vom Kanon auszuschliessen 787. Kirchl. Anerkennung des I. Briefes 752. 755. 759.
Codices des N. T.'s: die wichtigsten und ältesten A. B. C. ℵ. 808. A, Alexandrinus 808 f. vgl. 791. ℵ, Sinaiticus 812 ff. 211 Anm. B, Vaticanus 810 vgl. 790. 794. Vaticanus der Apokalypse (No. 2066) 812 Anm. Vaticanus jungen Datums der Apg. u. Briefe (No. 298) 825. C, Ephraemi 814. D, Cantabrigensis (Evv. u. Apg.) 815 f. D (bei Lachm. *d*) Claramontanus (Paul. BBr.) 817. E, Basileensis (Evv.) 819 f. vgl. 793. E, Laudianus (Apg.) 816 f. E, Sangermanensis (Paul. BBr.) 817 f. F^a, Coslinianus (Evv. Apg. Paul. BBr.) 822. F, Augiensis (Paul. BBr.) 818 f. G, Börnerianus (Paul. BBr.) 818 vgl. 819. H, Coislinianus (Paul. BBr.) 821. J, Palimpsest-Fragm. (Evv. Apg. I. Kor. Tit.) 823. K, Cyprius (Evv.) 819. L, Imp. Paris. No. 62 (Evv.) 820. M, Uffenbachianus (Hebrbr.) u. Harlejanus no. 5613 (Korbbr.) 822 f. N (früher J. N. *Γ*), Cottonianus (Evv.) 821 f. N^b, Syr. Palimpsest-Fragm. (Ev. Joh.) 823. P u. Q, Wolfenbütteler Ev.-Fragm. 820 f. R, Nitrische Fragm. des Luc. 823. S, Vaticanus (Evv.) 789. T, griechisch-sahidische Fragm. der Evv. 821. W (od. W^a) W^b u. W^c, Fragm. der Evv. 822 u. Anm. 2. Y, Barberinische Fragmente des Ev. Joh. 822. Z, Dublinensis (Matth.) 815. *Γ*, Tischendorfianus IV (Evv.) 823 f. *Δ*, Sangallensis (Evv.) 819. *Θ*, Tischendorfianus I (Matth.) 822. *Λ*, Tischendorfianus III (Evv. Luc. u. Joh.) 823. Monfortianus (N. T.) 825. Ravianus (N. T.) 824. Codd. Barberini 825 f. Velezianische Lesarten 826.
Codex argenteus 863 f.
Codices der Itala 852 f.
Codices der Vulgata 860 f. vgl. 274 Anm.
Codices puri, mixti, bilingues; graeco-latini 806. Codd. biling.: T mit ägyptisch-thebaischer Uebersetzung 821 vgl. 840; gothisch u. lateinisch 820 vgl. 840. Codd. graeco-latini (D Evv., E Apg., D paul. Br., E paul. Br., F paul. Br., *Δ* Evv.) 815 ff. (W^c Evv.-Fragmente) 822 Anm. Streit über den kritischen Werth der Codd. graeco-latini 806 f.
Colinäus, Simon, Ausgabe des N. T.'s 881.
Concordanzen 98.
Constitutiones apostolicae, ihre kirchl. Anerkennung 759. 766.
Correctorien der Vulgata 856.
Credner, K. A. Einleitung und Schriften zur Einleitung 27 f. Ueber das Petrusev. 372 f. Ueber Tatians diatessaron 275 u. A.
Cursivschrift 779.
Cyrill v. Alexandrien. Sein Glossar 85.
Cyrill v. Jerusalem. Sein Verzeichniss kanonischer BB. 762 hält die Apokal. nicht für kanonisch 763.
Davidson, Verfasser des 2. Bds. von Horne's Einleitungswerk 52. Seine Einleitung in's A. T. 53.
Dietlein, W. O., Gegner der Tübinger Schule 37.
Dionysius Alexandrinus, Vertreter einer kritischen Richtung unter den Vätern 10, erklärt die Apokalypse für das Werk eines vom Evangelisten verschiedenen Johannes 698 vgl. 725. 730 Anm. 755.
Doketismus, ob in den Johanneischen Schriften bekämpft? 367 f. 687 ff.
Ebjoniten. Ihr dogmatischer Standpunkt nach Baur 31, nach Bleek 119. Sie brauchen nur ein aramäisches Matthäusev. 119 vgl. 370 Anm. Sie verwerfen die paul. Briefe und die Apg. 743. Dagegen haben sie eine eigene Apg. 743 vgl. 415. 374 Anm. Ueber die Differenz des Standpunktes der Urapostel von dem der Judenchristen, Ebjoniten 320 ff. Anm.
Ebrard, J. H. A., Vertheidiger der Ueberlieferung 38 über die synopt. Evv. 349 u. A.
Ecclesiastici, libri bei Ruffin 737, bei Hieronymus 770.

Eichhorn Einleitung 23 f. hält das Luc.-Ev. Marcions für eine der von Lucas benutzten Quellenschriften 150, leitet die Entstehung der Synoptiker aus einem Urevangelium ab 286, hält die Apokal. für eine Schrift des Apostels Joh. 699 u. A.
Elzevirische Ausgaben 883 f.
Epheserbrief. Abfassungszeit 506 ff. vgl. 536 f. Gründe für Zweifel an der Echtheit des Br. 519—522. Gegengründe 522—524. Aber der Brief ist nicht nach Ephesus gerichtet (Ueberschrift u. Zuschrift des Briefes) 524—527. Wahrscheinlich ein Rundschreiben, das zunächst oder mit nach Laodicea gerichtet ist 527—531. Erledigung der Schwierigkeiten dieser Annahme 531 ff. Kolosserbrief früher geschrieben 533. Moderne Bedenken gegen die Echtheit des Briefes 534 ff. Seine kanonische Dignität 783 vgl. 786.
Ephesinische Gemeinde 455. 456 f. 479 vgl. Anm. 520 ff. 569 ff.
Epiphanius, sein Verzeichniss kanon. Schriften 762 vgl. 766.
Erasmus freies Urtheil über manche Bestandtheile des Kanons 12 vgl. 775, benutzt für seine Ausgaben des N. T.'s die Kirchenschriftsteller 867, seine Ausgaben des N. T.'s 880 f.
Erlanger Schule (Hofmann, Luthard, Schott u. A.) vertheidigt die kirchl. Ueberlieferung über den Kanon 39 f.
Etymologicum magnum 85.
Eusebius von Cäsarea über den Kanon des N. T.'s 756 ff. lässt im Auftrage Constantins 50 Pergamenhandschriften für die KK. von Constantinopel anfertigen 804. Seine Mittheilungen über die Apostel und deren Schriften s. unter Clemens Alex., Dionys. Al., Hegesipp., Papias u. s. w.
Euthalius führt die stichometrische Schreibweise ein 791 f., fügt auch die Accente bei 794, findet die κεφάλεια in den Paul. BBr. schon vor und verfertigt sie zur Apg. u. den kathol. BBr. 797, theilt die Apg. und BBr. in 57 ἀναγνώσεις 799. Die Unterschriften der bibl. BB. bei Euthalius 801.
Evangelien im Allgemeinen. Entstehung und Entwicklung der evangel. Schriftstellerei 59 ff. Nach kleineren Aufzeichnungen folgt ein Urevangelium, das unseren Synoptikern vorausging 308 ff. Zahl, Inhalt, Reihenfolge der kanonischen Evv. 54 vgl. 106. Ihre Benennung 106 ff. 748 vgl. 755 Anm. Ihre kanonische Vierzahl 747 vgl. 259. Vergleichung der vier Evv. unter einander 189 f., besonders der Synoptiker unter einander 190 ff. und der Synoptiker mit dem Ev. Joh. 197 ff. Ihr sprachliches Colorit 94 f. Ihre kirchl. Anerkennung 739 ff. 746 f. 753. 757. Ihre kanonische Dignität 781.
Evangelisten 59. 107 f. 310.
Evangelistarien, Zusammenstellungen der kirchl. Vorlesestücke aus den Evv. 800.
Ewald, H., zur Charakteristik seiner Leistungen 40 f., seine Ansicht über das Ev. Joh. 187, über die Entstehung der synopt. Evv. 287, die Apokal. 706. 730 u. A.
Feilmoser, kathol. Isagogiker 51.
Fell, engl. Theol., sammelt den kritischen Apparat 801. Ausgabe des N. T.'s 884.
Fritzsche deutet ἑρμηνευτής in Betreff des Marcus falsch 136 f.
Galatische Gemeinden, wo sie zu suchen sind? 440 Anm. 486.
Galaterbrief, Abfassungszeit 487. Veranlassung 488 f. Inhalt 489 f. Echtheit 490. Ob eigenhändig von Paulus geschrieben 490 vgl. Anm.
Gelasius I., B. von Rom, decretum 767.
Georgische Uebersetzung 844.
Gerhard, Joh. führt die Benennung libri canonici secundi ordinis ein 776 f.
Gieseler, Traditionshypothese 30. 283.
Glass, Philol. sacra 97.

Gnostiker, ob ihre Citate aus dem 4. Ev. in den Philosophumena dessen Echtheit erhärten? 264 ff.
Gothische Uebersetzung 862 ff.
Grammatiken der neutestamentl. Sprache 97.
Gregor von Nazianz, sein Schriftverzeichniss 762, sein Urtheil über die Apokalypse 763, über den Hebräerbr. und die kathol. BBr. 764 f.
Griechische Sprache, geschichtl. Entwicklung derselben 75 ff. Weite Verbreitung derselben 77 ff. vgl. 64. 66. 68. 838 f. 848. Gräcität des N. T.'s 82 ff. Colorit ihres Stils 94 f. Hülfsmittel zum Verständniss 84 ff. 96 ff.
Griesbach versucht die ursprüngliche Gestalt des Textes herzustellen 21, sein Recensionssystem 869 f., seine Ausgaben 889 f. 892 f., benutzt die Citationen der Kirchenväter für die Feststellung des Textes 867, seine Ansicht über den Marcus 289. 336 f. Anm. 338 ff.
Grimm, C. L. W., sein Lexicon 99 vertheidigt die Echtheit der beiden Thessalonicherbriefe 453 Anm., seine Ansicht über die Leser des Hebräerbriefes 613 Anm. etc.
Grotius, Hugo, urtheilt selbständig über den Ursprung einzelner BB. des N. T.'s 14, hält den II. Thessal.-Br. für früher als den I. 449.
Guericke, seine Einleitung und Beiträge zur Einl. 28 f., vertheidigt die Ueberlieferung 38 u. A.
Hahn, Aug., hält das Ev. Marcions für einen verstümmelten Lucas 151, seine Ausgabe des N. T.'s 899.
Handschriften, Griechische 803 ff. Vorzug der älteren 877 f. Vgl. Codices und zu den einzelnen Uebersetzungen.
Hänlein, H. K. Al., seine Einleitung 23.
Hase, C., über die Tübinger Schule 35 Anm., bestreitet den Aufenthalt des Petrus in Rom 654 Anm., schreibt das 4. Ev. und die Apokalypse dem Apostel Joh. zu 729 Anm.
Hebräerbrief 579 ff. ursprünglich griechisch geschrieben 580 vgl. 66. 68. 95. Trotz anscheinender Gründe 580 ff. nicht von Paulus verfasst 584 ff., auch nicht von einem Falsarius im Namen Pauli, oder von Lucas, Clem. Rom., Barnabas, Silas 598 ff., wahrscheinlich von Apollos 603 ff. Streitfrage über die ersten Leser 608 ff. Zeit u. Ort der Abfassung 616 ff. Kirchl. Anerkennung des Briefes 750. 754. 758. 761. 764. 769. 773. 775. 776. Seine kanonische Dignität 784 f. Ob eine Berührung von Hebr. 11, 35 mit Jac. 2, 25? 639 f. auch Anm. Der Hebräerbr. im Cod. Claramontanus 817.
Hebräerevangelium ist weder Grundlage noch Original unseres griechischen Matthäusev., sondern eine Ueberarbeitung desselben 127 ff., wahrscheinlich das aramäische Matthäusev., das Papias bezeugt 133 vgl. 331 ff., nach Hilgenfeld das Urevangelium 132 Anm., nach der Ansicht Baur's und der Tübinger Schule die Grundlage unseres Matthäusev. 125 f. Es findet sich von Justin in seinen Evangeliencitaten neben den kanonischen Evv. benutzt 271. 372. Aus dem Hebräerev. stammt der Abschnitt Joh. 7, 53—8, 11 369. Kirchl. Anerkennung desselben 752. 757. 766. Es ermangelt der kanonischen Dignität 782.
Hebraisten oder Hellenisten 72 ff.
Hebräisch-aramäisches Element der neutest. Sprache 80 f. 87 ff. Hülfsmittel 96.
Hegesipp (bei Euseb.) über Jakobus, den Gerechten 624 vgl. 628 Anm. 629, über Judas 643 gebraucht das Hebräerevangel. 742.
Heidegger, J. H., sein enchiridion biblicum 14.
Hellenistisch, Bezeichnung der neutestam. Sprache 95 f.
Hellenistische Juden 68 f.
Herder über die Apokalypse 705.
Hermas, Pastor des, sein Ursprung nach dem Canon Muratori 787 Anm. Kann danach keine kanonische Dignität beanspruchen 787. Kirchl. Anerkennung 752. 755. 759. 766. 770. Sein griech. Text 813 vgl. 731.

Hesychius, Grammatiker 84 f.
Hesychianische Recension des Textes des N. T.'s 871.
Hieronymus, seine Urtheile über bibl. BB. maassgebend für die alte K. 11. Nach ihm der Hebräerbr. im Abendland für nicht paulinisch angesehen 595. Zeuge für den Kanon der abendländischen K. 768 ff. Seine lateinische Uebersetzung des N. T.'s 854 ff.
Hilgenfeld, A., zur Charakteristik seiner Leistungen 48 ff. Ueber die Evv. 49 f. vgl. 132 Anm., über die synopt. Evv. 344. Vertheidigt den Aufenthalt des Joh. in Kleinasien 167 Anm. ff., des Petrus in Rom 654 Anm., über das Ev. Joh. 183 f., über Joh. 8, 44 239 etc.
Hippo Regius, Concil a. 393 setzt Kanon 36 das Verzeichniss der kanonischen Schriften des N. T.'s fest 767.
Hofmann, J. Chr. K. von, und die Erlanger Schule 39 f. etc. etc.
Holtzmann, Hauptvertreter der Marcushypothese 288. 290. 344 ff. 351, über das Ev. Joh. 184, über Epheser- u. Kolosserbr. 536 etc.
Homilien des Pseudo-Clemens citiren das 4. Ev. 266. vgl. 269 f. 271 f.
Horne, englischer Isagogiker 52.
Hug, katholischer Isagogiker 50 f., seine Ansicht über die Entstehung der synopt. Evv. 285, über die Recensionen des Textes des N. T.'s 870 f.
Jakobus Alphäi, nicht zu verwechseln mit Jakobus, dem Gerechten, dem Bruder des Herrn 624, vielleicht ein Verwandter Jesu 627, vielleicht aber nicht identisch mit Jakobus, Sohn des Klopas 627 Anm.
Jakobus, Bruder des Herrn 623 f. 625 ff., kein Apostel 626, bekehrt durch die Auferstehung 629. Haupt der Gemeinde in Jerusalem 630. Seine Haltung auf dem Apostelconvent 436 vgl. 390 Anm. ff. Sein Eingreifen in Antiochien 392 Anm. f. Stirbt durch Ananus 630. Jakobus in der Apostelgeschichte der Ebioniten 415 vgl. 403 Anm. Concipient des apostol. Sendschreibens Apg. 15, 23—29 637 vgl. jedoch 412 Anm. Sein Brief eröffnet die Reihe der kathol. BBr. 619. Addresse 630 f. Zeit u. Ort der Abfassung 631 ff. vgl. jedoch 632 Anm. ff. Inhalt 634. Verhältniss zur Lehre des Paulus (Jac. 2, 14—26) 634 ff. u. Anm. 635 ff. Grăcität des Briefes 636 vgl. 95. Echtheit 638 ff. 2, 25 kein Citat aus dem Hebräerbrief 639 u. Anm. Kirchl. Anerkennung 751. 753. 758. 761. 763 vgl. 765. 768. 773 f. Seine kanon. Dignität 784.
Jambi ad Seleucum 762 f.
Jesus hat nichts Schriftliches hinterlassen 57 f. Seine mehrmaligen Festreisen 190 ff. 205 ff. Todestag Jesu 200 ff. 209 ff. Reden Jesu 199 ff. 223 ff. Seine Weissagungen 230 ff. Seine Wunder 234 ff.
Ignatianische Briefe 165 f. eignen sich nicht als Zeugen für das Joh. Ev. 277. Ihre kirchl. Anerkennung 755. 766.
Innocenz I., B. von Rom, sein Verzeichniss kanonischer Schriften 667.
Interpunktion im N. T. 789 ff.
Johannes, der Apostel, sein Leben nach den Angaben des N. T.'s, abgesehen von seinem Ev. 162 ff. Nach den Kirchenschriftstellern in Kleinasien 165 ff. erreicht ein hohes Alter 170. Ob nach Patmos verbannt? 170 f. Im 4. Ev. der Lieblingsjünger 172 f. Notizen des 4. Ev. über Johannes 174 ff. — Sein Evangelium will für eine Schrift des Johannes gelten 176 ff., muss schon vor saec. 2 med. als apostol. Schrift verbreitet sein 177, bezeugt seit Ende saec. 2 178, bestritten von den Alogern 179 f. Verhandlungen über die Echtheit seit Bretschneider 181—189. Erweis der Echtheit des Joh. Ev. 205 ff. Für die Echtheit sprechen die mehrfachen *Festreisen* Jesu 205 ff., die richtige Angabe des *Todestages* Jesu 209 ff., nicht gegen sie die *Passahstreitigkeiten* 215 ff., auch die *Reden Jesu* und der übrigen Personen im 4. Ev. lassen sich als echt begreifen 223 ff., besonders die *weissagenden Aussprüche* Christi bezeugen die Echtheit 230 ff. Aus dem *Mangel an Anschaulichkeit* der Geschichtserzählung 232 f., aus den *Wunderberichten* 234 ff., aus der *hellenischen* und *theologischen Bildung*

des Verfassers 238 ff., z. B. der Anwendung der *Logoslehre* 244 ff., dem *universalistischen Geiste* des Ev. 248 ff., aus der *Absichtlichkeit*, mit der der Evangelist die Wahrheit seines Zeugnisses verbürgt 252 ff., lassen sich keine Instanzen gegen die Echtheit ableiten. — Auch der *Schluss* cap. 21 254 ff. und die äusseren Zeugnisse verbürgen die Echtheit 258—281. — Zeit und Ort der Abfassung 353 ff. Quellen desselben 355 ff. vgl. 229 Anm. 232 Anm. Zweck des Evangel. 358 ff. Veranlassung der Abfassung 363 ff. Es ergänzt den Bericht der Synoptiker 365 f., keine Polemik beabsichtigt gegen Cerinth 367, gegen Doketen 367, gegen Johannesjünger 368, eher gegen Schlaffheit und Lauheit im Glauben und ebionitische Christologie 368. Verhältniss des 4. Ev. zur Gnosis 267 f. 239. 369. Integrität des Ev. 281. 369. Kirchl. Anerkennung 742. 746 ff. Kanonische Dignität 781. — Erster Brief 682 ff. vom Evangelisten verfasst 682 f. vgl. 278 f., echt 683 f., ob ein Brief und ob eine selbständige Schrift? 684 f. Verfasser und Leser in Kleinasien 686. Zweck des Briefes 687 ff. Abfassungszeit 685 f. Kirchl. Anerkennung 746 Anm. 748 ff. Kanonische Dignität 783. Zweiter und dritter Brief wol auch vom Apostel, nicht vom Presbyter 690 ff. Nach Baur von einem dritten Pseudojohannes 694 Anm. Empfängerin und Inhalt des II. Briefes 694 f. Empfänger und Inhalt des III. Briefes 696 f. Abfassungszeit 695 f. 697. Kirchl. Anerkennung 622. 746 Anm. 751 Anm. 751. 753. 758. 763. 765. 768. 772 vgl. 831. Kanonische Dignität 783. Vergleichung des Ev. und der BBr. mit der Apokalypse 724 ff. Ein verloren gegangener Br. des Johannes 696.

Johannes, Presbyter, Gewährsmann des Papias 113. 137 ff. Ob Verfasser des II. und III. Br. Joh.? 690 f. Verfasser der Apokalypse 698 f. 727 f. 730 Anm.

Johannesjünger, ob im Ev. Joh. bekämpft? 368.

Jota postscriptum und subscriptum 794 f.

Irenäus gibt schon Nachrichten über die Entstehung bibl. BB. 10. Sein Zeugniss über Polykarp, die kleinasiatischen Presbyter und den Aufenthalt des Johannes in Kleinasien 167. Zeuge für die Echtheit des 4. Ev. 259. Erklärt sich III, 11, 9 gegen die Aloger 179. 180 Anm. 260 Anm. Citirt keine Stelle aus dem Briefe an Philemon und aus dem Hebräerbr. 593 vgl. 749, auch nicht aus dem des Judas 751. Zeuge für den Kanon am Ende des 2. saec. 744 ff.

Itala, vorhieronymianische lateinische Bibelübersetzung 848 ff.

Judas, Bruder des Herrn 625 ff. 642 ff. Sein Brief, Inhalt, Zweck, Abfassungszeit 644 f. vgl. 645 f. Anm., benutzt Jüdische Apokryphen 646 f. Zum Theil nachgeahmt im 2. Br. Petr. 670 ff. Ob echt? 647 f. vgl. 646 Anm. Kirchl. Anerkennung 746 Anm. 751. 753. 758. 763. 765. 768. 772. 773 ff. Kanonische Dignität 784.

Judenchristen, ihr dogmatischer Standpunkt 118 f., sie gebrauchen ein aramäisches, dem Matthäus beigelegtes Ev., das sogenannte Hebräerevangelium 119 f., ihre Stellung zu Paulus auf dem Apostelconvent 435 f. vgl. 390 ff. Anm. Gegner des Paulus in Galatien 438 f., in Korinth 460 f. Die Judenchristen in Jerusalem (oder Rom) nach dem Hebräerbr. 612 ff. Die Leser des Briefes des Jakobus 630 ff. u. s. w. s. auch Ebjoniten.

Junilius, B. in Africa um die Mitte des 6. saec., behandelt isagogische Fragen 11, seine eigenthümliche Eintheilung der bibl. Bücher 771.

Justin, der Märtyrer, ein früher Zeuge auch für das 4. Ev. 269 f. Zeitbestimmung für seine erste Apologie 270 f. Seine apostolischen Denkwürdigkeiten 269. 371. Er benutzt neben den vier kanonischen Evv. das Hebräerev. 372. 271. 741. Seine Evangeliencitate 271 ff. In der Benutzung des 4. Ev. ist er noch spröde 273 vgl. 279. Auf keinen Fall ist das 4. Ev. von Justin abhängig (*Volkmar, Scholten*), sondern die umgekehrte Abhängigkeit findet statt 272 f. Legt die Apokalypse

dem Apostel Joh. bei 698. 730 Anm. 743. Er combinirt häufig Stellen aus verschiedenen Evv. 866 vgl. 271.
Kanon des N. T.'s, seine Geschichte 733. 738 ff. Bedeutung von *κανών*, kanonische Schriften und Kanon als Inbegriff der kanonischen Schriften 733 ff. vgl. 734 Anm. Seine Fixirung durch die Bildung der altkatholischen K. veranlasst 743 f. Anm. Kanonische BB. im Unterschied von *βιβλία ἀντιλεγόμενα* od. *ἀναγινωσκόμενα* oder libri ecclesiastici, von *ἄτοπα* od. *ἀπόκρυφα* 736 ff. vgl. 768. 770. 773 f. 776. Kanonische Dignität der neutestamentl. Schriften 778 ff.
Kapiteleintheilung im N. T. 795 ff.
Karlstadt, Andreas Bodenstein von, richtet die Aufmerksamkeit auf Ungleichheit der kanonischen Dignität der bibl. BB. 772 f.
Karthagische Synoden im J. 397 u. 419 bestätigen die zu Hippo Regius i. J. 393 erfolgte Festsetzung des abendländischen Kanons 767.
Katholische Briefe, welche? 618 f. Sinn dieser Bezeichnung 619 ff., ihre kirchl. Anerkennung 743. 746 Anm. 748. 751. 753. 758. 761. 765 f. 768. 772, ihre kanonische Dignität 783 f.
Katholische Kirche negirt im Tridentinum den Unterschied zwischen proto- und deuterokanonischen Schriften des N. T.'s 775 vgl. 779, erklärt die Vulgata für die authentische Uebersetzung des Grundtextes 857. Katholische Theologen von freierer Haltung in isagogischen Fragen 12 vgl. 775, epochemachend *Richard Simon* 14 ff., neuere Isagogiker 50 ff.
Keim, Theod., zur Charakteristik seiner Stellung 48. Ueber die Entstehung der Synoptiker 350. Anhänger der Griesbachschen Hypothese 341. Streicht den Aufenthalt des Apostel Joh. in Kleinasien 167 Anm. ff. Ueber das 4. Ev. 184. Erklärt die Apokalypse für ein Werk des Johannes Presbyter 168 Anm. 730 Anm. etc.
Kern bestreitet zuerst und vertheidigt später die Echtheit des Jakobusbriefes 639.
Kirchenväter als Zeugen für den Text des N. T.'s 803. 865 ff.
Kirchhofer, Joh., Quellensammlung zur Geschichte des neutest. Kanons 50.
Köstlin, C. R., zur Charakteristik seines Standpunkts 43 f. Combinirt *Ewald's* und *Baur's* Ansichten in Betreff der Entstehung der synopt. Evv. 394. Ueber den Lieblingsjünger 253. Sein Urtheil über die pseudonyme Literatur der ältesten K. 264 Anm. etc.
Kolosserbrief ist in der Römischen Gefangenschaft des Paulus geschrieben 506 ff. vgl. 515 ff. an eine Gemeinde, die Paulus nicht gestiftet hat 509, sondern Epaphras 509, die hauptsächlich aus Heidenchristen bestand 510, welche durch Irrlehrer verwirrt war 510. Charakter der Irrlehrer 510 f. Inhalt des Briefes 512. Echtheit des Briefes 517 ff. vgl. 534 ff. Er ist vor dem Epheserbrief geschrieben 532 f., durch Tychikus überbracht 513. 533.
Koptische Uebersetzungen 838 ff.
Korinthische Gemeinde, gestiftet von Paulus 444 ff. 453 f., von Paulus wieder besucht vor der Abfassung der Briefe 458 ff. Zustände und Schäden des christlichen Gemeindelebens zur Zeit der Briefe 460 ff. Ueber die Apollosparthei 461 Anm. Ueber die Christusparthei 462 Anm. ff.
Korintherbriefe, Abfassungsort und Zeit unserer beiden BBr. 458. Der erste Brief 460 ff. Veranlassung desselben die Schäden des korinth. Gemeindelebens 460 ff., von denen Paulus theils durch seinen Besuch, theils durch einen Brief und eine Deputation aus Korinth, theils durch die Leute der Chloe Kunde erhalten 466 f. Inhalt des Briefes 467. Ueberbringer des Briefes Timotheus 467 doch vgl. 468 Anm. Authentie 468. — Der zweite Brief, Abfassungsort und Zeit 468. Veranlassung 474 f. Inhalt und Echtheit 475 f. Integrität 476.

Korintherbriefe, verlorene a) ein Brief Pauli an die Korinther, der vor unserem ersten erlassen ist 466, b) ein Brief der Gemeinde an Paulus 466, c) ein Brief Pauli, der zwischen unserem ersten und zweiten einzuschieben ist 469 ff.
Korintherbriefe, zwei unkanonische 476.
Kritik, ihre Berechtigung 22 f. 779 f. u. Anm.
Lachmann, Textkritiker 21, gehört zu den Vertretern der Marcushypothese 351, benutzt die Zeugnisse der Kirchenschriftsteller zur Constituirung des Textes 867, macht keinen Gebrauch von den Handschriften der constantinopolitanischen Textrecension 877. Seine Ausgaben 894 ff.
Laodicea, Concil stellt den Kanon der griech. K. nach der Mitte des saec. 4 fest 762.
Laodicenerbrief im Kanon Marcion's 542 f. vgl. 743 Anm. ist nicht unser Br. an Philem. 514 f., wol unser Epheserbr., ein Rundschreiben, das nicht nach Ephesus, aber mit nach Laodicea gerichtet war 524 ff. Schwierigkeiten dieser Annahme und deren Erledigung 531 ff. Soll auch in Kolossä gelesen werden 533. Ob echt? 534 ff. Erwähnt im Cod. Dresdensis 818. — Apokryphischer Laodicenerbrief 578 f. vgl. 753. 772 Anm.
Lateinische Uebersetzungen 848 ff.
Latinismen im N. T. 83, besonders bei Marcus 335.
Lectionarien, Sammlungen der kirchl. Lesestücke 807, ein Evangelistarium in Hierosolymitanisch-syrischer Uebersetzung 836. Anzahl der handschriftlich erhaltenen 804 Anm.
Lightfoot sammelt Erläuterungen aus späteren jüd. Schriftstellern 96.
Lipsius, R. A., über die syrische Recension der Ignatianischen BBr. 166 Anm., vertheidigt die Echtheit des I. Br. an d. Thessal. 453 Anm., über Petrus in Rom 654 Anm. etc.
Logoslehre 244 ff.
Lucas, Verfasser eines Ev. und der Apg. 142, nicht des Hebräerbriefs 600 f., wol ein Proselyt des Thores aus Antiochien 143, in Verbindung mit Paulus, vielleicht schon seit dessen Ankunft in Troas auf der 2. Missionsreise 395 vgl. 400 f. Anm., sicher in Rom 144 f. — Das 3. Evangelium, an dem Paulus keinen Antheil hat 162, das auch nicht von Timotheus verfasst ist 162, seit Ende saec. 2 ihm zugeschrieben 145 f. Verhältniss desselben zum Marcionitischen 146—162 vgl. 33. Verhältniss von Matth. u. Luc. 303 ff. Quellen des Lucas 308 f. vgl. 346 und Verhältniss desselben zu diesen Quellen 320. 322—325. Entstehung des Luc.-Ev. aus dem Urevangelium 315 f. vgl. 346. Abfassungszeit 320 vgl. 348 ff. Religiöser Geist des Ev. 327 ff. vgl. 343. Zweck desselben 329. Integrität 330. Styl 95. Schon benutzt im Hebräerev. 130. Kanonische Dignität 778. 781.
Lucian, Presbyter von Antiochien, revidirt den Text 871.
Lücke vertheidigt die Echtheit des 4. Ev. 188. Ueber die Polemik des I. Joh. Br. 687 ff. Ueber die Apokalypse 699 f. 706. 730.
Luther fällt kühne Urtheile über einzelne Bestandtheile des Kanons 12, z. B. über den Brief Jakobi 634, nimmt I. Joh. 5, 7. 8 nicht in seine Uebersetzung auf 689 f., unterscheidet den Hebräerbr., die BBr. des Jakobus u. Judas, die Apokal. von den kanonischen Schriften 773 f., übersetzt das N. T. aus der 2. Ausgabe des Erasmus 880.
Lutherische Kirche folgt ursprünglich dem von Luther gemachten Klassenunterschied unter den neutest. Schriften 774 f., gibt seit saec. 17 diesen Unterschied wieder auf 776 f.
Lützelberger negirt den Aufenthalt des Evangelisten Johannes in Kleinasien 165 ff., sucht unter dem geliebten Jünger den Andreas 172, versteht Joh. 19, 35 von der Berufung des Verfassers auf fremde Augenzeugenschaft 177.
Mai, Cardinal, Herausgeber des Cod. Vat. 811 f.

Mai, J. H., Isagogiker aus dem Ende des 17. saec. 17.
Manichäer bestreiten die Echtheit des Matthäusev. 122, nehmen Verfälschungen in den andern neutest. Schriften an 756.
Marcion. sein Leben 147 vgl. 271, ob er unsere kanonischen Evv. gekannt? 155 f. 158 f. u. Anm. 268 f. vgl. 741. Sein Evangelium 146 ff. Verhältniss zum Lucanischen Ev. 148 f. Verschiedene Beurtheilung dieses Verhältnisses 150 ff. Erweis der Priorität unseres Lucas 153 ff.—162 vgl. 329. Es hat nur bei den Marcioniten Geltung 370. Marcions Verfahren mit den apostol. BBr. 156, vereinigt 10 Paulin. BBr. zu einer Sammlung 743, sein Kanon 147 vgl. 743 u. Anm. Die Marcioniten behalten den Kanon Marcions bei 147 vgl. 370. 743. S. auch Apostelgeschichte.
Marcus Leben 133 ff. vgl. 660. Nicht Verfasser der Apokalypse 730 Anm. Sein Ev. nach der Ueberlieferung 137 ff. Verhältniss des Ev. Marc. zu Matth. u. Luc. betrachtet auf Grund der Griesbachschen Hypothese 288 ff. Composition des Marcusev. 296 ff. Abfassungszeit 333. Revision der Ueberlieferung über Marcus nach den Ergebnissen der höheren Kritik 334 f. Geschichtl. Bedeutung des Marcusev. 335 f. Integrität 336 f. vgl. jedoch 336 f. Anm. — Kritik der Griesbachschen Hypothese über die Entstehung des Marcus 338 ff. Combination der Griesbachschen Hypothese mit der Tendenzkritik in Beziehung auf Marcus 341 ff. Die Marcushypothese 287 f. vgl. 351 ff. Das Marcusevangelium auf Grundlage der Marcushypothese 344 f. Ob Marcus das Ev. Joh. gekannt und benutzt? 280. 333. Latinismen des Marcus 83. 335. Kanonische Dignität 778. 781.
Marsh, Herbert, übersetzt J. D. Michaelis Einleitung in's Englische 20. Nimmt ein aramäisches Urevangelium an 286. Ueber die Velezianischen Lesarten 826.
Matthäi bemüht sich um Herstellung des ursprünglichen Textes 21, bevorzugt die Constantinopolitanische Recension 876, polemisirt gegen Griesbach 891. Seine Ausgaben 890.
Matthäus, Apostel, ursprünglich Zöllner 111, ob identisch mit Levi? 109 ff., über sein späteres Leben unsichere Ueberlieferungen 111 f., nach Papias sicher Verfasser einer evangelischen Schrift 112 ff. — Sein Evangelium gilt für die Uebersetzung des von Papias bezeugten aramäischen Ev. 118, über dieses und sein Verhältniss zum griechischen Matthäus s. Hebräerevangelium. — Uebersicht der neueren Ansichten über unser griechisches Matthäusev. 123 ff. Bleek's Ansicht über die Entstehung des Matthäusev. aus einem schriftlichen Urevangelium, begründet auf das Verhältniss zwischen Matthäus u. Lucas 303 ff.—308. Verhältniss desselben zum Urevangelium 311 f. vgl. 315. Das Griechische seine Grundsprache 317 f. vgl. 66. 68. Abfassungszeit 318 ff. Sein schriftstellerischer Charakter 320 ff. Sein religiöser Geist 325 ff. Sein Verfasser 330. Kein Apostel 331. Seine geschichtl. Autorität 332. Integrität 333. Keine dogmatische Tendenzschrift 342 f. Composition des Matthäus auf Grund der Marcushypothese und der Annahme einer aramäischen Spruchsammlung 345 f.
Mayerhoff erklärt Timotheus für den Verfasser des 3. Ev. und der Apg. 162. 399, da er Verfasser der Wirstücke sei 399, über die Reden der Apg. 409 Anm., bestreitet die Echtheit des Kolosserbriefes 518, über den Brief Judä 646 Anm. 670 Anm., verneint den Aufenthalt des Petrus in Rom 654 Anm. etc.
Melito von Sardes bezeugt die Echtheit des 4. Ev. in seiner κλείς nicht 276 Anm.
Menologien, ein Kriterium zur Bestimmung des Alters von Handschriften 806.
Meyer, H. A. W., zur Charakteristik seiner Leistungen 41, findet in unserem Marcus das Urevangelium 351 vgl. 288, über den Kolosserbrief 519 u. A.

Michaelis, J. D., seine Einleitung 19 f., bezweifelt die Kanonicität der Apokalypse, des Hebräerbr. Jak. Jud. 778 etc.
Montanisten erkennen das 4. Ev. an 261 vgl. auch Aloger. Verhältniss des Montanismus zum 4. Ev. 261.
Muratorischer Kanon 745 f., sein Inhalt 746 Anm., bezeugt die vier kanonischen Evv. 746, die Apostelg. 748, dreizehn paul. BBr. 749, den I. Joh. Br. 749, den II. Joh. Br. u. den Br. Judä 751 vgl. Anm. Ob den I. Petr.? 749 vgl. Anm. Ob die Apokalypse Joh.? 750 vgl. Anm. Schliesst vom Kanon aus: Hermas und die apokryphischen BBr. an die Laodicener und an die Alexandriner 759, billigt die Apokalypse des Petrus 749.
Nazaräer, ihr dogmatischer Standpunkt 119, benutzen ein aramäisches Ev., das sie dem Matthäus beilegen 119 ff. 127 Anm.
Neudecker, Ch. G., Isagogiker ohne eingreifende Bedeutung 28.
Nicephorus, Kanon in seiner Chronographie 762 f., zählt die Apokalypse unter die Antilegomena 764, unterscheidet Antilegomena und Apokrypha des N. T.'s 766.
Novation macht keinen Gebrauch vom Hebräerbr. 594 f.
Oeder betrachtet die Apokalypse als Machwerk Cerinths 699, seine Schrift herausgegeben von Semler 20.
Oekolampadius macht unter den neutestamentlichen BB. einen Unterschied der kanon. Dignität 776.
Overbeck, Fr., über den Zweck der Apostelgeschichte 387 f. Anm.
Origenes gibt reiches isagogisches Material 10, über den Verfasser des Hebräerbriefes 591 ff. vgl. 596 f., seine Urtheile über den Kanon des N. T.'s 752 ff. Ob eine Recension des Textes des N. T.'s von ihm herrührt? 871.
Paginus, Santes, katholischer Isagogiker des 16. saec. 13.
Papias, Leben u. Schrift 112 f. vgl. 113 f. Anm. Ob er den Apostel Johannes gekannt? 113 vgl. Anm. Zeugniss über Matthäus und seine verschiedene Auslegung 115 ff. vgl. 114 Anm. 117 Anm., besonders 346 Anm. Zeugniss über Marcus 137 ff. vgl. 346 Anm. Verhältniss der von Papias bezeugten evangelischen Schriften zu unserem Matthäus und Marcus 346 ff. Ob er das 4. Ev. bezeugt? 278 f. Bringt Zeugnisse aus dem 1. Petr. u. 1. Joh. bei 278. 668.
Passah, jüdisches rücksichtlich der Differenz über den Todestag Jesu 200 ff. 209 ff. vgl. Zusatz 215.
Passahstreit im saec. 2 in Beziehung auf die Echtheit des 4. Ev. 215—223 vgl. 261 f.
Pastoralbriefe, Allgemeines, Bedenken gegen ihre Echtheit 538 ff., drängen zur Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft 540 f. Marcion schliesst sie von seinem Kanon aus 743, dagegen sind sie von Anfang an in den kirchl. Kanon recipirt 748.
Paulus Leben 419 ff. Herkunft und Namen 419 f. Bildung 421 f. Verfolgung der Gemeinde und Bekehrung 423 ff. Quellen seiner christl. Erkenntniss 426 f. In Damaskus und Arabien 427 f. Erster Besuch in Jerusalem nach der Bekehrung 429, in Tarsus, Antiochien und Collectenreise 430 ff. Erste Missionsreise 432 f. In Antiochien Streitigkeiten über das Gesetz 434 f. Reise nach Jerusalem zum Apostelconvent 435 ff. vgl. 390 ff. Anm. 249 f. Anm. Streit mit Petrus in Antiochien 437 ff. Zweite Missionsreise 439 ff.—443. Paulus in Korinth 444 f. 453 f. und Rückkehr 454 f. Dritte Missionsreise 455. Aufenthalt in Ephesus 456 f. Besuch in Korinth von Ephesus aus 458 f., reist durch Macedonien nach Korinth 457 zurück durch Macedonien, über Troas, Milet, Tyrus, Ptolemais, Cäsarea nach Jerusalem 490 ff. Paulus in Jerusalem 492 ff. Gefangenschaft in Cäsarea 494 ff. Reise nach Rom 496. Wahrscheinlichkeit einer Befreiung nach zwei Jahren

542 ff. Reise nach Spanien 547 und zweite Gefangenschaft 542 ff. Stirbt zu Rom unter Nero 541. Chronologische Bestimmungen zum Leben Pauli 497 ff. Seine Briefe die zahlreichsten in N. T. 63, und zwar 13, die wol zum Theil angefochten aber meist echt sind 418, nicht von Paulus der Hebräerbr. 584 ff., sie sind gewiss griechisch concipirt 71, ihr Styl 95, von Marcion anerkannt mit Ausnahme der Pastoralbriefe, aber ihr Text zum Theil willkürlich verändert 156 f. In Korinth schreibt Paulus die beiden Thessalonicherbriefe 445, auf der dritten Missionsreise in Ephesus, Macedonien, Achaja die beiden Korintherbr., den Römerbr., den Brief an die Galater 457 f., in der ersten Röm. Gefangenschaft die Briefe an die Epheser, Kolosser. an Philemon, die Philipper 500 f. vgl. 536 f., in der zweiten Röm. Gefangenschaft, sofern und so weit sie echt sind, die Pastoralbriefe 540 vgl. Galaterbrief, Thessalonicherbriefe u. s. w. Der 2. Br. Petri bezeichnet die Paulin. Briefe schon als heilige Schriften 678. Ihre kirchl. Anerkennung 742 f. 748. 753 f. 757 u. s. w. Ihre kanonische Dignität 783. Verlorene Paulusbriefe 466. 469 ff., apokryphische 578 f. 476 s. Apokryphisch. Apokalypse des Paulus 731. *Ἀναβατικὸν Παύλου* 731.

Paulinisches bei Lucas 327 ff. vgl. 343, im Hebräerbr. 599 f. vgl. jedoch 599 Anm., im 1. Br. Petri 664.

Perikopen 799.

Persische Uebersetzungen 844 f., die Evv. persisch aus der Peschito 833.

Peschito 829 ff., ihr Verhältniss zur armenischen Uebersetzung 842 f., bezeugt den Kanon der syrischen Kirche am Ende des 2. saec. 744 ff., sie nimmt die Apok., die Briefe Judä, 2. Petri, 2. u. 3. Joh. nicht auf 722.

Petrus Leben 649 f. Petrus und Simon Magus 650 u. Anm. Petrus Stellung zum Gesetz und paulinischen Christenthum 651 vgl. 249 Anm. 391 Anm. Streit mit Paulus in Antiochien 652 vgl. 437 f. 392 Anm., er wirkt auch ausserhalb Jerusalems 652, sicher in Babylon 666, ob auch in Kleinasien? 652, vielleicht in Korinth 653, wahrscheinlich in Rom 653 f., wo er das Martyrium erleidet 655 ff. vgl. 657 Anm. — Erster Brief, seine Leser 658 f. Inhalt 659. Persönliches 659 f. vgl. 136. Zweck und Veranlassung 661 f. vgl. 662 Anm. Sprache des Briefes, Abhängigkeit von Jacobus und Paulus 663 ff. vgl. 641. Ueber die Echtheit 665 ff. Abfassungszeit 668 f. Kirchl. Anerkennung 668 vgl. 746 Anm. 749 u. Anm. 753. 758. 765 etc. Kanonische Dignität 783. — Zweiter Brief, sein Leserkreis 669. Gegen seine Echtheit spricht sein Verhältniss zum Briefe des Judas 670 ff., die Geschichte seiner Anerkennung in der K. 673 ff., die Vergleichung mit dem ersten Briefe 675 ff., ausserdem einzelne Stellen 678. Ueber seine Integrität 678 f., seinen Ursprung u. Abfassungszeit 679 ff., nimmt 1, 14 Bezug auf Joh. 21, 18 279. Kirchliche Anerkennung 746 Anm. 751. 755 f. 758. 762 u. s. w. Kanonische Dignität 785 vgl. 780 Anm. u. 681. — Apokryphische Schriften des Petrus 372 ff. (auch die Anmerkungen) vgl. 753. Ev. Petri, doctrina Petri, *κήρυγμα Πέτρου* 372 ff. (auch die Anmerkungen) vgl. 753. 755. 757. Apokalypse des Petrus 731. Ihre kirchl. Anerkennung 746 Anm. 749. 759.

Phavorinus, Lexikograph 85.

Philastrius, Zeuge für den abendländischen Kanon 767.

Philemon, Brief u. Abfassungszeit 500 vgl. 506 ff. 515 f. 536 f. Empfänger des Briefes 513 f. Veranlassung und Inhalt 514, ist nicht der Laodicenerbrief 514 f., zugleich abgesandt mit dem Kolosserbrief 515 f. Ueber die Echtheit 517 vgl. 778. Kirchliche Anerkennung: Irenäus braucht ihn nicht 593. Zur Zeit des Hieronymus Bedenken gegen denselben 517 vgl. 771.

Philippi, Gründung der Gemeinde 441 f., öfter von Paulus besucht 457. 491. 501, sie unterstützt den Paulus durch Geldsendungen 501, ihr Zustand bei Abfassung des Briefes 501 f. Paulus hat mehrere Male an die Philipper geschrieben 502. — Brief an die Philipper, Veranlassung 502 f. Ort und Zeit der Abfassung 503 f. vgl. 500 f. 536 f. Ueber seine Echtheit 504 f.
Philo, seine Gräcität 82. Logoslehre in Philo's Schriften 245. Verwandtschaft des Hebräerbr. mit seiner Lehre 606.
Philoxenianische Uebersetzung 833 ff.
Photius, sein Lexicon 85.
Phrynichus, seine Eclogae nominum et verborum 84.
du Pin, katholischer Isagogiker 16.
Planck, C., seine Modification der Grundansicht der Tübinger Schule 42 f.
Polyglotte, Complutensische 879. Londoner 884. Stier und Theile 899 f.
Polykarp's Brief, ob echt? 277 Anm., wie weit er das 4. Ev. und den I. Br. Joh. bezeugt 166 vgl. 277 f. u. Anm., enthält Reminiscenzen an den I. Br. Petri 608.
Polykarpus, syrischer Chorbischof, verfertigt die Philoxenianische Uebersetzung 833.
Polykrates, Zeuge für den Aufenthalt des Apostel Joh. in Kleinasien 167, ob für seine Abkunft aus priesterlichem Geschlecht? 174, steht im Passahstreit auf Seite der Quartodecimaner 217, bezeugt die Echtheit des 4. Ev. 260.
Pritius, deutscher Isagogiker aus dem Anfang des 18. saec. 17.
Prophetie im N. T., ihr Charakter in der Apokalypse 719 ff. 785, in den weissagenden Aussprüchen Christi, in den Synoptikern und im 4. Ev. 230 ff.
Protestantismus und bibl. Kritik 22 f. 779 f.
Puristen 72 f.
Recipirter Text, der der 2. Elzevirischen Ausgabe 1633, welcher den der 3. des Robert Stephanus wiederholt, aber an 145 Stellen nach Beza ändert 882 f., sein grosses Ansehen und sein geringer kritischer Werth 801 f. 878.
Reformirte Kirche unterscheidet nicht zwischen protokanonischen und deuterokanonischen BB. 175f.
Rénan, E., seine Arbeiten zur Geschichte des Urchristenthums 53, über das 4. Ev. 187, über die Apokalypse 730 Anm.
Reuss, E., zur Charakteristik seiner Leistungen 45 f., seine Einleitung 28, Anhänger der Marcushypothese 288. 352, vertheidigt die Echtheit des 4. Ev., schreibt die Apokalypse dem Presbyter zu 700 etc.
Ritschl, A., zur Charakteristik seiner Leistungen 44 f. 46 f., über Marcions Ev. 152, über Marcus 351, über die Apokalypse 730 Anm., über die Ignatianischen Briefe 166 Anm., über den Brief Polykarp's 277 Anm. etc.
Römische Gemeinde, ihre Entstehung und ihr Zustand bei Abfassung des Briefes 478—482. Petrus Märtyrer in Rom 655. Zustand am Ende des 1. saec. 612 Anm. 617 Anm. — Brief an die Römer, Abfassungszeit und Ort 477 vgl. 457. Veranlassung und Inhalt 482 ff. Würdigung desselben 484. Echtheit und Integrität 485 f. vgl. 479 Anm. 2.
Ruffinus, Zeuge für den abendländischen Kanon 767 f., seine libri ecclesiastici 770.
Rump, J. W., Beiträge zur allgem Einleitung 17.
Sahidische Uebersetzung 839 f.
Schenkel, D., über das 4. Evangelium 186, über die Festreisen Jesu 208, Anhänger der Marcushypothese 352, über das Papianische Zeugniss 347 Anm., vertheidigt die Echtheit des Epheser- und Kolosserbr. 535, über den Brief Judä 646 Anm. etc.

Schleiermacher, Fr. D., seine Einleitung 29 vgl. 40, über das Zeugniss des Papias 115 Anm. 116, über das Ev. Marcions 151 f., über das Verhältniss des Urmarcus zu unserem Marcus 352, über das Verhältniss des Lucas zu seinen Quellen 323 vgl. über die Wirstücke der Apg. 399, vertheidigt die Echtheit des 4. Ev. 187 f., über den Brief Jakobi 637 Anm. etc.
Scheussner, Lexikon 99.
Schmid, Ch. F., Gegner Semler's, versucht den Beweis der Kanonicität sämmtlicher BB. des A. und N. T.'s 778.
Schmidt, E. Chr., seine Einleitung 23 f.
Schneckenburger gegen die Echtheit des Matthäusev. in seiner jetzigen Gestalt 124, über das Ev. der Aegypter 374 Anm., über den Zweck der Apg. 386 Anm. vgl. 388, über die Reden der Apg. 410 Anm., vertheidigt die Echtheit des 2. Br. an die Thessalonicher 453 Anm., über den Brief Jakobi 631 Anm.
Scholz, kathol. Isagogiker 51, schreibt der Constantinopolitanischen Textrecension den höchsten Werth zu 877, seine Ausgabe des N. T.'s 893.
Scholten, J. H., seine Einleitung und krit. Arbeiten 53 f., bestreitet den Aufenthalt des Ap. Johannes in Ephesus 167 f. Anm., Anhänger der Marcushypothese 352, über das 4. Ev. 185. 226. 369, über die Apokalypse 730 Anm.
Schott, H. A., seine Einleitung 26 f.
Schöttgen, Christ., Lexikon 98.
Schulz, Dav., gegen die Echtheit unseres Matthäusev. 124, über das Ev. Marcions 151, über den dogmatischen Standpunkt des Verf. des Hebräerbriefes 599 Anm.
Schwegler, zur Charakteristik seines Standpunkts 35, das Hebräerev. die Grundlage unseres Matthäus 125, über das 4. Ev. 183, über die Apokalypse 699 etc.
Schweizer über das 4. Ev. 186, über die Integrität des 4. Ev. 281.
Semler stattet die kritischen Schriften Richard Simons mit Anmerkungen aus 16, bringt eine freiere kritische Behandlung des N. T. in Gang 19 vgl. 777 f. Seine Hauptschriften, Grundgedanken und Resultate 20 ff., über das Ev. Marcions 150, erklärt die Apokalypse für ein Machwerk Cerinth's 699, unterscheidet verschiedene Recensionen des Textes des N. T.'s 869.
Septuaginta, ihr sprachlicher Einfluss, besonders auf das N. T. 69 f. 79 ff. 87 ff. 92. Benutzung im N. T., besonders in den Evv. 321 f. vgl. 345, im Hebräerbr. 580. 587 ff., im I. Petrusbr. 663.
Silas, Gefährte des Paulus 402. 439 ff., nicht Verfasser der Wirstücke in der Apg. 397 vgl. 399 u. Anm., nicht Verf. des Hebräerbr. 603, sein Verhältniss zu Petrus nach dessen I. Brief 661 ff. vgl. 667.
Simon, R., Begründer der Isagogik 14 ff. vgl. 777.
Sixtus V., Papst, veranstaltet die erste officielle Ausgabe der Vulgata 857 f.
Sixtus Senensis, kathol. Isagogiker des 16. saec. 13.
Slavische Uebersetzung 861 f.
Spiritus asper und lenis 794.
Sprache der neutest. BB. 64—99, der Evv. 202. Gräcität des 4. Ev. 243 f. Das Urevangelium griechisch geschrieben 313 f., folgerichtig auch die Synoptiker, auch Matth. 317 f., dessen Gräcität einen sehr gleichartigen Charakter im ganzen Ev. trägt 322, bei Luc. findet sich neben gutem Griechisch ein stark hebraisirendes Element 322 ff., bei Marcus ist das Griechische mit Latinismen versetzt 335, die Sprache der Apg. entspricht der des Lucanischen Ev. 404 f. Sprachl. Charakter des apostol. Sendschreibens Actor. 15, 23—29 412. Gräcität des Hebräerbr. 580, eleganter, reiner, correcter als in den Paulin. BBr. 584 f., weist auf einen alexandrinisch gebildeten Verfasser 605 f.

Grăcität des Jakobusbr. 636 f., der Petrin. BBr. 663 f. 675 f., der Apokalypse 724 f.

Stephanus, Robert, Urheber der Verseintheilung 798, seine Ausgaben des Grundtextes 882. Ausgaben der Vulgata 857.

Stichometrische Schreibweise 791 f.

Strauss, Dav., seine Auffassung der ev. Geschichte 30 vgl. 124, über das 4. Ev. 182. 208 f., über die Reden Jesu im 4. Ev. 223 Anm. 224 Anm. über die dialogischen Parthien des 4. Ev. 227 Anm. etc.

Suidas, Lexikograph 85.

Synopsis scripturae sacrae 735.

Synoptische Evangelien s. Evangelien im Allgemeinen, vgl. Matth. Marc. Luc.

Syrischer Kanon 772. Syrische Uebersetzungen des N. T.'s 829 ff.

Tatian, ob Zeuge für das 4. Ev.? 273 ff., ob er das Hebräerevang. benutzt? 371 vgl. 275, ob Zeuge für die Sammlung unserer 4 kanon. Evv.? 742.

Tertullian macht Mittheilungen über die Entstehung biblischer BB. 10, über Marcion 147 Anm., über Marcions ep. ad Laodicenos 524 f. 527, über den Hebräerbr. 593 f., Zeuge für den Kanon des proconsularischen Afrika's 744, Zeuge für die Textgestalt und den Gebrauch der Itala 848 f.

Testament, neues, Ursprung dieser Benennung 56 vgl. 748. 755 Anm.

Text der neutestam. BB., seine äussere Gestalt 788 ff. Zeugen für denselben 802 f. a) Handschriften 803 ff., b) Uebersetzungen 827 ff., c) Zeugnisse alter Schriftsteller 865 ff., Textrecensionen 868 ff.

Theophilus von Antiochien, Zeuge für die Echtheit des 4. Ev. 276, für die kanonische Dignität der paulinischen BBr. 743 und damit für die Anfänge der Bildung des neutestam. Kanons 744 Anm.

Thessalonich, Stiftung der Gemeinde 442 f.

Thessalonicherbriefe, die frühesten des Paulus, in Korinth geschrieben 445 f. Veranlassung des ersten Briefes 446 f. Inhalt 447 f. Authentie 448 f. Veranlassung des zweiten Br. 449 ff. Zweck desselben 451. Echtheit 451 ff.

Thiersch, Heinrich, zur Charakteristik seiner Leistungen 36 f., über Matth. 123 Anm., über Marcus 289, über Lucas 162, über den 2. Br. an Timoth. 560 Anm. etc.

Timotheus, Gehülfe des Paulus, sein Leben 556 f., über seine Wirksamkeit in Macedonien 443 f., in Korinth mit Paulus 444, über seine Mission nach Korinth von Ephesus aus 467 u. 468 Anm., über seine Reise mit Paulus nach Jerusalem, Cäsarea, Rom 398 f u. 491, über seine Gefangenschaft in Rom 583. — Der Hofmannsche Timotheus 568 f. Anm. — Ob er Verfasser der Wirstücke der Apg.? 391—400 vgl. 398 Anm. 400 Anm. 441 Anm. 557 Anm. — Zweiter Brief an Timoth. Situation des Paulus bei der Abfassung 557 f. Zweck desselben 559. Abfassungszeit 559 ff., wahrscheinlich in der zweiten Römischen Gefangenschaft des Paulus 563 f. — Erster Brief, Schwierigkeit, ihn im Leben des Paulus, so weit es uns bekannt ist, unterzubringen 565 ff., er hat nur Raum in einer zweiten Gefangenschaft Pauli 568 f., Bedenken gegen seine Echtheit 569 ff., seine kanonische Dignität 786.

Tischendorf, Constantin, bemüht sich erfolgreich um Herstellung des ursprünglichen Textes des N. T. 21, findet und edirt den Cod. Sinaiticus 812 ff., benutzt die Zeugnisse der alten Schriftsteller zur Constituirung des Textes 867. Uebersicht über seine Leistungen und seine Ausgaben des N. T.'s 896 ff.

Titel der neutest. BB., ihr kritischer Werth 800 vgl. 106 ff. 382. 524 ff. 579 vgl. 608 ff.

Titus, Gehülfe des Apostels Paulus, sein Leben 549 f. vgl. über seine Anwesenheit in Jerusalem beim Apostelconvent 435 f. vgl. 249 Anm., über seine Mission nach Korinth 471 ff. Titus in Kreta 550 f. Nach Hofmann begleitet er Paulus nach Spanien 569 Anm. — Brief an Titus, Versuch denselben im Rahmen der Apg. unterzubringen 551 ff., er fällt wohl nach der ersten Römischen Gefangenschaft Pauli 554 f. Zweck und Echtheit 555 f.

Tregelles, Mitarbeiter an Horne's Einleitungswerk 52, benutzt patristische Zeugnisse zur Constituirung des Textes 867, seine Ausgabe des N. T.'s 898 etc.

Tridentiner Concil stellt die Apokryphen des A. T.'s den kanonischen BB. desselben gleich und verwirft den Unterschied zwischen proto- und deuterokanonischen BB. im N. T. 775, erklärt die Vulgata für die authentische Uebersetzung 857.

Tübinger Schule 30 ff. 42 ff.

Uebersetzungen des N. T.'s, ihr kritischer Werth für die Feststellung des Textes 827 f. Orientalische 829 ff. Occidentalische 848 ff.

Uncialschrift 789. Uncialhandschriften die ältesten 805, die wichtigsten Uncialhandschriften 808 ff., die Uncialhandschriften für die Constituirung des Textes die Hauptzeugen 877 f.

Unterschiebung von Schriften, sittl. Beurtheilung derselben 256 vgl. Anm. 681 vgl. 786.

Unterschriften der neutest. BB. ohne krit. Werth 800.

Urevangelium 283 ff. vgl. 132 Anm., das Urevangelium nach der Ansicht Bleek's 309 ff., es ist bei Marcus zu suchen 287 f. vgl. 351 ff. u. 344, 3.

Valentinianer, ob ihre Evangeliencitate die Echtheit des 4. Ev. verbürgen? 262 ff. Sie nehmen unsere 4 kanon. Evv. an 741, ihr Evangelium veritatis 742, sie erkennen die kanonische Autorität der paulin. BBr. an 743.

Velezianische Lesarten 826.

Versabtheilung im N. T. 798.

Volkmar, G., sein Standpunkt 35. 48 f., über die synopt. Evv. 350 vgl. 351, über das 4. Ev. 184, über Justin und das 4. Ev. 272 f. etc.

Vulgata, ihre Entstehung 854 ff., aus ihr die äthiopische Uebersetzung ergänzt 837, ihr Verhältniss zur armenischen Uebersetzung 843, ihr Verhältniss zur arabischen Uebersetzung des Johannes von Sevilla 845 f., ihr Ansehen in der kathol. K. 857.

Wahl, Clavis N. T. 99.

Walther, Michael, lutherischer Isagogiker des 17. saec. 13.

Walton, Brian, vermehrt den kritischen Apparat 801, seine Ausgabe des N. T.'s in der Londoner Polyglotte 884.

Weiss, Bernhard, seine Leistungen 41, bestreitet die Griesbachsche Hypothese 399 Anm., seine Stellung zur Marcushypothese 288 vgl. 352, vertheidigt die Echtheit des 1. Petr. 666 f. etc.

Weisse, Ch. H., sein kritischer Standpunkt 48, nimmt eine echte Grundlage des Ev. Matth. an 124, vertritt die Marcushypothese 288 vgl. 352, über das 4. Ev. 185 f. etc.

Weizsäcker, sein kritischer Standpunkt 48, Vertreter der Marcushypothese 352, über das 4. Ev. 187 etc.

Wetstein, Joh. Jac., bemüht sich um den kritischen Apparat 19. Sammlung von Parallelen aus alten Schriftstellern zur Erklärung des N. T.'s 86, seine Bezeichnung der Handschriften des N. T.'s 807 f. über codd. latinizantes 806 ff., seine Ausgabe 888.

de Wette, seine Einleitung 25 f., über das Ev. Matth. 125, über das Ev. Marcions 151, über das Ev. Joh. 188, Anhänger der Griesbachschen

Hypothese über Marcus 289, über den Zweck der Apg. 384 vgl. 386 Anm., über den Verfasser der Wirstücke in der Apg. 399, über den 2. Br. an die Thessal. 452 u. s. w.
Wilke, C. G., Clavis 99. Priorität des Marcusev. 289 vgl. 351.
Winer, G. B., seine grammatischen Arbeiten 97. Realwörterbuch 99.
Wortabtheilung 789 ff., durchgehende Wortabtheilung nicht vor dem 9. saec. 793.
Wörterbücher 98 f.
Wunder 234 ff.
Zeller, Ed., seine Stellung 35, über das Ev. Matth. 125, über das 4. Ev. 183, über die Apg. 387 Anm. vgl. 400 Anm. 401 Anm. etc.
Zonaras, aus dem Anfang des 12. saec., glossae sacrae 85.
Zwingli macht Unterschiede der kanonischen Dignität der bibl. BB. 776.

ἀναγινωσκόμενα 737 vgl. 766.
ἀντιλεγόμενα 737 vgl. 756 ff.
Ἑβραῖοι 608 f.
κατὰ in den Ueberschriften der Evv. 106 ff.
κοινὴ διάλεκτος 77, ihre Umbildung durch jüdische und christl. Schriftsteller 80 ff.
Κοινὴ ἔκδοσις 870 f.
λόγια, τὰ 115 vgl. 114 Anm. 117 Anm., besonders 346 Anm.
νόθα 756 ff.
ὁμολογούμενα 737 vgl. 756 ff.
ῥήματα = Satzglieder 792.
τίτλοι = breves 797.
Viele griechische Wörter, Wortformen, Redeweisen 82 f. 88. 89 ff. 93 f.

Nachträge und Berichtigungen.

Auf die S. 5 ff. von Bleek berührte Streitfrage über Begriff und Methode der biblischen Einleitung bin ich absichtlich nicht weiter eingegangen, da schon von A. Kamphausen in der 3. Auflage der Bleek'schen Einleitung in das A. T. 1870. S. 2 ff. Anm. hierzu das Nöthige bemerkt scheint.

S. 17 §. 8 findet sich im Texte die Zeitbestimmung: Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts; richtiger wird sie lauten müssen: Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts.

S. 28, 4 ist die 5. Ausgabe des Buches von *Reuss* (1874) nachzutragen; ich habe dasselbe erst vom 47. Bogen an vergleichen können.

S. 50 ist bei den Leistungen *Hilgenfeld's* seine eben erschienene „Historisch-kritische Einleitung in das N. T. Leipzig 1875" nachzutragen, die ich leider nicht mehr benutzen konnte, da sie mir erst zugegangen ist, als ich nur noch den letzten Bogen aus der Druckerei erwartete.

S. 188, 2. Zeile von unten ist die Seitenzahl der 3. Auflage von Ebrard's Wissenschaftlicher Kritik S. 1061—1226 hinzuzufügen; ebenso S. 222 Zeile 17 von unten §. 150 der 3. Aufl. von 1868.

S. 274 Anm. ist hinter dem Citat: *Schilter,* Thesaurus hinzuzufügen: Vgl. Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar. Herausgegeben von *Eduard Sievers.* Paderborn 1872, der Bd. V der Bibliothek der ältesten deutschen Literatur-Denkmäler.

S. 379 ist hinter No. 6 der Vollständigkeit wegen noch der liber de dormitione Mariae oder transitus Mariae einzuschieben, ein Buch, das schon im decretum Gelasii als Apokryphum zurückgewiesen wird und dessen Entstehungszeit *Tischendorf* bis in's saec. 4 hinaufrückt. Die dormitio, ihrer Zeit sehr verbreitet und aus dem Griechischen in das Lateinische, Syrische, Arabische, Sahidische übersetzt, beschreibt im ausgeprägtesten Legendenstyl die Heimholung der Seele und die Entrückung des Körpers der Maria in den Himmel und hat dem Mariencult mächtigen Vorschub geleistet. Tischendorf hat sie in seinen Apocalypses apocryphae. Lips. 1866. p. 95 sqq. in drei Recensionen herausgegeben.

Von neuerer Literatur zu einzelnen isagogischen Fragen, die ich nicht mehr benutzen konnte, weil die einschlagenden Parthien der neuen Auflage der Bleek'schen Einleitung schon im Reindruck vorlagen, nenne ich hier noch:

Wilhelm Weiffenbach, Das Papiasfragment bei Euseb. H. E. 39, 3—4. Giessen 1874.

Th. Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873.

W. Beyschlag, Zur Johanneischen Frage in Studien und Kritiken 1874, S. 607 ff.

E. Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums. Leipzig 1874.
Carolus Schmidt, de Apostolorum decreti sententia et consilio. Erlang. 1874.
G. Volkmar, Paulus Römerbrief. Der älteste Text deutsch und im Zusammenhange erklärt. Zürich 1875.

Von Druckfehlern habe ich bei Anfertigung des Registers folgende bemerkt:

S. 181 Z. 2 von unten l. *κατὰ Ἰωάννην* statt *Ἰωάννου*.
S. 184 Z. 16 von oben l. 92 ff. statt 192 ff.
S. 217 Z. 14 von unten l. *ἡμέρᾳ* statt *ἡμέγᾳ*.
S. 269 Z. 1 von oben l. evangelicum statt evangelium.
S. 345 Z. 9 von unten fehlt vor „seine Redaction“: die Kindheitsgeschichte.
S. 507 Anm. Z. 1 l. S. 495 statt S. 424.
S. 536 Z. 4 von oben fehlt vor „dann aber“ der.
S. 567 Ueberschrift l. es statt er.
S. 579 Z. 8 von oben l. Philastr. statt Philastn.
S. 728 Z. 5 von oben l. 1, 2 statt 1, 1.
S. 832 Z. 3 von unten l. Apokalypsin statt Apokalypsie.

Druck von Kerskes & Hohmann in Berlin, SW., Zimmerstr. 94.

DATE DUE

FACULTY

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS2364 .B643 1875
Einleitung in das Neue Testament.
Princeton Theological Seminary--Speer Library
1 1012 00056 4478